



PUC-SP

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC-SP

Amanda Mont'Alvão Veloso Rabelo

Linchamento: uma leitura psicanalítica da desumanização do outro

Doutorado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem

São Paulo

2025

Amanda Mont'Alvão Veloso Rabelo

Linchamento: uma leitura psicanalítica da desumanização do outro

Tese apresentada à banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em **Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem**, sob a orientação da profa. dra. **Maria Francisca de Andrade Ferreira Lier-DeVitto**.

São Paulo

2025

R1141 Rabelo , Amanda Mont'Alvão Veloso
Linchamento: uma leitura psicanalítica da desumanização do
outro. / Amanda Mont'Alvão Veloso Rabelo . -- São Paulo:
[s.n.], 2025.
172p. ; cm.

Orientador: Maria Francisca de Andrade Ferreira Lier
DeVitto.

Tese (Doutorado)-- Pontifícia Universidade Católica de São
Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Linguística
Aplicada e Estudos da Linguagem.

1. Linchamento. 2. Desumanização. 3. Psicanálise. 4.
Bandido bom é bandido morto. I. Lier-DeVitto, Maria
Francisca de Andrade Ferreira. II. Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em
Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem. III. Título.

CDD

Banca Examinadora

Profa. Dra. Maria Francisca de Andrade
Ferreira Lier-DeVitto (orientadora)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 (Processo nº 88887.630906/2021-00).

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Finance Code 001 (Process Number 88887.630906/2021-00).

Importa para mim que esta tese e o texto dela tenham meus erros, reflitam meus cacoetes, herdem as leituras que me inspiraram, soem algo de meu “sotaque” enquanto pesquisadora, atestem meus limites e espelhem minha determinação, curiosidade e meu esforço. Que a IA generativa sirva para algo, não tenho dúvida. Porém não quero me servir de e servir a um sistema que, além de promover o acelerado esgotamento dos recursos naturais e o comprometimento da vida de outros seres, captura, sem qualquer permissão, obras de artistas, pesquisadores, tradutores e revisores e, com elas, obtém um lucro bilionário e extrativista, usado no financiamento de políticas e ações autoritárias, desumanizantes e segregacionistas. Pois este aqui é um trabalho que convida ao reconhecimento e à valorização do outro, e que só pôde nascer graças a todas as pessoas, ideias e resistências que vieram antes de mim.

AGRADECIMENTOS

Com uma temática tão pesada quanto atual, esta tese por tantas vezes deixou-me em ruínas. Como fica o distanciamento investigativo diante da intensificação da desumanização no Brasil, do genocídio do povo palestino, da aproximação rotineira da violência em São Paulo e do testemunho de um linchamento enquanto busca-se produzir uma teorização sobre ele? Por sorte, meu desamparo foi transformado em uma grande e afetuosa rede de solidariedade. Os agradecimentos a seguir são a sinalização, espero que devidamente afetuosa, de que apenas o coletivo, o amor e o cuidado fizeram esta pesquisa prosseguir.

À minha querida orientadora, Maria Francisca Lier-DeVitto, pelos aprendizados e inspirações que ultrapassam o campo teórico. Obrigada por seu acompanhamento cuidadoso e pela confiança carinhosa nos caminhos tomados.

À PUC-SP e ao PPG de Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem, que acolheram a especificidade de minha pesquisa com generosidade e liberdade acadêmica. Agradeço especialmente à professora Sandra Madureira, sempre muito gentil e colaborativa. A Tony Berber Sardinha e a Maria Lucia dos Reis, que foram essenciais para o curso desta pesquisa. Registro também meu apreço a Rafael Diego Garcia, Maria de Lourdes Alexandre e Sandra Regina Weffort Fabbri, do Setor de Bolsas, por todo o auxílio durante o doutorado sanduíche, e à Marcia Ferreira Martins e Renata Lamberti pelo suporte no percurso acadêmico.

À querida amiga e colega do LAEL Brenda Sousa Santos, com quem pude partilhar anseios, alegrias e aflições. Deixo um agradecimento carinhoso também para Ana Augusta Monteiro, Vivian Vigar, Ana Carolina Prisco, Suzana Fonseca, Glória Maria Monteiro de Carvalho, Claudia Hashimoto Cerqueira, Sabrina Pereira dos Santos, Adriana Fontes, Christiane Bonasorte, Cibele Oliveira, Paola Lurian, Katerine Vitoriano, Arianne Miranda, Camila Brenner de Araújo, Milena Zavarize da Silva e Luana Grazielle Martins.

À querida professora Lucia Maria Guimarães Arantes pelas aulas sempre ricas. Também a ela, a Daniele Rosa Sanches e a Paulo Alberto Teixeira Bueno agradeço pelas inestimáveis contribuições ao longo do percurso e no exame de qualificação. A Alexandre Starnino pela discussão atenta e dedicada do tema pesquisado. A Fabiane Secches e à Casa do Todos pela generosa abertura de espaços para a discussão do tema. Ao Centro de Estudos Psicanalíticos, especialmente Ernesto Duvidovich, pelos eventos realizados e pela contínua formação. Aos queridos colegas do grupo de estudo de Psicanálise e Relações Raciais pelas trocas tão inspiradoras. A Mariana Anconi pela amizade e parceria nas agruras da psicanálise. A Paulo Bueno, Luciana Salum, João Angelo Fantini, Pedro Heliodoro Tavares e Gilson Iannini pela

transmissão de uma Psicanálise tão viva e comprometida. A Núdia Fusco e Beatriz Reingenheim pelo companheirismo e amplitude na bibliografia. A Marília Lima Nunes Gouveia pela revisão diligente e interessada.

A Margarita Palacios pelas aulas estimulantes e pela estimada convivência durante o estágio doutoral em Birkbeck, na Universidade de Londres. A Margarita Aragon pela gentil acolhida e condução entusiasmada dos seminários. A Silvia Posocco pelo incentivo no seminário de pesquisa. A Stephen Frosh e Paulo Beer pelas generosas pontes feitas.

Aos queridos amigos e colegas de Birkbeck: Clau Di Gianfrancesco, Sergio Calderón Harker, Tom Fielder, Lucia Sarmiento, Jada Brown, Alzira e Carlo Palombo, e especialmente a Evan Sedgewick-Jell, Alasdair Cannon e Jacob Smith, que colaboraram ativamente para que a discussão sobre linchamentos brasileiros tomasse outra forma.

A Lia Kajiki, Rina Gioia, Thaís Kremp Cazadei, Luciana Ames, Renata, Brandy Jolliff e Peter Germonpre por ajudarem a transformar Londres em um lar.

Aos analisandos, pela confiança na escuta e pela inspiração no caminho.

A Rita Vogelaar pela escuta dos impasses clínicos e por sempre incentivar a abertura de horizontes. A Carmen Maria Cervelatti pela escuta acolhedora de minhas desistências, insistências e esperanças.

Aos meus amigos, preciosas bússolas e permanências carinhosas. As saudades agora poderão ter a alegria da missão cumprida. Agradeço especialmente a Eliane de Christo, Dalvanira Pais de Lima, Patrícia Ribeiro dos Santos, Fernanda Bonifácio e Anne Carolina Festucci pelo incentivo amoroso e companheiro em todas as etapas do doutorado.

Aos amados Olga, Marcio, Rosiane, Nara e Vitor pela alegria da convivência e pela torcida.

À minha mãe, Maria; meu pai, Paulo e meu irmão, João Paulo, pelo amor e ternura que inspiram e me conduzem. Vem de vocês o precioso porto seguro que me encoraja a trilhar um sonho como este. Que sorte a minha!

Ao meu amor, Vinicius, companheiro nos mínimos detalhes, lar de um cotidiano extraordinário e com quem pude compartilhar, junto ao nosso imprescindível Ravioli, cada lágrima, revolta e sorriso durante essa intensa pesquisa.

À música, ao cinema e aos artistas, que me mantiveram de pé e insistente nos momentos mais delicados. Por fim, às políticas públicas de educação, que asseguram o sonho, a coletividade e o desenvolvimento de uma pesquisa que jamais poderia caminhar só.

E se mudar o mundo for só estar aqui? Estar presente, mesmo nas inúmeras vezes em que escutamos que aqui não é nosso lugar? Sermos verdadeiros com nós mesmos, mesmo quando incentivados a ser falsos? Acreditando em nós mesmos mesmo quando escutamos que somos diferentes demais? Se a gente se agarrar a tudo isso, se a gente se recusar a ceder e a entrar nesse sistema, se a gente permanecer por tempo suficiente, então, talvez o mundo não tenha outra escolha a não ser mudar à nossa volta.

Mr. Robot - Sam Esmail

RESUMO

MONT'ALVÃO VELOSO RABELO, Amanda. **Linchamento:** uma leitura psicanalítica da desumanização do outro.

Presentes na história brasileira desde a época colonial, os linchamentos interrogam diferentes campos do saber, como a Sociologia, a Antropologia, o Direito e Criminologia, que abordam tais acontecimentos com enfoques distintos. Dentre as óticas de análise estão a relação com a lei, a vigência de códigos morais, a violência física contra o outro, as relações de poder e as desigualdades sociais. Psicanalistas são interessados nesta discussão, uma vez que aspectos relacionados a afetos humanos estão envolvidos, como aqueles ligados à agressividade e à crueldade, e que escapam a motivações racionais propriamente ditas. Mesmo que não seja especificamente tipificado no Código Penal, o ato de linchar é enquadrado como crime, praticado sob o pretexto de “fazer justiça com as próprias mãos” para punir, sem julgamento ou direito à defesa, aquele que é submetido ao ataque da massa. A brutalidade e a desumanização revestem o acontecimento, tendo a pessoa cometido (ou não) o crime de que é acusada. Trata-se de ação coletiva, materializada pela combinação de uma incitação, via difamações, xingamentos desumanizantes e palavras de ordem, que desencadeia agressões verbais e físicas. Dentre os agressores há pessoas que não têm relação com a vítima e nem com o acontecimento apontado como causa. O que pode levar alguém a participar de um crime coletivo? O chavão “bandido bom é bandido morto” traz a discursividade que marca a distinção entre crime inaceitável (aquele que é alegado como motivo do linchamento) e crime “aceitável” (o próprio linchamento), revelando que “bandido” se torna um significante mestre ao organizar a sociedade em torno da ideia de que há uma divisão entre as pessoas de bem (“nós”) e o mal a ser eliminado (“eles”), tendo o racismo como eixo. Para esta reflexão, este trabalho teórico coloca em operação os conceitos psicanalíticos de identificação, narcisismo das pequenas diferenças, agressividade e significante mestre para a análise dos elementos psíquicos que enlaçam uma pessoa diante de uma incitação a ferir e a matar.

Palavras-chave: linchamento; desumanização; bandido bom é bandido morto; psicanálise; inconsciente.

ABSTRACT

MONT'ALVÃO VELOSO RABELO, Amanda. **Lynching**: a psychoanalytic reading of the dehumanization of the other.

Present in Brazilian history since colonial times, lynchings have challenged various fields of knowledge, such as sociology, anthropology, law, and criminology, which approach these events from distinct perspectives. Among the perspectives of analysis are the relationship with the law, the validity of moral codes, physical violence against others, power relations, and social inequalities. Psychoanalysts are interested in this discussion, since aspects related to human emotions are involved, such as those linked to aggression and cruelty, which escape strictly rational motivations. Even though not specifically classified in the Penal Code, the act of lynching is classified as a crime, committed under the pretext of "taking justice into one's own hands" to punish, without trial or the right to a defense, those subjected to the mob attack. Brutality and dehumanization permeate the event, whether the person committed (or not) the crime of which they are accused. This is a collective action, materialized by a combination of incitement, through defamation, dehumanizing insults, and slogans, which triggers verbal and physical aggression. Among the aggressors are people unrelated to the victim or the alleged cause. What could lead someone to participate in a collective crime? The cliché "a good bandit is a dead bandit" conveys the discursiveness that marks the distinction between an unacceptable crime (the one alleged as the motive for the lynching) and an "acceptable" crime (the lynching itself), revealing that "bandit" becomes a master signifier in organizing society around the idea of a division between good people ("us") and the evil to be eliminated ("them"), with racism as an axis. For this reflection, this theoretical work puts into operation the psychoanalytic concepts of identification, narcissism of minor differences, aggression, and master signifier to analyze the psychic elements that bind a person when faced with an incitement to harm and kill.

Keywords: lynching; dehumanization; a good bandit is a dead bandit; psychoanalysis; the unconscious.

SUMÁRIO

PRIMEIRAS PALAVRAS.....	13
INTRODUÇÃO	15
A. Situando o problema	15
B. Da inquietação ao problema de pesquisa	18
C. Panorama de linchamentos no Brasil	20
D. O desenho da pesquisa.....	25
E. Estrutura da tese	29
1 EM DIREÇÃO A UMA LEITURA PSICANALÍTICA	31
1.1 A suposta irracionalidade do linchamento.....	31
1.2 Uma “estrutura primitiva” latente.....	32
1.3 Um estudo psicanalítico sobre linchamentos no Brasil	36
1.4 Expressão coletiva de violência.....	38
2 A CONSTITUIÇÃO DA MASSA NO LINCHAMENTO	43
2.1 Cenas de uma mobilização	43
2.2 O poder da massa.....	46
2.3 O linchamento faz laço	51
2.4 O amor e outros afetos na massa	55
2.5 O papel dos afetos na vida social.....	65
3 A ALTERIDADE NO LINCHAMENTO.....	72
3.1 O papel da hostilidade na massa	72
3.2 A agressividade em cada um de nós	76
3.4 O outro como modelo, o outro como adversário	83
3.5 De que outro falamos?.....	86
3.6 A alteridade no linchamento	90
4 “BANDIDO BOM É BANDIDO MORTO”: SOBRE O SIGNIFICANTE MESTRE E SEUS EFEITOS	102
4.1 A adesão ao punitivismo.....	102
4.2 O significante mestre	105
4.3 O significante mestre <i>bandido</i>	116
4.4 Quem é <i>bandido</i> no Brasil	118
4.5 A produção do bandido na ausência de um crime	124

4.6 O que o significante mestre <i>bandido</i> encobre	128
5 O OUTRO DESUMANIZADO	133
5.1 A desumanização na prática	133
5.2 O processo da desumanização	139
5.3 Nos linchamentos, um corpo despossuído.....	141
5.4 O paradoxo da crueldade na desumanização	145
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	153
REFERÊNCIAS	159

PRIMEIRAS PALAVRAS

A violência por meio da criminalidade é o que mais preocupa os brasileiros em 2025¹, ano de publicação deste trabalho. Homicídios, estupros, sequestros e assaltos seguidos de morte são algumas das traduções de uma apreensão que é terrivelmente conhecida no País², e que é respondida com a expectativa de mais repressão.

É o que vemos nas manifestações do poder público. Segundo uma reportagem do Estadão sobre o aumento dos casos de latrocínio (roubo seguido de morte) em São Paulo (SP), o governador e o secretário da Segurança Pública defendem “penas mais duras” e criticam a “soltura de presos, sob o argumento de que isso eleva o risco de reincidência” (Jansen, 2025).

O endurecimento da repressão parece corresponder aos anseios (legítimos) da população por alguma resposta vigorosa à exposição à violência, mas não alcança a complexidade do problema da segurança pública no Brasil. Na mesma reportagem, a diretora executiva do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, Samira Bueno, elenca cinco fatores que compõem o cenário dos roubos que terminam com o assassinato das vítimas: com os aplicativos de bancos e o PIX, aparelhos celulares se tornaram “agências bancárias no bolso”; a posse de armas de fogo foi facilitada, e hoje há mais revólveres circulando no País; ficou mais difícil identificar os assaltantes, que usam capacetes e motos com placas “frias” (não cadastradas no Detran); ao mesmo tempo, a melhoria na proteção dos aparelhos, como senhas, biometrias e reconhecimento facial, gera mais segurança ao mesmo tempo em que deixa as vítimas em contato mais prolongado com os assaltantes; por fim, existe a possibilidade de disparos no assalto por motivos próprios a quem assalta, como inexperiência ou surpresa com um movimento da vítima.

São muitos os vetores compondo um quadro de medo compartilhado, seja dos latrocínios ou de outros crimes violentos. A ausência de respostas ou de soluções eficientes compreensivelmente leva a um estado crônico de insegurança e a demandas por atitudes mais drásticas. O medo pressiona, isso é certo. No entanto, não garante o caminho da resolutividade, da segurança ou da justiça, como veremos.

¹ Segundo pesquisa da Genial/Quaest de abril de 2025, a violência foi apontada como o maior problema do país por 29% dos entrevistados, superando “questões sociais”, “economia”, “saúde”, “corrupção” e “educação” (Violência, 2025).

² O Brasil é o país com mais homicídios no mundo em números absolutos de mortes violentas intencionais, quer dizer, a soma dos homicídios dolosos, latrocínio, lesões corporais seguidas de morte e mortes decorrentes de intervenções policiais durante ou fora do serviço. Os dados são do Anuário Brasileiro de Segurança Pública, publicado em 2024 (Ribeiro, 2024).

Esta tese nasce de uma inquietação pessoal anterior ao ano de 2014, mas que talvez só naquele tempo pôde ser nomeada. À época, eu trabalhava como subeditora em um portal nacional de notícias, e em maio daquele ano ocorreu um linchamento em Morrinhos, bairro do Guarujá (SP). Uma mulher fora espancada por uma multidão na rua após uma acusação de que era sequestradora de crianças. Ela havia sido resgatada por policiais e bombeiros e levada ao hospital. Pouco tempo depois, a atualização da notícia era a de que a mulher não sobrevivera à violência. O brutal assassinato de Fabiane Maria de Jesus, de 33 anos, chocou o Brasil naquele momento. Era comum ver editoriais e reportagens de diversos veículos de comunicação dando destaque ao fato de a sociedade ter falhado com ela, já que a acusação era comprovadamente falsa – não havia qualquer denúncia de crianças sequestradas na região. Fabiane era inocente e duplamente vítima, de um boato espalhado na internet e da chamada “justiça com as próprias mãos”.

Fabiane não teve o direito de se defender da acusação, tampouco a chance de sobreviver e levar sua vida adiante. No entanto, diferentemente do que aconteceu com ela, cuja morte foi posteriormente lamentada, nem toda vítima de linchamento é considerada digna de ser resgatada e de receber comoção pública. É neste desconcerto – carregado desde aquele 2014 e que sinalizou para mim o ponto de esgotamento do tipo de resposta que eu equivocadamente buscava no jornalismo – que começa este trabalho.

INTRODUÇÃO

"Se for culpado foi merecido, caso não, espero que seja perdoado, pois não fez por mal."
(Lauriano, 2017)³.

Dê uma olhada pra estas vidas
onde estão, onde estão
os direitos de viver?
(Direitos, 1986)⁴

E quando me perguntam se
eu acho o linchamento certo
eu lembro do condenado a 181 anos
por 37 estupros
que conseguiu direito pra cumprir
em prisão domiciliar
como diz pras pessoas procurarem a polícia?
[...] eu não sei como diz
eu não sei o que é certo
(O Brasil, 2018)⁵.

A. Situando o problema

Guarujá, 25 de abril de 2014, no meio da rua, à luz do dia. Registros disponibilizados em uma plataforma de vídeos online auxiliam a pesquisadora Rosiane da Cruz Freitas (2017) a reconstituir uma cena:

Os autores [do crime], então, carregaram o corpo como um troféu da justiça feita pelas próprias mãos. A linchada, ao final, ficou praticamente despida, inclusive da sua humanidade. Ao lado do corpo, a bíblia que carregava e que permitiu sua rápida identificação. É interessante registrar ainda que as poucas pessoas que tentaram agir em favor de Fabiane, sem sucesso, relataram que essa tentativa de ajuda quase culminou em novos linchamentos. A polícia chegou ao local e a vítima estava viva, porém já desacordada. Segundo uma testemunha, a condição de Fabiane não aplacou o furor da multidão que, em um último gesto, lançou pedras contra os policiais e os bombeiros que socorriam a vítima do linchamento (Freitas, 2017, p.73)⁶.

³ Comentário postado em um portal de notícias e selecionado pelo artista Jaime Lauriano para sua obra audiovisual intitulada "Justiça e barbárie", de 2017.

⁴ Música da banda punk Cólera.

⁵ Música da banda mineira Lupe de Lupe.

⁶ Fabiane Maria de Jesus foi linchada no bairro de Morrinhos, no Guarujá (2014), após um boato, espalhado em um grupo do Facebook, de que estava sequestrando crianças da região para praticar magia. Ela chegou a ser

A primeira pedra é aquela que dispara as demais. Ela certifica a queda do verniz que mantinha o gesto de ataque reprimido por pensamentos superegoicos como “não posso”, “não devo”, “pode haver consequências”. Uma vez dissolvida, esta fina camada de impedimento, frágil já em sua estruturação, enseja a multiplicação de violências anônimas, mas não sem agentes. Agora são pedras, no plural, disparadas sucessiva e coletivamente, até que alguém, que represente ou não a lei institucional, intervenha colocando freio no que parecia irrefreável. O “breque”, porém, nem sempre é suficiente para estancar as agressões, difusas e impulsionadas por uma correnteza de afetos que costumam ficar represados para que seja possível a convivência em sociedade. A ofensiva, uma vez iniciada, dificilmente pode ser contida ou controlada – constitui-se a massa. No melhor (ou menos trágico) dos cenários, a primeira pedra nem é atirada. **O que, então, impulsiona este ataque inaugural?**

O linchamento, mobilizado por motivações distintas e realizado sob formas diversas, vem “constituindo uma peculiar e crescente **forma de violência coletiva**” (Martins, 2019, p.45, ênfase minha) no Brasil. Desconcertante por sua impetuosidade, trata-se de uma **ação disparada por uma incitação**, que encontra correspondência psíquica em afetos como raiva, revolta, medo e ódio. **Esta violência coletiva e anônima** se concretiza sob a assinatura de uma massa sem nome.

Como veremos abaixo, ao lado de definições heterogêneas e concorrentes a respeito do que alavanca o movimento de grupos linchadores⁷, estudiosos do assunto nas Ciências Sociais convergem em definir que o linchamento⁸ é uma ação ilegal, coletiva e impulsiva, mobilizada

socorrida com vida por bombeiros e policiais, mas morreu no hospital. O assassinato de Fabiane gerou grande comoção quanto à inocência dela e é lembrado pela imprensa e por pesquisas acadêmicas como uma mostra do horror do linchamento e de sua desconcertante recorrência no Brasil.

⁷ Para o sociólogo José de Souza Martins (2019), a ação de linchadores não pode ser confundida com a ação dos chamados justiceiros, por ele considerada uma prática de vigilantismo. Mudam os motivos, o modo de organização (alguns justiceiros são patrocinados por terceiros) e a maneira como a ação violenta é cometida. “Pode-se dizer que os assassinatos praticados por justiceiros são ‘crimes privados’, enquanto os linchamentos são, ostensivamente, ‘crimes públicos’” (p.104).

⁸ Apesar de seu caráter punitivo, ameaçador e incitador, os **linchamentos virtuais**, referentes às práticas de perseguição e difamação no ambiente da internet ou virtual, não são considerados por esta tese como o equivalente digital dos linchamentos. Considero que são bastante diferentes o engajamento da massa acusadora (no virtual, ela é mais capilarizada e anônima); a motivação (muitas vezes a ofensa está associada a uma crítica dirigida ao alvo); a repercussão da acusação (o esquecimento ou o tempo podem estancar a perseguição virtual); a possibilidade de defesa (no ambiente virtual, a vítima tem alguma voz) e a intenção de ferir fisicamente ou matar (geralmente impronunciada no virtual). De fato, há em comum o discurso carregado de agressividade e desqualificação das pessoas que são alvos, e supomos que alguns pontos investigados nesta pesquisa possam contribuir para analisar, de forma crítica, o impacto e a repercussão físicos de agressões online e notícias mentirosas que são emitidas sob o falso rótulo da “liberdade de expressão”. Explicitadas as diferenças, uma pesquisa futura poderá investigar se a incitação ao linchamento físico pode partir do ambiente online.

exclusivamente por intenção de violenta punição ou castigo, expressa por meio de gritos de incitação, da posse de objetos letais e da exposição do corpo linchado. As vítimas são pessoas acusadas de um crime, independentemente se foi cometido ou não. Podem ser vítimas, também, pessoas “identificadas com movimentos ou estigmas de ordem política e racial” – uma informação trazida por Benevides (1982, p. 96) que interessa a esta pesquisa.

Os “alvos” são estabelecidos, portanto, quando a eles é atribuído um crime ou neles é projetado um valor extremamente negativo que, no imaginário punitivo dos linchadores, justificaria a ação violenta. O “juízo” da massa é definitivo e reescreve os procedimentos oficiais da Justiça, comenta o sociólogo José de Souza Martins:

Na superfície, os linchamentos se baseiam em julgamentos frequentemente súbitos, carregados da emoção do ódio ou do medo. São ações em que os acusadores, quase sempre anônimos, se sentem dispensados da necessidade de apresentação de provas que fundamentem suas suspeitas, em que a vítima não tem nem tempo nem oportunidade de provar sua inocência, mesmo que inocente seja. Trata-se de julgamentos sem a participação de um terceiro, isento e neutro, o juiz, que julga segundo critérios objetivos e impessoais, segundo a razão e não segundo a paixão. Sobretudo, trata-se de julgamento sem possibilidade de apelação (Martins, 2019, p.71).

Linchamentos inscrevem-se, justamente, no espaço da desconsideração do direito à defesa. Constata-se que tanto condenados juridicamente quanto pessoas que aguardam julgamento, ou aquelas que são inocentes, podem compartilhar o mesmo destino violento, decidido por uma massa que aglutina súbita e irrefletidamente as funções de acusador, juiz e executor. Trata-se de um acontecimento brutal profundamente aderido à cultura brasileira, como escutamos na música “Homem na Estrada”, de Mano Brown (1993) e do grupo Racionais MC’s:

Mas bem antes da ressaca ele foi julgado
arrastado pela rua o pobre do elemento
um inevitável linchamento, imaginem só
ele ficou bem feio, não tiveram dó.

Linchamento é crueldade desnuda, anônima, realizada “a céu aberto”. Situação também refletida na letra da música “Desordem” (Britto; Fromer; Gavin, 1987), da banda Titãs:

Começa então o linchamento
Não sei se tudo vai arder

Como algum líquido inflamável
 O que mais pode acontecer
 Num país pobre e miserável?

Os estudos sobre os linchamentos no Brasil são conduzidos, especialmente, por pensadores das Ciências Humanas (sociólogos, antropólogos, historiadores, operadores do direito, cientistas políticos, psicólogos)⁹. Neles, observam-se diferentes interpretações sobre as causas que levam ao ato e sobre as populações que os praticam. Tendo em vista a diversidade disciplinar e a pluralidade de ângulos teórico-descritivos em cada um dos campos, são esperadas divergências, e não convergências, de abordagens e resultados.

As obras dos autores dedicados ao tema informam sobre características socioeconômicas e culturais presentes nos locais onde houve linchamentos, além de oferecer análises qualitativas de estatísticas que contabilizam tipos de ocorrência, extensão, quantidade, as idades das vítimas e o tipo de cobertura da imprensa. O interesse que move este trabalho recolhe tais informações, que serão apresentadas mais adiante, mas toma direção reflexiva e discursiva diferente, na medida em que visa trabalhar noções e conceitos psicanalíticos capazes de enfatizar o linchamento como acontecimento humano.

B. Da inquietação ao problema de pesquisa

Partindo da experiência narrada no começo deste trabalho – a cobertura do linchamento de Fabiane de Jesus, no Guarujá (SP), em 2014 –, percebi que os linchamentos eram acontecimentos frequentes e até esperados em nossa cultura, mas a comoção pública e da imprensa pareciam estar associadas à inocência da vítima. Emergiam, então, a ideia de “não merecimento”, conectada ao fato de a pessoa ferida/assassinada não ter cometido um crime e ter sido linchada mesmo assim, e a ideia de “merecimento”, ligada às vítimas que tinham cometido algum crime. A primeira epígrafe desta Introdução, extraída de um comentário publicado na internet, ilustra o argumento. A ilustração pode vir também do ditado popular “bandido bom é bandido morto”, aprovado por 57% da população brasileira, como indica

⁹ Na Sociologia, destaco as pesquisas de Martins (2019), Natal (2013, 2015), Adorno e Pasinato (2007), Singer (2003), Sinhoretto (2001), Benevides (1981, 1982, 1983), Benevides e Ferreira (1983); na Psicologia, Souza (1999) e Menandro e Souza (1991, 2002); na Antropologia, Almeida (1992) e Zaluar (1999); na História, Machado (1987); na ciência política, Pinheiro (1984); no Direito, Bittar (2008) e Freitas (2017), entre outros. Importante destacar que, na Psicanálise, temos trabalhos de Paulo Cesar Endo (2009, 2022) sobre o tema e que é discutido com mais detalhes em momento oportuno, justamente pela especificidade psicanalítica.

pesquisa realizada, em 2016, pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública em parceria com o Instituto Datafolha.

Chamou a atenção ainda a presença de linguagem desumanizadora na referência às pessoas que se tornaram vítimas de linchamento: “bruxa”, “cachorra”, “monstro”, “peste” e demais nomes que separam os humanos de outros seres e de coisas. A desumanização é recurso conhecido na história humana, utilizada sobretudo para desqualificar o valor de uma vida até torná-la socialmente eliminável – quem lamenta a morte de alguém que não é reconhecido como semelhante? A desumanização aparece discursiva e fisicamente, nas formas como os corpos das vítimas de linchamento são feridos, mutilados e assassinados, em uma ritualização¹⁰ que assinala a crueldade do ato.

Todas essas inquietações foram se transformando em perguntas. **Se o linchamento é a condenação extraoficial a quem cometeu um crime, por que essa resposta é também dada na forma de um crime, e um crime que não é excepcional no Brasil?** Adultos, mas também crianças, adolescentes e idosos compõem a massa que se reúne no linchamento, e muitos deles estão ali sem ter qualquer relação com a vítima ou com o crime que é alardeado como motivo para o ato desatinado e cruel. **O que faz com que a incitação ao linchamento ganhe a adesão dessas pessoas?** E, se o que está no centro do acontecimento é punir, por que esta punição é coletiva, envolta em ritualização que conduz à intensa degradação do corpo da vítima, realizada diante dos olhos de todos, à luz do dia, de modo explícito e continuado mesmo após a chegada de policiais? Em outras palavras, como pode ser que a massa adquira força de autoridade, a ponto de não interromper o linchamento quando diante do poder instituído?

Estes questionamentos iniciaram o percurso de construção do problema de pesquisa deste estudo, delineado a partir de alguns pontos. É fundamental destacar que a Justiça é o poder oficial de punição de crimes e que cabe a ela cumprir e executar determinações legais do Código Penal.

No Brasil, a pena de morte foi abolida em 1889, e a Constituição Federal de 1988 a introduz somente para casos de guerra externa. O país é signatário de tratados internacionais que contemplam a igualdade entre os homens e que exigem o comprometimento com os Direitos Humanos. Como se vê, a legislação brasileira repudia, portanto, o racismo. A despeito destas diretrizes legais, linchamentos continuam ocorrendo. Isso posto, o problema que pode

¹⁰ Não se trata de uma morte rápida. Martins (2019) considera que existe um “protocolo de linchamento”, composto de etapas e de ações, em relação a como o corpo da pessoa linchada é atingido.

ser colocado é o seguinte: se a pena de morte é ilegal no Brasil, **quais afetos são mobilizados na adesão à incitação ao linchamento?**

Convém lembrar que linchamentos são executados por uma massa anônima constituída pela reunião de pessoas, envolvidas ou não com a vítima, que investem em uma punição violenta. Há aí uma questão-raiz, que se desdobra em outras:

- a) O que há entre a incitação e a adesão a um linchamento?
- b) O que comanda o agrupamento de linchadores e a coesão do grupo em uma ação violenta? Em outras palavras,
- c) Quais são os arranjos libidinais que viabilizam uma ação de extrema agressividade?

Sob outro ângulo, deve-se considerar as pessoas que são alvos dos linchamentos, um ataque violento e desumanizante. As vítimas formam uma classe caracterizada pelo tipo de “outro” em que podem ser alocadas, reunidas. O que essas pessoas representam para a massa linchadora?

Este trabalho, que foi motivado pelo impacto de crimes coletivos impiedosos, destaca aspectos humanos implicados nestes acontecimentos e reflete sobre fatores psíquicos despertados por um comando – a incitação ao linchamento.

Antes, porém, de me ater ao meu objetivo maior, parece-me relevante voltar os olhos para as discussões realizadas por sociólogos, antropólogos e mesmo alguns psicólogos brasileiros, já que nesses espaços disciplinares os linchamentos foram tomados como uma questão temática digna de produção bibliográfica. Recorro, para isso, ao trabalho da socióloga Helena Singer (2003), que traça um panorama comentado das produções intelectuais brasileiras sobre os linchamentos. Ela as organiza em torno de quatro parâmetros interpretativos: *cidadania, direitos humanos, estrutura político-econômica* ou *representações sociais*. Passemos, então, à historicização dos estudos a respeito dos linchamentos no Brasil.

C. Panorama de linchamentos no Brasil

Segundo Singer, a inauguração de pesquisas sistemáticas sobre linchamentos ocorreu em 1979, no CEDEC (Centro de Estudos de Cultura Contemporânea), em São Paulo. Segundo ela, os linchamentos fizeram parte de análises em que o objeto primário de estudo eram os movimentos sociais e a violência – tema que se tornaria preocupação nacional nos anos 80,

especialmente após a reabertura democrática, por meio da qual vinham à tona denúncias de tortura, morte e desaparecimento de opositores à ditadura militar. O tema da violência foi impulsionado nos anos 90 com o destaque jornalístico dado a eventos de criminalidade no país e ao surgimento do crime organizado.

Neste enquadre, as primeiras interpretações, como a do cientista político José Álvaro Moisés (1982) em sua pesquisa sobre os “quebra-quebras em São Paulo”, são tomadas como exemplares do **parâmetro de cidadania**, já que relacionam o ato de linchar com a reação da população frente à marginalização/supressão de direitos e da impunidade de criminosos poderosos no contexto da demanda por participação política no período da redemocratização do país.

Neste mesmo tempo, os trabalhos das sociólogas Maria Victoria Benevides¹¹ e Rosa Maria Fischer Ferreira compartilham a ideia de que a população mais marginalizada é “duplamente atingida pela violência urbana porque vive em condições precárias de subsistência e fica acuada entre a violência da polícia e a violência dos delinquentes” (Singer, 2003, p.38-40). Os linchamentos, então, ilustram, na avaliação das sociólogas destacada por Singer, **formas não organizadas de manifestação popular**, como **expressão da insatisfação** de pessoas desprovidas do direito à segurança – direito negado “por um sistema policial e judiciário corrupto, ineficiente e violento” (Singer, 2003, p.40). Estudo de Sérgio Adorno e Fischer (1987) vem na mesma direção. Os autores destacam o desenho das políticas penais que tendiam a colocar acento na garantia de manutenção da ordem e na vigilância, reforçando, desse modo, a relevância de estratégias de coerção.

Nas análises sociopolíticas acima mencionadas, os linchamentos são lidos como ocorrências que reclamam investimento institucional em favor de cidadania. Mas Singer destaca, porém, que, para alguns pesquisadores, o ato de linchar era visto, em ocasiões específicas, como ato cidadão em si mesmo, “uma afirmação de dignidade” (Singer, 2003, p.41). A ideia, neste caso, é a de justiça popular. É o caso da historiadora Maria Helena Machado, por exemplo, que analisou, em 1987, os homicídios de senhores, feitores e capatazes cometidos por pessoas escravizadas de lavouras paulistas e os situou no espaço das ações de resistência à escravização¹², lembrando que, sob tais circunstâncias, o escravizado era

¹¹ É da socióloga Maria Victoria Benevides (1981) o primeiro estudo sistemático feito sobre linchamentos no Brasil, identifica Singer (2003).

¹² Considerando a resistência em um contexto colonialista, racista e violento, recomendo a contundente análise da filósofa Elsa Dorlin em seu livro *Autodefesa: uma filosofia da violência* (Ubu, 2020). Nele, a autora aborda a supressão de direitos das populações minorizadas, de tal forma que há uma deslegitimação de seu direito de se defender diante de um ataque.

totalmente destituído de direitos. Em outra pesquisa, de 1992, o antropólogo Alfredo Wagner de Almeida focalizou o linchamento de pistoleiros por trabalhadores rurais em ambientes de conflitos de terras nos anos 80. Ele parte da noção de Barrington Moore Jr. (1978) sobre a injustiça como fonte de movimentos de revolta como forma de reafirmar a dignidade e conclui que o ato foi retaliação e reparação frente ao que os camponeses consideravam injusto.

Ainda segundo Singer, sob o **parâmetro dos direitos humanos** está a primeira pesquisa do antropólogo Almeida (1991) acerca do tema do linchamento; desta vez, sobre jovens, de 13 a 18 anos, das periferias da Bahia, do Pará e de Rondônia, que foram mortos ao serem apontados como responsáveis por algum crime. Na leitura da socióloga Singer, a expressão “violência no campo”, que designava a reação dos proprietários de terra às organizações de camponeses, foi referencial para Almeida naquele momento.

Neste parâmetro, o linchamento seria índice de violação dos direitos humanos, referível ao artigo III da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948), que estabelece que “Toda pessoa tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal”, e, também, ao artigo V: “Ninguém será submetido à tortura nem a penas ou tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes”.

De acordo com Singer, os dois autores mais representativos do enquadramento dos linchamentos neste parâmetro foram o cientista político Paulo Sérgio Pinheiro e o jurista Hélio Bicudo, ambos decididamente voltados para a violência do Estado. Partindo de Sérgio Adorno (1993), Singer escreve:

Em geral, eles [*os autores*] invocam a não observância, pelos agentes encarregados de manter a ordem pública, dos princípios consagrados na lei destinados à proteção dos direitos humanos como a responsável pela situação de tensão permanente a que se vê relegado o sistema de justiça criminal (Singer, 2003, p.45).

Os trabalhos de Pinheiro estiveram voltados para os tempos da repressão política de cidadãos, especialmente aqueles das classes operárias, e foram referência teórica para a discussão sociopolítica que este autor faz dos linchamentos, com atenção à interferência de agentes do Estado nestes fatos – “o delegado que incita a população ao linchamento, os policiais que presenciam o ato e não o impedem, os promotores que não denunciam, os juízes que não condenam” (Singer, 2003, p.47). Singer destaca o valor de Pinheiro tratar, ainda, da questão da estigmatização de pessoas, já à margem da sociedade e associadas à delinquência, sobretudo aquelas desempregadas e sem direito à educação. O estigma tinha origem, segundo o autor, nas instituições criadas para conter e reprimir o crime. “Esta população é duplamente vitimada pela

violência policial e pelos crimes comuns, que a afetam mais do que a qualquer outro segmento social” (Singer, 2003, p.46).

Ainda de acordo com a socióloga, o jurista Hélio Bicudo, que era atuante na defesa dos direitos humanos, foi referência para os estudos sobre violência e criminalidade. Sua investigação sobre justiceiros e grupos de extermínio tem amplo reconhecimento. Os, linchamentos, objeto secundário em sua pesquisa, não deixaram de ser mencionados, aponta Singer.

Já os trabalhos do sociólogo José de Souza Martins, mencionados anteriormente nesta pesquisa, são situados dentro do **parâmetro da estrutura político-econômica**. Partindo de análises sistemáticas¹³ da questão agrária e dos efeitos da expropriação das terras sobre as populações que ali estavam assentadas, este autor põe em tensão os conceitos de legalidade e legitimidade. Segundo Martins, não há coincidência entre a “ordem legal” e sua interpretação.

Sob o **parâmetro das representações sociais** estão localizados os trabalhos dos psicólogos Lídio de Souza (1986, 1991, 1995) e Paulo Rogério Menandro (1991), da antropóloga Alba Zaluar (1983, 1999) e da cientista social Jacqueline Sinhoretto (2001). Dentre estes autores, Souza merece ênfase, na medida em que tem diversos trabalhos dedicados ao tema do linchamento, incluindo o mestrado (1986) e o doutorado (1995), assim como o livro em coautoria com Menandro (1991). Nele, os autores analisam mais de 500 casos e, a partir deles, constroem um modelo explicativo que contempla fatores estruturais e motivacionais.

O doutorado de Souza é estudo de caso, realizado *in loco*, de um linchamento ocorrido em 1990, em uma pequena cidade brasileira. O objetivo do autor foi aplicar o modelo explicativo proposto por ele e por Menandro, de modo a conduzir a análise a partir do conceito de “representação social de justiça” naquela comunidade.

A “representação social” seria norteadora do comportamento hostil das pessoas. O psicólogo concluiu que tanto operadores do direito quanto os moradores da cidade partilhavam a mesma representação social da justiça, como “olho por olho e dente por dente”. O descrédito da justiça formal e o linchamento estariam ancorados numa mesma representação compartilhada.

Zaluar (1983, 1999), embora não tenha realizado estudo com foco nos linchamentos, encontrou o tema ao estudar as representações sociais de justiça em um conjunto habitacional do Rio de Janeiro, segundo Singer. Os linchamentos que ocorreram ali emergiram de conflitos

¹³ O apanhado histórico realizado por Singer é anterior à publicação do livro que Martins (2019) dedica ao problema do linchamento e que é utilizado neste trabalho.

entre moradores, que valorizavam a ética do trabalho, e aqueles que eram apontados como pessoas que a desrespeitavam.

Já Sinhoretto, por sua vez, colocou foco sobre os valores associados à justiça e à violência em pós-linchamentos ocorridos em quatro comunidades. A autora realizou entrevistas de campo e incluiu, em sua análise, depoimentos armazenados em processos. Ela procurou discutir se o ato de linchar foi visto como “aceitável” naqueles locais. Seu interesse estava voltado “para os processos culturais que modelam a manifestação das emoções e da irracionalidade envolvidas na execução do linchamento”, como destaca Singer (2003, p.57).

A partir das categorizações de Singer, podemos situar nos parâmetros da representação social e da estrutura político-econômica a dissertação de mestrado da socióloga Ariadne Natal¹⁴ (2013). Nele, a pesquisadora examina os linchamentos ocorridos na Região Metropolitana de São Paulo entre 1980 e 2009 para descobrir as relações entre esses atos e as transformações econômicas, políticas, urbanísticas, sociais e criminais neste local. A autora conclui que há um diálogo dos linchamentos com o seu tempo, “eles fazem parte de uma realidade e acionam um repertório que aponta quem são os extermináveis” (2013, p.166), já que **as vítimas não são aleatórias** e coincidem com perfil dos **alvos da violência** policial e dos homicídios. Para se ter uma ideia da atualidade da análise de Natal, segundo o boletim “Pele Alvo: Mortes Que Revelam Um Padrão” (2024), produzido pela Rede de Observatórios da Segurança¹⁵, pelo menos sete pessoas negras foram mortas pela polícia a cada dia em nove estados brasileiros no ano de 2023.

Como podemos notar, há uma multiplicidade de interpretações dos linchamentos brasileiros, o que demonstra que estes não são um acontecimento redutível a uma causa ou outra. Da mesma forma, os parâmetros elencados podem concorrer entre si, como é o caso da *cidadania*, em que há uma demanda dos participantes dos linchamentos por existência e representação política, e o da violação de *direitos humanos*.

O panorama vasto revela, ainda, a complexidade do tema e suas inscrições no cenário geral dos conflitos sociais e da violência. Se a diversidade de interpretações não facilita um esboço universalizante ou estrutural dos motivos, ela também não fecha as portas para mais

¹⁴ Tanto a pesquisa de Sinhoretto quanto a de Singer e de Natal foram realizadas no âmbito do NEV (Núcleo de Estudos da Violência), da USP, que se dedica a analisar as violações dos direitos humanos ocorridas inclusive no período democrático. O NEV foi fundado em 1987 por Paulo Sérgio Pinheiro, Sérgio Adorno, Rosa Maria Fischer e outros professores da universidade.

¹⁵ De um total de 4.025 vítimas da letalidade da ação policial, 2.782 (87,8%) delas eram pessoas negras. A Rede de Observatórios da Segurança utilizou a LAI (Lei de Acesso à Informação) para obter os dados junto às Secretarias de Segurança Pública e órgãos dedicados dos estados de Amazonas, Bahia, Ceará, Maranhão, Pará, Pernambuco, Piauí, Rio de Janeiro e São Paulo.

investigações, especialmente aquelas que concernem ao engajamento dos linchadores na incitação a um ato notadamente criminoso. É nesta abertura que esta tese pretende se inserir, informada pela teoria psicanalítica. Como primeiro movimento, proponho a *disposição inconsciente* como elemento comum nos linchamentos que podem ser interpretados pelos parâmetros de direitos humanos, estrutura político-econômica e representações sociais.

Para justificar a inclusão desta “chave de leitura” sediada na Psicanálise e, portanto, com origem diferente das Ciências Sociais, é preciso situar que o funcionamento inconsciente, proposto por Freud (1895, 1900), é uma marca fundamental e distintiva do campo psicanalítico, na medida em que a discussão deixa a intencionalidade e as propostas de relação causal entre crime e punição para abraçar outras possibilidades de interpretação dos linchamentos.

D. O desenho da pesquisa

Este trabalho nasceu da proposta de uma discussão teórica, de natureza explicativa, sobre os processos psíquicos existentes na prática do linchamento no Brasil. Visa a uma análise da estrutura e dos mecanismos psíquicos presentes nestes acontecimentos impactantes, que levam à eliminação da vida de alguém sob o pretexto de “fazer justiça”. A estrutura coletiva que marca o linchamento é caracterizada pelo anonimato e pelos laços de identificação; a massa que lincha se apresenta como coesa, de modo a criar uma espécie de unidade impessoal. A ênfase colocada na estrutura que envolve o movimento da adesão à incitação ao linchamento circunscreve a direção do trabalho.

O ponto de partida foi um levantamento bibliográfico qualitativo sobre a constituição e caracterização das pesquisas sobre linchamentos no Brasil, concentradas especialmente nas Ciências Sociais, de forma a situar a proposta psicanalítica de análise do problema. Dos estudos realizados recortei dois segmentos de caracterização: os aspectos que concernem massa, sugestão e pertencimento, onde situei as perguntas sobre a incitação; e aqueles que assinalam o tratamento da alteridade, de onde partiram as análises sobre a adesão à incitação. Dentre as pesquisas levantadas, destaco os estudos realizados por Martins (2019), Singer (2003) e Oliveira (2012) quanto à vastidão de dados e ao detalhamento de suas análises.

Após este primeiro levantamento, passei, então, à identificação e análise dos elementos que compõem a narrativa que dá consistência aos linchamentos, com ênfase nos processos de desumanização envolvidos na incitação ao ato. Utilizo operadores conceituais da Psicanálise, como o narcisismo das pequenas diferenças, o ódio, a agressividade, a formação de massas e

os processos de identificação. Para este propósito, parto do arcabouço teórico-conceitual de Freud e Lacan, que concernem ao inconsciente e às relações em sociedade. São alicerce desta pesquisa as obras “Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte”, “O tabu da virgindade”, “Psicologia das massas e análise do Eu”; “O mal-estar na cultura”; e “Compêndio de Psicanálise”, de Freud; e “A agressividade em psicanálise”; “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”; A instância da letra no inconsciente, ou a razão desde Freud; e Seminário 1: As formações do inconsciente, de Lacan. Os procedimentos visaram responder a três objetivos específicos deste trabalho: (1) *Identificar e analisar repetições nas alteridades que compõem a maior parte das vítimas de linchamentos*; e (2) *Identificar os afetos presentes nas composições das massas linchadoras e (3) Caracterizar a presença da desumanização, via linguagem, dos alvos dos linchamentos*.

Dividi a análise discursiva em dois momentos: o primeiro, focado na incitação que encontra adesão no linchamento, visou o objetivo específico (4), *de investigar o valor do significante-mestre “bandido” no Brasil frente ao ditado “bandido bom é bandido morto”*. Tomei de Lacan o conceito de “significante-mestre”, conforme trabalhado por Hook (2019).

O segundo momento, em atendimento ao objetivo específico (5), *foi o de analisar a crueldade que sela a violência física praticada contra a vítima ainda sob os pressupostos psicanalíticos, com especial acento ao problema da alteridade*.

Sugiro que a desumanização da vítima seja elemento fundamental para o cultivo de um enlace mortífero que conduz ao linchamento. Fatores capazes de agenciar a desumanização dos alvos linchados, pela via da linguagem, ganham relevo. Desumanização, esta, que incide sobre uma alteridade ameaçadora que sistematicamente é reafirmada na separação explícita entre “nós” e “eles”, na suspensão das diferenças que compõem a vida em sociedade.

Não se deixa de reconhecer aqui a sólida literatura sobre linchamentos produzida no campo das Ciências Sociais, onde são encontradas análises críticas e rigorosas sobre os aspectos da dimensão social, as relações com a Justiça e com a lei. Esta pesquisa, porém, ao focar nas disposições do inconsciente, traz à luz a problemática da desumanização do outro.

Este trabalho compreende que a reação punitiva de eliminação adotada – com extrema violência – é direcionada pela consideração de haver “alteridades específicas” envolvidas em linchamentos. No Brasil, o racismo, especialmente o antinegro, participa como componente fundamental para a descarga de violência. Desta forma, são essenciais as contribuições de autoras e autores cujas obras traçam um panorama crítico da recorrente desumanização da população negra, como Nogueira (2021), Gonzalez (1982), Santos Souza (2021), Kilomba (2019), Smith (2020), Wilkerson (2021) e Hook (2019).

Tendo em vista a proposta de realçar a *disposição inconsciente* que se manifesta na violência dos linchamentos, argumento, nos capítulos a seguir, que há uma construção psíquica e discursiva que prepara a adesão à incitação. É também o que abastece a crueldade presente na ritualização registrada no linchamento. Tal construção é erguida sobre o medo e o ódio compartilhados pelas pessoas que compõem a massa linchadora. Esses afetos são manifestados em pronunciamentos de ofensas na incitação. Regem uma orquestra hostil e explosiva de brutalidades direcionadas a uma alteridade que é desprovida de qualquer perspectiva de semelhança. Uma vez preparadas as condições de desumanização da pessoa que é linchada, a culpa, a vergonha e a censura que poderiam perturbar o ato de linchar são diluídas, ou mesmo, apaziguadas socialmente.

Desta forma, acredito que este trabalho possa dialogar com os estudos existentes sobre linchamentos no Brasil, já que aponta para uma estrutura conflituosa primordial, de ordem psíquica, que é “acordada” por fatores raciais, econômicos e sociais. Sobre essa estrutura, os linchamentos emergem como uma “resposta”, forjada na violência e na crueldade, a demandas que expressam aguda insatisfação, mal-estar e intolerância no convívio social.

Como aqui se reflete sobre os fatores psíquicos que participam da prática do linchamento, questiono sobre o que leva pessoas comuns a interromperem suas rotinas e participarem de uma modalidade punitiva que jamais é impessoal ou fortuita. Pois o linchamento implica, em quem lincha, um investimento libidinal que só encontra destino porque há um “objeto” – um corpo sem nome, sem singularidade – sobre o qual depositar os afetos de medo e ódio. O termo objeto, não à toa, indica que quem está do outro lado (o linchado) é deposto da condição de sujeito e excluído das relações de semelhança. Por isso situo a desumanização como instrumental na construção do *outro* como *exterminável*.

Argumento que a incitação é fundamental para o enlaçamento na ação de linchar: são palavras de ordem que a precedem, e elas verbalizam a depreciação do alvo. Não é de pouca importância a afirmação de Foucault (2001) de que um discurso tem o poder de decidir pela vida ou pela morte. A discursividade referida aqui é desqualificadora especialmente pela presença expressiva do ódio ao outro. Só que este afeto não admite que o outro esteja fora do alcance; ele precisa ser *objeto* do ódio, ter um lugar de destinatário na economia psíquica de quem lincha. Cito Lacan:

[...] o ódio não se satisfaz com o desaparecimento do adversário. Se o amor aspira ao desenvolvimento do ser do outro, o ódio quer o contrário, seja seu rebaixamento, seja a sua desorientação, o seu desvio, o seu delírio, sua

negação detalhada, sua subversão. É nesse sentido que o ódio, como o amor, é uma carreira sem limite (Lacan, 1953-1954, p.326).

Lacan expõe aqui que a aniquilação do objeto odiado não vem sem uma cota da destruição de si. Uma afirmação como a dele oferece ainda mais suporte ao argumento que faço de que o “alvo” linchado reflete o que a massa linchadora se recusa a reconhecer, que é justamente a humanidade como condição de semelhança.

A reflexão sobre desumanização da vítima contempla também as experiências de esvaziamento do sujeito relatadas pelo sobrevivente do Holocausto Primo Levi (1988) em seu livro de memórias “É isto um homem?”, e pela escritora Scholastique Mukasonga (2018), refugiada do genocídio em Ruanda, na publicação “Baratas”. A desumanização do outro, ainda que envolva circunstâncias particulares, comporta o não reconhecimento da alteridade. É o que vemos nestes pungentes depoimentos de Mukasonga e Levi:

Eles nos chamavam de inyenzi, as baratas. A partir de então, em Nyamata, seríamos todos baratas. Eu era uma inyenzi (Mukasonga, 2018, p.28).

Então, o militar disse e toda a aldeia escutou: “Bom, já que ele quer ir com o pai, leve-o também. Afinal de contas, é um filho de inyenzi, uma pequena serpente, uma pequena barata”. Os soldados jogaram Tito e seu filho no caminhão, e nunca mais os vimos (Mukasonga, 2018, p.28).

Ai de quem sonha! O instante no qual, ao despertar, retomamos consciência da realidade, é como uma pontada dolorosa. Isso, porém, raras vezes nos acontece, e os nossos sonhos não duram. Somos apenas uns animais cansados (Levi, 1988, p.43).

Logo vê-se que a desumanização é um processo que se ancora na assimilação do outro como uma ameaça tão comprometedora que precisa ser extirpada e, sua semelhança humana, destituída. Mas não só: o outro deve ser convertido à diferença da animalidade, da monstruosidade e da bestialidade, pois o ameaçado – e a sociedade – não podem se reconhecer no ameaçador. A desumanização é, portanto, uma estrutura na qual o outro desumanizado é contingente – uma contingência inscrita nos grupos historicamente subalternizados de uma sociedade. Nos dois depoimentos acima estão em cena a contingência dos judeus, o outro não reconhecido em sua semelhança pelos seguidores de Hitler, e dos tutsis, não reconhecidos pelos hutus que os massacraram.

E. Estrutura da tese

Esta tese foi estruturada em cinco capítulos, além da *Introdução*.

Nesta *Introdução*, apresentei uma cena de linchamento ocorrido em 2014, no Brasil, para colocar em relevo a ritualização violenta que há nesta prática e situei os questionamentos e desconcertos que deram origem à pesquisa. O panorama de linchamentos registrados no país demonstra a recorrência deles e as diferentes interpretações oferecidas por autores das Ciências Sociais. Finalizo esta parte com o desenho da pesquisa, o referencial teórico utilizado na tese e a estruturação dos capítulos.

No Capítulo 1, **Em direção a uma leitura psicanalítica**, situo o distanciamento teórico e metodológico que esta tese toma dos trabalhos realizados nas Ciências Sociais, sobretudo ao demarcar os problemas de interesse psicanalítico que se apresentam em uma manifestação social que é caracterizada pela violência da tortura, da mutilação e da morte. Em oposição à ideia de irracionalidade nos linchamentos, situo a ordenação do inconsciente que rege os seres humanos e as disposições inconscientes que se manifestam ao linchar uma pessoa.

No Capítulo 2, intitulado **A constituição da massa no linchamento**, trago a primazia da identificação, conceituada por Freud, na composição da massa que se dispõe a linchar. Neste agrupamento, os afetos do medo e do ódio são fundamentais para a construção de uma justificativa defensiva para o ataque que ocorre no linchamento.

No Capítulo 3, **A alteridade no linchamento**, apresento a noção de alteridade na Psicanálise. O conceito freudiano de “narcisismo das pequenas diferenças” é fundamental para identificar as relações de hostilidade com o outro, seja no âmbito subjetivo ou nos grupos. O ódio e o medo na relação com esse outro pavimentam a construção de um outro que é *exterminável*. Tendo em vista que, no Brasil, a população negra é colocada neste lugar de outro exterminável, apresento as relações entre o racismo antinegro e a composição das relações de alteridade no país.

No Capítulo 4, **“Bandido bom é bandido morto”**: sobre o **significante mestre e seus efeitos**, utilizo a noção lacaniana de “significante mestre”, mobilizada pelo psicanalista Derek Hook (2019), para situar as significações de *bandido* no Brasil frente ao bordão “bandido bom é bandido morto”. Analiso a paralisia no deslizamento do significante e a irrefletida sinonímia criada entre “bandido” e “bandido morto”.

No Capítulo 5, **O outro desumanizado**, situo a desumanização do outro por meio de autores de diferentes campos e analiso sua manifestação nos linchamentos por meio da linguagem e da crueldade.

Por fim, encerro com as **Considerações Finais**, onde recupero os argumentos que marcam esta tese, demarco suas limitações e anuncio caminhos que podem ser explorados futuramente.

1 EM DIREÇÃO A UMA LEITURA PSICANALÍTICA

A primeira voz, a que acordou a coragem de todos, tornou-se um grito (Evaristo, 2015).

Trata-se de, pela empatia, tentar não estigmatizar nosso semelhante com um diagnóstico que logo o situe como outro, afastando-o de nós, e sim compreender o que, nele, nos parece realmente estranho (Calligaris, 2022).

1.1 A suposta irracionalidade do linchamento

Conforme vimos na Introdução, a socióloga Helena Singer (2003) situou e organizou as diferentes interpretações dos linchamentos realizados no Brasil. O intuito dela foi analisar os discursos¹⁶ que compunham, a partir da década de 1980, a opinião pública brasileira sobre o tema da violência, com o termômetro direcionado também para as percepções sobre punições e direitos humanos. Nas narrativas apresentadas não há consenso, mas chama a atenção que ela tenha encontrado, tanto entre os operadores do direito (delegados, advogados, promotores, procuradores e juízes) como entre os analistas (psicólogos, cientistas políticos, jornalistas, juristas, sociólogos e antropólogos), uma reverberação de ideais do Iluminismo para qualificar o ato de linchar. Nota-se a presença de afirmações sobre *irracionalidade*:

Apesar das divergências, o debate raramente desafina a harmonia Iluminista, porque o tom dominante é o da reivindicação do posto de interlocutor da razão, mantendo as mesmas qualificações de “irracionalidade”, “barbárie”, manifestação “autoritária” ou “conservadora” para o linchamento (Singer, 2003, p.30).

Neste sentido, o ato do linchamento é lido no debate público como expressão de uma oposição à civilização, à consciência e à racionalidade. Pares de opostos como “bem/mal, razão/desrazão, progressista/conservador” (Singer, 2003, p.31) aparecem em muitos dos textos

¹⁶ Singer (2003) usa a perspectiva foucaultiana para conceituar e teorizar sobre os discursos.

analisados pela autora. Surpreendentemente, apelos à **civilização** e ao **mal** são utilizados por linchadores no ataque às vítimas para justificar a sentença violenta de morte¹⁷.

1.2 Uma “estrutura primitiva” latente

Alguns pesquisadores das Ciências Sociais argumentam que há uma construção primitiva, uma “representação” anterior à fúria que irrompe no coletivo. “Representação”, esta, ligada à ideia de que o ato de linchar é criminoso¹⁸. Dizer isto **não significa afirmar que haja premeditação**¹⁹ – o que surpreende nos linchamentos é precisamente sua irrupção abrupta e violenta.

O sociólogo José de Souza Martins (2019), que trago neste ponto do trabalho, compilou cerca de 60 anos de ocorrências de linchamento entre populações urbanas e rurais do país. Sua pesquisa, dedicada à apuração e à documentação analítica, baseou-se no noticiário jornalístico²⁰ e em três estudos de caso²¹.

Mais de um milhão de pessoas – inclusive crianças e adolescentes – participaram de algum linchamento no Brasil, e ele estima que o número chegue a um 1,5 milhão com os casos que ainda não tinham sido incorporados ao banco de dados. A numerosa e diversificada

¹⁷ Este ponto é desenvolvido com mais detalhe no capítulo 5, no qual recuso a qualificação de linchamentos como atos bárbaros e desumanos.

¹⁸ Quando o linchamento é registrado nos boletins de ocorrência da polícia, ele é indicado como correspondente aos crimes de lesão corporal e homicídio.

¹⁹ Ainda que esta exista nos casos em que há uma organização prévia da ação, como ocorreu no linchamento de dois jovens em Ribeirão Pires (SP), em 1982. Segundo Singer (2003 p.123-124), moradores do bairro Parque Aliança vinham pedindo, sem sucesso, reforço policial para lidar com a insegurança. Um grupo, armado com pedaços de paus, porretes, foices e revólveres, decidiu sair de madrugada “à caça de bandidos” e se deparou com dois jovens na rua, que foram perseguidos por serem “delinquentes”. “Brechó”, um jovem identificado como negro no boletim de ocorrência, foi o primeiro a ser assassinado, seguido por “Sapo”, registrado como adolescente branco. Depois de mortos, os dois foram acusados por uma moradora do bairro de roubo e tentativa de violência sexual. Posteriormente ela deu novo depoimento, dizendo que não tinha condições de identificar os agressores por causa do escuro e por ter bebido. Nunca houve comprovação de que os jovens tivessem antecedentes criminais.

²⁰ Martins chama a atenção para a dificuldade de obtenção de registros e estatísticas oficiais no Brasil, já que não existe a tipificação “linchamento” no Código Penal. Natal (2013), que também é pesquisadora do tema, destaca que ocorrências deste tipo geralmente são inseridas no sistema de justiça como homicídio, tentativa de homicídio ou lesão corporal. Há uma dificuldade extra: todas as mortes intencionais provocadas por uma terceira pessoa são nomeadas como homicídio doloso, sem distinção entre os casos de homicídio comum e os linchamentos. O levantamento de dados a partir do trabalho da imprensa é também o método usado em outros países, como nos EUA; entretanto, guardemos a ressalva de que prevalece a subnotificação. Os índices de linchamentos, portanto, devem ser ainda maiores, especialmente se considerarmos que, a exemplo de casos ocorridos na Bahia entre 1988 e 1995 (Singer, 2003), o número de casos noticiados na imprensa foi menor do que o número de ocorrências registradas pela polícia.

²¹ O sociólogo pôde estabelecer caracterizações internas a partir dos 2.028 casos analisados. Houve um total de 2.579 vítimas, sendo que 1.150 (44,6%) foram salvas, especialmente pela polícia, e outras 1.221 (47,3%) foram de fato capturadas pela violência – com a morte de 64% destas pessoas. Somente 8,1% das 2.579 vítimas conseguiram escapar por conta própria, o que indica a necessidade de um outro, externo ao linchamento, para a salvação.

participação em linchamentos, segundo o autor, atesta que estes não são fatos anômalos ou excepcionais, tendo se tornado um componente da realidade social no país. Esta contabilidade, acrescenta o autor, permite ler que **“o veto da censura da consciência social** ao justicamento praticado pela multidão foi aparentemente levantado” (Martins, 2019, p.12, ênfase minha). O linchamento funciona como uma abertura, autorização; onde havia constrangimento social impeditivo de práticas de violência contra o outro, passou a bastar uma ocorrência, numa determinada localidade, para que outras viessem a acontecer naquele lugar²².

São vários os casos em que um linchamento é seguido de outro ou em que a ocorrência de um linchamento predispõe a população local para outro, ainda que anos depois. [...] Basicamente um elo se rompe na cadeia de relações e de respeito que sustenta a legitimidade das instituições (Martins, 2019, p.51).

Na avaliação de Martins, **quando cai o veto da censura, emerge com força uma estrutura que é acordada no linchamento, trazendo à luz uma “ordenação”, baseada em um comando**, ao que manifestadamente se testemunha como uma violência desordenada. Escutemos o autor:

Embora tenham todas as características de ocorrência inesperada, súbita e irracional, as observações feitas nesta pesquisa evidenciam que há em sua manifestação **uma estrutura social que não é a mesma que regula e explica a estrutura social "normal"**. Há um ordenamento que lhe é dado em grande parte por seu **caráter ritual** e pelo **código de conduta** nele embutido. Há nesses episódios de comportamento coletivo o parêntese do que posso chamar de uma *sociedade fracional e temporária*, uma sociedade que emerge de dentro da sociedade regular, e dela diversa, na curta durabilidade de seus quase sempre poucos minutos, raramente mais do que meia hora (Martins, 2019, p.63, grifo do autor).

Para o sociólogo, a emergência desta “outra estrutura” advém de situações dramáticas que podem ser definidas como uma anomia²³, referíveis a momentos de desarranjo social em

²² Segundo o levantamento do pesquisador: “Ilhéus (Bahia), em agosto de 1980 e julho de 1986; Jequié (Bahia), em fevereiro e em março de 1987 e em março de 1988; Vila Velha (Espírito Santo), em maio de 1987 e julho de 1988; Maracanã (Pará), em novembro de 1977 e em maio de 1982; Paragominas (Pará), em julho de 1986 e em maio de 1987; Barrinha (São Paulo), em outubro de 1983 e fevereiro de 1984; Matão (São Paulo), em janeiro e novembro de 1979 e janeiro de 1986; Sorocaba (São Paulo), dois linchamentos no mesmo dia de janeiro de 1987; Sumaré (São Paulo), em junho de 1984 e março de 1988 etc. Basicamente um elo se rompe na cadeia de relações e de respeito que sustenta a legitimidade das instituições” (Martins, 2019, p.51).

²³ O estado de anomia é um conceito do sociólogo Émile Durkheim desenvolvido nas obras “Da Divisão Social do Trabalho” (1893) e “Suicídio” (1897). O professor de Direito Penal Eduardo Luiz Santos Cabette (2017, em linha) destaca a ausência (ou sensação de ausência) de regulamentação, de forma que “há uma imensa dificuldade em discernir, segundo regras sociais válidas e vigentes, o que é possível e o que não é, o que é justo e o que é injusto,

que não mais se consegue garantir condutas capazes de promover equilíbrio na vida compartilhada. A “justiça de rua” vem como uma resposta restauradora à “transgressão do limite do socialmente tolerável” (Martins, 2019, p.66), como um **reatamento, pela via da violência**, das relações sociais rompidas pelo suposto crime, que é tomado como pretexto para linchar. É uma sociabilidade provisória convicta de que “o castigo imposto ao transgressor constitui uma demonstração de força da sociedade (e não das pessoas que formam o grupo dos linchadores)” (p.67). Ele acrescenta que o linchamento seria

um tranquilizante apoiado na força comunitária que pode em nome de todos se erguer contra o indivíduo, a molécula da contratualidade que, no comportamento antissocial, desorganiza e perturba (Martins, 2019, p.67).

Resumidamente, na estrutura social destacada por Martins, podemos ler que há uma estrutura latente que irrompe na “explosão” manifesta que é o linchamento.

A reflexão do sociólogo sobre o tema e a linha argumentativa que desenvolve são originais e envolvem esforço teórico notável. Sua presença destacada nesta tese liga-se exatamente ao seu movimento de ir além de descrições dos acontecimentos e de levantamentos estatísticos, ainda que ele não despreze tais abordagens. Em seu trabalho, ele coloca em questão “algo que funciona embaixo” do social manifesto e o indica como determinante da irrupção do linchamento – uma estrutura encoberta, mas presente.

Para Martins, o linchamento, na sua súbita e caótica irrupção, irracional à primeira vista, acaba expondo a **emergência de uma outra cena**, uma expressão bem cara à Psicanálise. Ele procura sustentar seu ponto de vista afirmando que **aparece uma outra estrutura da sociedade; preexistente, mas adormecida**. Há, diríamos, desde Freud e Saussure²⁴, um **ausente presente** na irrupção do linchamento, algo de não sabido, mas com força de determinação – força esta nada interessada na conciliação de alteridades. Uma vez eclodido, vem o linchamento, que concretiza o ato destrutivo e radical do outro, entendido como as pessoas que tenham “agido contra valores e normas que sustentam o modo como as relações sociais estão estabelecidas e reconhecidas ou os tenham posto em risco” (Martins, 2019, p.72).

quais são as expectativas e as esperanças legítimas, quais são exageradas. Há uma sensação de ‘desregramento’ muito acentuada”. É o que vemos acontecer com frequência nos filmes de catástrofe.

²⁴ Ferdinand de Saussure, linguista e expoente do estruturalismo europeu, que inspirou Lacan em sua leitura dos textos e conceitos de Freud.

Na malha do texto de Martins, a palavra “irracional”, aplicada aos agressores, recebe uma conotação interessante e paradoxal, na medida em que pode ser articulada à “estrutura primitiva encoberta”. Por esta razão, entendo que o sociólogo oferece a oportunidade de deslocamento argumentativo para a reflexão que pretendo encaminhar nessa tese que, como anunciei anteriormente, tem a Psicanálise como motor de investigação.

Com este campo, afirmo que a sentença implacável e violenta dos linchadores, ainda que impulsiva e desenfreada – em explícito desacordo com a Justiça formal –, não se reduz à ideia de “irracional” como contrário de “racional”. Certamente há obturação da “razão” pela “paixão” que, na filosofia, é fonte de desatinos. Sabemos com Freud que os dualismos razão/desrazão, racional/irracional, ainda que levantem interrogações sobre o humano, são insuficientes para a apreensão da lógica que comanda a vida psíquica. A ação humana impulsiva, surpreendente, desconcertante ou inesperada, mais do que poder ser qualificada como “irracional”, é passível de explicação pela lógica do inconsciente – este aparelho psíquico introduzido por Freud em 1900.

Desde “A Interpretação dos Sonhos” (Freud, 1900) sabemos que conteúdos latentes, inconscientes, participam da vida psíquica e são determinantes de todas as vivências e acontecimentos humanos. Desta forma, discordo da afirmação de Martins (2019) sobre a irracionalidade nos linchamentos, considerando que há, anunciada pelo próprio pesquisador, uma estrutura primitiva que entretém algum tipo de arranjo com a esfera racional. Neste sentido, podemos dizer que o “irracional sociológico” carrega um quantum de racionalidade, que aparece mediante a queda da censura.

Partindo desta operação surge a possibilidade de levantar perguntas sobre aspectos psíquicos inconscientes que possam estar envolvidos nos linchamentos. Este passo, entretanto, não deve ser tomado como uma tentativa de extensão da reflexão sociológica deste acontecimento. Colocar o inconsciente freudiano em cena significa mais um corte do que uma tentativa de estabelecer uma montagem pacífica. O inconsciente tem uma lógica que em nada se aproxima da oposição entre racionalidade/irracionalidade. Este trabalho não ignora e nem despreza a reflexão sociológica sobre o tema do linchamento – aliás, destino um espaço importante aos trabalhos produzidos naquele campo. Ao mesmo tempo em que demarco minha diferença de leitura dos linchamentos, parto do destaque que o campo das Ciências Sociais conferiu à violência e à crueldade impressas nestas manifestações impactantes e enigmáticas, que fazem presença desconcertante na vida social.

De fato, os linchamentos nos levam a refletir sobre a emergência de um tipo de violência irreversível, cujo produto final é um assassinato. Enquanto acontecimento, eles iluminam a

brutalidade que é avalizada pela coletividade. É de especial interesse para esta tese o que os trabalhos de Martins e de outros autores, aqui incluídos, deixam “como pista”: a ideia de que há algum tipo de predisposição social latente que, quando ativada, atravessa a censura moral de uma sociedade e desencadeia o linchamento.

Esta tese propõe que fatores inconscientes participam de forma determinante da irrupção e consecução de linchamentos, já que neles vige algo qualificável como desumanização da alteridade, da vítima.

1.3 Um estudo psicanalítico sobre linchamentos no Brasil

A primeira pedra, singular, anuncia uma violência que é coletiva: outras pedras, outras agressões são disparos que compõem um linchamento. No entanto, um psicanalista, interrogado por um fenômeno social ou político, é colocado em um posto delicado e incômodo na medida em que são muitos aqueles que desconfiam das tentativas de explicações psicanalíticas para estes casos, como assinalam Costa, Costardi e Endo (2021). A Psicanálise é um campo clínico que se ocupa da singularidade do sujeito, ainda que a teoria institua, como núcleo universal, a hipótese do inconsciente. Com esta lente, ela se volta para a **escuta** do que há de único no modo como uma pessoa “habita a vida”: como pensa, como sofre, qual seu sistema de crenças, como age. Se partimos do pressuposto de que o sujeito é regido por suas pulsões, este trabalho entende que há um arranjo psicossocial que alinhava o modo como alguém está na vida, com seus entraves e possibilidades. Iannini e Tavares (2020) lembram que o sujeito é efeito de captura do vivo pelo Outro:

A economia psíquica – cuja moeda é a libido e cujo lastro é a pulsão – não é sem relação com as estruturas normativas da sociedade, da cultura e da religião. Ali são cultivados e transmitidos não apenas gramáticas de reconhecimento, modelos de conduta individuais e sistemas de valores contendo restrições e exigências de conduta sexuais, mas também energia para mecanismos de repressão, móveis para instâncias ideais, pacotes de afetos e regimes de identificação, os quais determinam modos de constituição do sujeito (Iannini; Tavares, 2020, p. 11-12).

Isso quer dizer que o sujeito não escapa das relações estruturadas antes de seu nascimento e que o Outro da linguagem carrega. Nas palavras de Lacan (1957): “a linguagem, com sua estrutura, preexiste à entrada de cada sujeito num momento de seu desenvolvimento mental” (p.498).

Rosa e Domingues (2010) discutem a controvérsia registrada ao longo da História quanto à aplicação da Psicanálise em campos que estão além da prática clínica, como o social, a arte e a cultura, e concluem, junto a Mezan (1995) e Enriquez (2005), que o exame do social pode ser feito por uma abordagem psicanalítica, dado que, assim como a Sociologia, a Psicanálise também se debruça sobre o **laço social**. A partir das argumentações de Enriquez, escrevem as autoras:

Enquanto a primeira [*Sociologia*] está centrada nos aspectos objetivos das interações sociais, a segunda [*Psicanálise*] se detém sobre sua dimensão inconsciente, que abrange o modo como os sujeitos se enredam nos fenômenos sociais e empreendem ações coletivas, o imaginário social e coletivo, os processos de **identificação, a repressão, a canalização das pulsões** – que, por sua vez, são demandados pela sociedade. (Rosa; Domingues, 2010, p.181, ênfases minhas).

Para alguns psicanalistas, incluir os afetos e as identificações em uma reflexão que ultrapasse o mal-estar psíquico de uma pessoa corre o risco de extrapolar limites entre campos na medida em que conceitos próprios da Psicanálise podem ser alargados demais e perder a força explanatória. Por certo, o rigor conceitual é condição numa leitura do “social” por um psicanalista. Tudo começa pela circunscrição de “social” para a Psicanálise, que certamente não coincide nem com o objeto, nem com os métodos da Sociologia. O “social” na Psicanálise não pode ser pensado como independente (da) ou prévio à linguagem. O outro, em Lacan, é outro falante (*parlêtre*), de onde se retira, também, a relevância da teorização sobre discurso em sua obra. Afinal, a sociedade humana é única porque única é a condição de falante de seus membros.

Tomado este cuidado, podemos admitir, com Safatle (2020), que há resistência cultivada no campo psicanalítico, que estabelece uma espécie de “verdade” que opõe a Psicanálise ao social:

Normalmente acreditamos que uma teoria dos afetos não contribui para o esclarecimento dos vínculos sociopolíticos. Pois aceitamos que a dimensão dos afetos diz respeito à vida individual dos sujeitos, enquanto a compreensão dos problemas ligados aos vínculos sociais exigiria uma perspectiva diferente, capaz de descrever o funcionamento estrutural da sociedade e de suas esferas de valores. Os afetos nos remeteriam a sistemas individuais de fantasias e crenças, o que impossibilitaria a compreensão da vida social como sistema de regras e normas (Safatle, 2020, p.449).

Convém insistir que “sistemas de regras e normas” não se estabelecem sem a regência da linguagem, que lhes dá sentido. Freud, lembra Safatle, foi insistente e decisivo no argumento de que **a sociedade humana é também o campo dos afetos**. Refletir sobre eles é, portanto, uma forma de compreender os mecanismos e consequências de certas adesões sociais. Destaco “compreender mecanismos” e “adesões sociais” por tratarem dos modos de estabelecimento de laços, os modos por onde circulam os afetos. Safatle (2020) afirma, ainda, que o ato freudiano foi e deve ser tomado como estimulante já que deixa, como legado, a importância de uma reflexão sobre o social que não ceda à “acusação de ‘psicologismo’” e nem se contente com “descrições sistêmico-funcionais da vida social” (p. 450). Este trabalho visa caminhar nesta direção, já que elege como problema refletir sobre linchamentos, que são acontecimentos sociais.

É importante ressaltar que as perguntas psicanalíticas sobre fenômenos sociais podem acrescentar ao debate interno da Psicanálise se não cederem à substituição vulgar e incorreta do **sujeito** por **massa**, do **singular** por **grupo**, colocando massa e grupo no divã como quem analisa um conjunto formado por várias pessoas.

Convocar o potencial interpretativo da Psicanálise é lançar mão de operadores teórico-conceituais que criem um posto de leitura do fato social bastante singular, que possam trazer elucidacões sobre as **disposições humanas** em sua complexidade e seus efeitos nefastos, como guerras ou linchamentos. Entendo que discussões psicanalíticas podem ser enriquecidas por uma reflexão que inclua o jogo tenso das relações sociais que podem, inclusive, migrar para distensões impensáveis do laço social.

No “Mal-estar na cultura”, de Freud (1930), vemos que renúncias pulsionais são exigidas para que a convivência com o outro seja possível. Porém, certo mal-estar resta como saldo dessa renúncia. Esse encontro foi representado por Lacan na fita de Moebius, um *continuum* que dissolve o dualismo interno-externo. Ao sujeito, portanto, falta unidade, pois ele é “o resultado do antagonismo estrutural das exigências da vida pulsional e das restrições postas pela cultura” (Iannini; Tavares, 2020, p.11). Em outras palavras, o jogo pulsional determina as direções do sujeito, que hospeda os conflitos em si e os vive na relação com o outro.

Isso posto, este trabalho propõe-se a realizar uma reflexão sobre um fenômeno social impactante e busca, por meio de conceitos e noções psicanalíticas, acrescentar e participar das discussões sobre o assunto desenvolvidas em seu campo e em outros.

1.4 Expressão coletiva de violência

Uma característica fundamental do linchamento é seu caráter coletivo, e a soma de pessoas faz toda a diferença para o crime acontecer: é um ato que se vale de uma “autorização” dada pelo grupo, afirma a psicanalista Maria Rita Kehl (2018) no documentário intitulado *A Primeira Pedra*:

É um **momento oportunista do inconsciente** em que eu me permito praticar o mal absoluto. [...] Em nome de um suposto bem, eu me permito **uma coisa que eu jamais faria em sã consciência** e, que se eu sonhasse, eu podia ter que ir confessar com um padre que tive um sonho horrível, que estava espancando, arrancando os olhos. No entanto, **a massa pode fazer isso** (Kehl, 2018).

Os segmentos destacados na citação acima são de especial importância para a discussão que busco realizar. Deles emergem questões como a seguinte: “o que faz com que uma censura subjetiva seja suspensa e dê margem à autorização de um ato coletivo?”. Como veremos em momento oportuno, esta é uma pergunta cuja resposta invoca Freud (1921) e a formação das massas. Esta questão oferece subsídios para a reflexão, que aqui se realiza, sobre pessoas que participam de um linchamento, mesmo aquelas que, isoladamente, não cometeriam atos criminosos. Colocar os mecanismos inconscientes na equação é exigência.

Como mencionado anteriormente, a formação de grupos é discutida por Freud (1921) na *Psicanálise*. Quando falamos de sujeito e de inconsciente, assinalamos a difícil e impermanente distinção entre o “eu” e o “outro”. Caminhemos com este autor, que questiona a oposição clássica entre psicologia individual e psicologia das massas, que não se sustenta:

Na vida psíquica do indivíduo, o outro é, via de regra, considerado como modelo, como objeto, como auxiliar e como adversário, e por isso a psicologia individual é também, de início, **simultaneamente psicologia social** (Freud, 1921, p.137, ênfase minha).

Esta “simultaneidade” entre o individual e o social é sustentada por Freud e seguida por Frosh, para quem “laço social” implica considerar que as dimensões social e psíquica são “mutuamente constitutivas e coproduzidas” (Frosh, 2019, p. 101, tradução minha).

Essa constituição mútua do sujeito e do social se torna ainda mais clara se olharmos como Lacan (1953) leva além o pressuposto freudiano que justapõe individual e social ao teorizar sobre o inconsciente como uma instância do Outro que habita o sujeito, ou seja, uma inescapável subjetivação por meio da captura do vivo pela linguagem. O psicanalista francês

demarca a porosidade do sujeito frente à linguagem, que o precede. Vem daí sua notória afirmação de que “o inconsciente é discurso do Outro” (p.829), sendo este Outro o “tesouro dos significantes”, isto é, o que confere uma significação ao sujeito. Posteriormente, no Seminário 8, ele afirma: “Ora, tudo o que significa para nós se passa sempre no lugar do Outro” (Lacan, 1960-61, p.237).

Considerando a delicada relação entre o Eu-Outro, são aspectos centrais nesta tese a transformação da inerente disposição humana à agressividade em destruição e crueldade, as identificações e a complexidade psíquica encontrada nos agrupamentos de massa, conforme teorizações propostas por Sigmund Freud (1915, 1920, 1921 e 1930). Com este autor sabemos que as tensões do convívio com o outro não podem ser desprezadas, já que configuram uma das três principais fontes de sofrimento para os seres humanos. Lacan (1953, 1960-1961), por sua vez, importa de forma especial por ter situado o social no linguístico e o Eu como “ser de linguagem”, indicando a profunda diferença da Psicanálise em relação aos trabalhos sociológicos.

Há uma célebre troca de cartas entre Einstein e Freud (1933), em que o primeiro recorre ao último para saber “por que a guerra?”. Freud, então, responde que a violência foi usada como resposta não somente nos mais antigos conflitos dos seres humanos, mas também no pré-Segunda Guerra Mundial – e, conseqüentemente, em qualquer tempo – porque há uma disposição humana na incitação à guerra, representada pela pulsão de morte. Ao perguntar sobre conflitos, disputas e destruição, o físico alemão lançava a questão sobre o que pulsa nas pessoas dispostas a guerrear.

Desse diálogo pode-se retirar a ideia de que **o homem não deixa de ser humano²⁵ por participar de produções chocantes como o assassinato coletivo**. Trazer o inconsciente para a discussão sobre linchamentos é, de certa forma, uma proposta interessada no que não está aparente e manifesto, nos discursos que não precisam de palavras para fazer efeito, e na terrível possibilidade humana de provocar ações e realizar atos classificados como “desumanos” ou “bárbaros”.

Ainda que a desumanização não seja um conceito da Psicanálise, é possível circunscrever sua estruturação nas teorizações de Freud (1918, 1921, 1930) sobre o narcisismo das pequenas diferenças, em que a estranheza e a hostilidade detectadas em todas as relações

²⁵ Situo o linchamento como uma produção humana na ênfase que dou à contraposição da ideia, correntemente difundida, de que atos de violência seriam desumanos ou bárbaros. Julgo importante, porém, fazer a ressalva de que não podemos assumir que todos os humanos dariam um destino violento como este ao seu medo e ao seu ódio. Neste sentido, as articulações com a cultura e a sociedade são fundamentais, na medida em que podem encorajar ou desativar a agressividade na relação de alteridade. Procurei demonstrar isso nos capítulos 4 e 5.

humanas superam os sentimentos de união, evocando as pequenas diferenças capazes de separar os indivíduos daqueles com quem se guarda uma relação de semelhança. Estas “mínimas diferenças”, presentes também nas massas, são consideradas ameaças ao narcisismo, o que configura o caráter hostil desse contato e as estratégias de diferenciação que ignoram o que há em comum – moradores de uma mesma comunidade, frequentadores de uma mesma igreja, clientes de um mesmo supermercado.

Contudo, nem toda expressão do narcisismo das pequenas diferenças conduz à desumanização e à crueldade; portanto, neste trabalho, volto o olhar para a intolerância inegociável à diferença que monta a cena da dessubjetivação da vítima do linchamento, esta, considerada um “outro radical”. Tomo emprestada esta noção que é formulada pela socióloga Margarita Palacios para caracterizar, para além dos recursos da Sociologia, a violência infligida aos opositores à ditadura militar no Chile (1973-1990), que foram torturados, assassinados e desaparecidos. Inspirada pela leitura de Lacan, Palacios aponta para a insuportável verdade de que o outro, tão odiado, reflete e compartilha algo daquele que o odeia:

O outro radical não é o “outro diferente” com quem a compreensão e a reciprocidade são possíveis, mas o outro inalcançável, o outro com quem não há comunicação, o outro que ameaça a própria existência do eu (Palacios, 2009, p. 17, tradução minha).

Nestes termos, o “outro radical” é ameaçador porque tem o poder de trazer à tona algo do eu que foi recalcado – portanto, excluído, abjetado. O retorno do recalcado desestabiliza a consistência imaginária do Eu. O ato violento é a resposta do Eu, que projeta no outro o que não pode admitir em si, como prossegue Palacios:

A violência emerge quando a identidade como tal é ameaçada; quando o outro é visto como capaz de descobrir o fino véu que cobre o que está sendo reprimido. Em tais casos, o outro é investido com o que o eu (inconscientemente) teme sobre si mesmo (Palacios, 2009, p.19-20, , tradução minha).

O que a autora coloca em relevo é a agressividade latente que emerge, sob a forma de violência, diante de uma ameaça trazida por esse outro. Para esta tese, importa muito a passagem da agressividade, uma pulsão comum a todos os seres humanos, à violência que subjuga o outro, especialmente sob a forma de crueldade.

A discussão proposta aqui não parte da escuta clínica, mas certamente invoca e faz trabalhar a noção freudiana de “narcisismo das pequenas diferenças”, presente em todas as

relações de alteridade. Especificamente para este trabalho, interessa o impulsionamento do narcisismo das pequenas diferenças por meio do ódio que é convocado na incitação. No Brasil, país em que se diz que “bandido bom é bandido morto”, refletir sobre linchamentos a partir da novidade freudiana pode ser produtivo.

As perguntas aqui produzidas, portanto, pretendem articular discussões sobre o sujeito e o laço social, de forma a contribuir para o desenvolvimento de intervenções críticas sobre fenômenos sociais como o linchamento. Apesar de este acontecimento ser associado a uma demanda por “justiça” e muitas vezes trazer a dor de quem perdeu alguém em um crime, ele se revela um catalisador de manifestações cruéis de poder sobre o corpo do outro. Como reforça Martins (2019), “quanto mais se lincha, maior a violência” (p.11).

Expressões do inconsciente, os afetos que mobilizam a massa são manifestados por meio do endereçamento ao corpo da pessoa linchada. O capítulo seguinte propõe-se a investigar o que faz laço em uma massa constituída súbita e provisoriamente, que se dissolve após a ocorrência do linchamento, mas cujas pessoas se reconhecem em aspectos muitas vezes desconhecidos por si mesmas.

2 A CONSTITUIÇÃO DA MASSA NO LINCHAMENTO

“vcs sao o orgulho da nação.”

“sou pai de família e torço por uma sociedade melhor alguns talvez não entenda mas as vezes é preciso derramar um pouco de sangue para ter um pouco de paz.”

“Pelo visto vc nunca sofreu na mão desses caras, ou isso, ou é do tipo que é roubado e sai rindo.”

“é engraçado o povo brasileiro só é macho quando tem um monte de gente junto... isso é covardia ou melhor é tentativa de homicídio ou seja todos são bandidos.”

(Coletivo, 2015)²⁶.

2.1 Cenas de uma mobilização

A coletividade na agência da violência é uma das marcas distintivas do linchamento. É preciso mais de uma pessoa no propósito da agressividade contra o outro, o que realça a cumplicidade existente nessa ação. Os arranjos podem ser variados conforme o modo de ajuntamento dos participantes e as relações que mantêm entre si. Sendo assim, Benevides (1982) distingue o linchamento praticado por uma **comunidade**, em que o grupo, feito de membros que se conhecem, planeja e captura a vítima, daquele que é realizado aleatoriamente por **anônimos** presentes no local do acontecimento, no qual uma “compulsão punitiva” é acionada independentemente do que aconteceu originalmente e mobiliza, por exemplo, o taxista que larga o carro na rua para participar do tumulto (p.234). Souza (1986) expande essa classificação e propõe três modalidades: o tipo **espontâneo**, equivalente ao anônimo; o de **organização rudimentar**, correspondente aos comunitários, mas com ênfase na estrutura informal que caracteriza o grupo; e o tipo **organizado**, explicitado no

planejamento para captura; deslocamento de pessoas de vários locais distintos – às vezes, de cidades diferentes – com data e horário pré-determinados;

²⁶ Reprodução de comentários (sic) de usuários de internet sobre vídeos de linchamentos no Brasil que motivaram a obra “Postais para Charles Lynch” (2015), do coletivo brasileiro de arte Garapa.

“juízo” do acusado ou votação sobre o caráter justo do procedimento a ser adotado; vigilância organizada em vários pontos para evitar fuga ou para reduzir as chances da polícia ser comunicada; incitamento através de rádio etc (Souza, 1986, p.43).

As diferenciações propostas pelos autores assinalam que os grupos linchadores podem advir de uma montagem explosiva e imprevisível, ou de uma preparação conjunta para a violência. Existem, portanto, tipos de enlaçamento diferentes. Este trabalho se debruça especialmente sobre as formações espontâneas, que mostraram ser prevalentes na pesquisa de Souza (1986), e as de organização rudimentar. Espero poder extrair delas uma estrutura agregadora fundamental que nos ajude a pensar como uma pluralidade de pessoas é mobilizada no linchamento, inclusive quando for do tipo organizado. Não deixa de ser uma pergunta sobre o que faz com que alguém se disponibilize para a agressão de um outro, muitas vezes em um engajamento que não se interessa por saber o motivo de a pessoa atacada estar sendo submetida à violência.

Ao analisar 42 vídeos de diferentes linchamentos disponíveis na internet, todos realizados no Brasil, a socióloga Danielle Rodrigues (2012) encontrou um padrão lógico e sequencial no modo como as pessoas se reuniam²⁷ e conduziam as agressões. Ela segmentou um total de 18 cenas que equivalem às etapas da ação, sendo a cena 1 a população se aglomerando em torno da pessoa acusada e iniciando as agressões verbais, e a cena 18 o momento em que os participantes começam a se dispersar. A morte da pessoa linchada é situada na cena 15, o que significa que seu corpo ainda é alvo da violência nas cenas 16 e 17.

A ação do linchamento começa desta forma:

Cena 1: **A população se aglomera** em torno do acusado e é iniciada a agressão verbal.

Cena 2: Um indivíduo percebido como **um instigador inicia a propagação de palavras de ordem**, que tendem a acusar e humilhar o suposto criminoso, com xingamentos (que duram por todo o linchamento).

Cena 3: O linchado tenta se defender, ao vociferar algumas palavras que tentam retirar sua culpa; porém, **ele não é ouvido pela população**.

Cena 4: O acusado é jogado ao chão e é parcialmente imobilizado.

Cena 5: Alguém direciona a primeira agressão – geralmente um chute – ao acusado, desferida a certa distância.

Cena 6: **Um após as outras**, as pessoas iniciam a sequência de agressões (Rodrigues, 2012, p. 17, ênfase minha).

²⁷ Rodrigues (2012) não faz diferenciação entre os linchamentos espontâneos, de organização rudimentar ou intencionalmente organizados, mas veremos adiante que, para o propósito deste trabalho, esta distinção não foi tão necessária quanto eu pensava.

As etapas do esquema criado por Rodrigues são definidas a partir do que está registrado em vídeo, e nestes as pessoas linchadas já aparecem rodeadas pela população. Para chegar a esse ponto, pressupõe-se uma etapa anterior à cena 1, com a perseguição para captura.

Participantes e testemunhas de linchamentos entrevistados pela socióloga contam que a multidão, depois de aglomerar-se espontaneamente, é “convocada” para a ação quando se espalha a informação de que houve a captura da pessoa acusada de um crime praticado naquela localidade. A partir dali essas pessoas

interrompem suas ações e vão em direção ao local em que está o suposto criminoso. Muitos seguem para lá apenas para observar o acontecimento que mobiliza a região; outros se dispõem imediatamente a participar do espancamento do acusado e se direcionam já portando objetos a serem utilizados na ação (Rodrigues, 2013, p.631).

A autora observa ainda que os “papéis” de quem xinga, quem ameaça e quem golpeia não são tão delimitados, podendo inclusive ser cumulativos. Mulheres e homens comparecem à cena, e é destes últimos que parte a maioria das acusações e ameaças, conforme registrado nos vídeos.

Chama a atenção de Martins (2019) que nos linchamentos estudados por ele sejam encontradas crianças e adolescentes integrados ao coletivo linchador, não só assistindo ou incentivando, mas, também, participando das agressões físicas. Se suponho haver uma disposição inconsciente ao linchamento é porque parto da hipótese da existência de uma estruturação psíquica presente no ser humano, cuja efetivação pode ou não ser acionada. Sob o risco de uma totalização pretensiosa e equivocada, não tenho como afirmar que os humanos de todos os locais do mundo guardem dentro de si a inclinação ao linchamento; mas é sob o efeito de determinados discursos, ou seja, da cultura e da linguagem, que um repertório inconsciente de violência contra a alteridade pode ser incentivado, acionado, colocado em ato e legitimado.

Se seguimos a trilha da disposição inconsciente, e é este o convite que faço a quem lê este trabalho, cuidamos de reconhecer a diversidade de subjetividades que compõem a massa que lincha – certas pessoas veem na ação a oportunidade de agir sobre os sentimentos de raiva e injustiça sentidos passivamente em uma situação de impunidade; outras são capturadas pelo discurso que viabiliza a incitação e com ele liberam inclinações à violência que antes estavam protegidas pelo recalque; outras tantas encontram satisfação no voyeurismo; algumas vêm com intenções sádicas e assassinas; e não faltam aquelas que até pensam em impedir o linchamento, mas essa atitude representaria um descolamento da massa ou, até mesmo, uma retaliação por

ousar se desagregar do grupo. Segundo um participante de um linchamento em Niterói, ouvido por Rodrigues (2012), quem não concordasse com a ação devia ficar em silêncio, sob pena de se tornar alvo caso a discordância viesse à tona.

A quem é psicanalista não deve surpreender que seres humanos sejam capazes de agredir e matar, menos ainda que alguns deles obtenham satisfação com estas ações – Freud deixou claro que a característica da crueldade é dos humanos – “o ser humano não tem uma natureza pacata, ávida de amor [...] a ele é dado o direito de também incluir entre as suas habilidades pulsionais uma poderosa parcela de inclinação para a agressão” (1930, p.363). A muitos surpreende, porém, que essa disposição, frequentemente atribuída aos monstros e animais, apareça em ato e seja contrastante com a ideia pacífica, justa e amorosa que um ser humano e seus conglomerados têm de si. Como Benevides e Ferreira (1983) descrevem, uma população reconhecida como “**pacata, ordeira e religiosa** [...] de repente, arma-se de facas, paus e pedras para, orquestrada no coro do ‘pega, lincha, enforca’, fazer justiça com as próprias mãos” (p.230, ênfase minha). Ou ainda no caso de linchamento ocorrido em 1970 no distrito de Morro Agudo, em Nova Iguaçu (RJ), em que vivia “uma enorme e **laboriosa população, gente boa e ordeira**, em pânico permanente dada a completa falta de policiamento e a impunidade que acoberta os ladrões e maus elementos” (Correio da Manhã *apud* Monteiro, 2018, p.376, ênfase minha)²⁸.

Vemos que quem grita “pega ladrão” não costuma ficar sem resposta: vem uma, vêm várias, vêm muitas pessoas dispostas a “partir para cima”; o ímpeto coletivo é inflamável e se intensifica a cada golpe. Um dos entrevistados de Rodrigues (2012) diz que sentiu “gana” enquanto linchava, como se o sentimento fosse uma produção da coletividade. Só que, ao recorrer à gana, “os entrevistados se mostram sem controle, retirando a agência de si e a conferindo à multidão” (p.635). Parece-me que a “gana”, este anseio compartilhado, mas que é atribuído à entidade “multidão”, deixa para a socióloga a conclusão de que “só é possível se tornar linchador quando envolvido em grupo” (p.635). Esta não é qualquer afirmação, como veremos a seguir.

2.2 O poder da massa

Ora descrita como multidão, ora como turba, a coletividade presente nos linchamentos brasileiros parece enquadrar-se no que Freud (1921) define como massa. Ele teoriza sobre ela

²⁸ Território sem lei. Correio da Manhã Segundo Caderno, Rio de Janeiro, 7 de maio de 1968, p. 02.

a partir dos trabalhos de Gustave Le Bon (1841-1931) e William McDougall (1871-1938), autores da Sociologia e da Psicologia Social. O produto desta teorização é psicanalítico e, como tal, tensiona os fenômenos sociais ao interrogar a economia psíquica envolvida no engajamento entre os integrantes de uma massa e a transformação subjetiva que ela opera na (suposta) passagem da individualidade para a coletividade. No filme “A Caça” (2013), de Thomas Vinterberg, testemunhamos Theo, o melhor amigo de Lucas, transformar a ternura da relação individual em uma violenta hostilidade cultivada em grupo quando o amigo é acusado de um crime grave. A mudança é tão explícita que Theo parece descaracterizado pelo ódio e indignação que sente; estes são afetos incensados pela massa, que então projeta Lucas, antes um “igual”, como um corpo estranho a ser extirpado daquela comunidade outrora tão imperturbada e companheira.

A transformação que uma pessoa vive dentro de uma massa é destaque na obra *A psicologia das massas [La psychologie des foules]*²⁹, de Le Bon (1895). Segundo ele, o inconsciente prevalece sobre a consciência, ficando o indivíduo irreconhecível inclusive para si mesmo. Só que, ao trazer o inconsciente para o primeiro plano, o autor faz uma associação moralista com primitivismo e barbárie:

[...] pelo simples fato de pertencer a uma massa organizada, o homem desce, portanto, vários degraus na escada da civilização. **Isolado, talvez fosse um indivíduo instruído, na massa ele é um ser instintivo e, por consequência, um bárbaro.** Ele possui a espontaneidade, a violência, a selvageria e também o entusiasmo e o heroísmo de seres primitivos (p. 17) (Le Bon, 1895, p.17 *apud* Freud, 1921, p.145, ênfase minha).

No raciocínio de Le Bon, a massa emburrece e brutaliza o ser que, em nível individual, supostamente seria alguém mais evoluído e sensato. Considero, porém, que o argumento do autor tem apelo desenvolvimentista, expresso sobretudo pela ideia da descida de degraus. A violência é atribuída a algo fora do sujeito; seu contato com ela, dado pela massa, é a expressão de uma falha civilizatória, deixando à vista o bárbaro original, aquele que é despido das convenções sociais. A noção de barbárie para descrever o momento em que um sujeito não se reconhece quando está em grupo é problemática não só porque desconsidera a miríade de afetos

²⁹ Também conhecido como *Psicologia das multidões*.

humanos, sobretudo os mais hostis, mas porque também reforça a preconceituosa associação entre primitivismo, irracionalidade e violência³⁰.

Porém sigamos com Le Bon. Para ele, quando reunidos neste conjunto que é a massa, os indivíduos renunciam à sua singularidade e passam a compor uma unidade passional e inflamável – avaliação que é compartilhada por McDougall (Freud, 1921). Le Bon descreve a massa como influenciável e impulsiva; seus sentimentos são exacerbados e simplificados; ela tem o poder de dissolver a racionalidade, interromper a ponderação, negligenciar a dúvida e as incertezas, e transformar ideias em atos. Reconheço que estas são características geralmente presentes nas descrições de linchamentos.

Outro ponto importante levantado por Le Bon e destacado por Freud é o comando verbal que aciona a massa, em uma operação “mágica” de engajamento dada pelas palavras, que “pintam” um quadro persuasivo, exagerado e reiterado. Se trazemos para a dinâmica do linchamento, é este o efeito colhido diante de gritos de “pega ladrão!” ou “bruxa assassina!”, pois o que é dito rapidamente conduz as pessoas aos extremos, salienta Le Bon:

A suspeita declarada imediatamente se transforma em evidência indiscutível. Um início de antipatia ou desaprovação, que em um indivíduo isolado não aumentaria, imediatamente se transforma em ódio feroz em uma multidão (Le Bon, 1895, p.51).

A passagem de um afeto hostil como a antipatia para o caráter destruidor do ódio não é óbvia e requer mais explicações; o ódio vivido na multidão é discutido detalhadamente em momento posterior deste capítulo. Neste ponto, sua menção nos ajuda a pensar na transformação afetiva provocada por uma exacerbação do que é sentido e pela cristalização da certeza da massa. É neste contexto que as tentativas de impedir um linchamento frequentemente fracassam ou resultam na pessoa sendo linchada junto. O ódio dá consistência e solidez ao que poderia ser dissipado pela insegurança que tantas vezes nos faz duvidar, quando sozinhos, de um sentimento que não reconhecemos como nosso. O problema é que, na massa, a hesitação dá lugar a uma coragem que pode ser devastadora, sobretudo quando a autoria das ações é diluída

³⁰ Basta pensarmos nas ações de povos ditos “civilizados”, como as missões civilizatórias empreendidas por europeus em territórios visados por eles e que resultaram no massacre dos povos originários; ou a burocrática máquina de extermínio que foi o genocídio nazista; ou, atualmente, o genocídio dos palestinos cometido por Israel em nome de o “mundo civilizado” combater o grupo Hamas, descrito por Benjamin Netanyahu (CNN Brasil, 2023) como “bárbaros modernos, os piores monstros do planeta”.

e as pessoas não são responsabilizadas. Esta afirmação de Le Bon deixa explícita a diferença do indivíduo na multidão:

A violência dos sentimentos da multidão é ainda mais exagerada, especialmente em multidões heterogêneas, pela ausência de responsabilidade. A certeza da impunidade, uma certeza tanto mais forte quanto maior a multidão, e a noção de um poder momentâneo considerável devido aos números, **tornam possíveis para a comunidade sentimentos e atos impossíveis para o indivíduo isolado.** Nas multidões, o tolo, o ignorante e o invejoso estão libertos do sentimento de sua nulidade e impotência, que é substituído pela noção de uma força brutal, fugaz, mas imensa (Le Bon, 1895, p.51, ênfase minha).

Esta passagem é mais um exemplo da distinção que Le Bon faz entre indivíduo e massa. Não é assim na psicanálise, e em *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921) temos a notória declaração de Freud de que a psicologia individual não difere da psicologia social ou das massas. As relações que alguém tem com a família, a pessoa amada, os amigos, professores e colegas de emprego são tão sociais quanto aquelas que se tem na escola ou no trabalho e se nutrem da influência que cada uma destas pessoas exerce sobre as outras e vice-versa. Assim, os impactos psíquicos da presença do outro não se dão apenas enquanto membro de um povo, uma classe ou uma multidão. Para Freud, “parece difícil atribuir ao fator numérico uma importância tão grande, a ponto de ele ser capaz, por si mesmo, de despertar na vida psíquica humana uma pulsão nova e normalmente inativa” (p.138).

Freud parte do trabalho de Le Bon, mas opera uma mudança fundamental ao estabelecer que não é a pessoa que se transmuta na massa; o que ocorre é que esta revela o funcionamento psíquico mais íntimo do participante. Em outras palavras, cai o recalque que pavimenta as relações sociais e sustenta a possibilidade de convívio, deixando transparecer o que poderia gerar vergonha e desaprovação em uma expressão individual. A novidade, destaca Goldenberg (2014, 42), é que “o coletivo e o individual obedecem à mesma estrutura e respondem às mesmas leis”. Como afirma Freud (1921): “Caem por terra todas as inibições individuais, e todos os instintos [*Instinkte*] cruéis, brutais, destrutivos que permaneciam dormentes no indivíduo como resíduos da pré-história são despertados para a livre satisfação pulsional” (p.148).

A ideia de que a brutalidade liberada pelo sujeito na massa seja resquício de uma existência não civilizada mais uma vez parece acionar o repertório preconceituoso do primitivismo. A diferença é que, com Freud, essa descrição concerne à vivência humana pré-

histórica, que não precisava sacrificar a satisfação pulsional³¹. Como a restrição desta é requisito básico para a entrada na cultura, trata-se de uma caracterização estrutural do funcionamento psíquico. É o que depuramos desta afirmação:

Alguns outros traços da caracterização de Le Bon lançam uma luz clara sobre a justificativa de identificar a alma da massa com a alma dos primitivos. Nas massas, as ideias mais opostas podem coexistir e tolerar-se mutuamente, sem que de sua contradição lógica resulte um conflito. Mas esse é o mesmo caso da vida anímica inconsciente do indivíduo, das crianças e dos neuróticos, tal como a Psicanálise demonstrou há muito tempo (Freud, 1921, p.148-149).

Observamos na afirmação de Freud que as oposições que convivem no psiquismo dão notícias da impossibilidade de unidade e coesão quando estamos falando dos humanos³²; isso significa, inclusive, que as certezas deveriam ser colocadas sob suspeita. É por isso que as ilusões são tão necessárias para a massa, que delas dependem para se mobilizar. “As massas nunca conheceram a sede pela verdade”, afirma Freud (1921, p.150) a partir de Le Bon. E continua: “O irreal sempre predomina sobre o real; o inverídico as influencia quase tão fortemente quanto o verdadeiro³³. Elas têm a visível tendência de não fazer nenhuma distinção entre ambos” (p.150).

É por esse motivo que afirmo que, na problemática dos linchamentos, **a ilusão da culpa do linchado e da justiça dos linchadores precisa estar presente desde o primeiro golpe desferido**. Caso contrário, os participantes do linchamento precisariam reconhecer a possibilidade de protagonizarem um erro de avaliação, o que poderia enfraquecer o encaminhamento súbito da violência. A realidade objetiva comum, aquela que é perseguida pela Justiça, não tem valor para a massa, **pois o que prevalece**, assim como para todos nós, seres de linguagem, **é a realidade psíquica, composta de desejos e preconceitos**. É esta a advertência de Freud quando escreve que “o exame da realidade retrocede diante da força das moções de desejo investidas afetivamente” (p.150).

³¹ Não deixa de chamar a atenção que os chamados “homens civilizados” de 2025 estejam incitando à livre satisfação da pulsão de destruição do outro, produzindo um discurso que desencoraja a vida em sociedade e a sujeição às regras da cultura e dos laços comunitários.

³² Em meu mestrado desenvolvi pesquisa sobre o tema da contradição e sua relação com a psicanálise. O trabalho pode ser encontrado em Rabelo, A. M. V. Inconsistências no dizer: contradição e psicanálise. 2020. 145 f. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020.

³³ O que não é difícil de visualizar se lembramos do engajamento conseguido pelas fake news.

Considerando a teoria freudiana, a “gana” que sente o entrevistado de Rodrigues (2012) durante o linchamento em que participou parece ser afirmada como uma produção da massa, mas tudo leva a crer que seja um sentimento carregado por seu portador que, sob a crescente excitação das pessoas do grupo, é exteriorizado justamente por estar em coletivo, ou seja, encorajado por laços que fazem a finalidade (linchar) transcender o interesse individual. Isso não é difícil de imaginar quando pensamos que, sob uma agressão coletiva, gritos de “vai”, “pega”, “não deixa fugir”, “bate” e “chuta” são sempre convocatórios, ou seja, demandantes de uma ação do outro. Com o apelo respondido, as ofensivas então se avolumam, o linchamento ganha força com a chegada de mais pessoas e os ataques físicos escalam, mesmo com o aparecimento da polícia, como observa Rodrigues (2013) ao analisar os vídeos.

Permanece, porém, o desconcerto sobre o poder que um comando verbal de ataque exerce sobre as demais pessoas, especialmente quando pensamos nos linchamentos espontâneos, aderidos por transeuntes alheios ao motivo que deu início à ação. A incitação deve ser poderosa, não há dúvidas, mas há pessoas que a ignoram ou rechaçam (ainda que não possam expressar a reprovação, conforme comentado acima). Dentre aquelas que comparecem ao chamado para a agressão, não podemos negligenciar que algumas participações são mais enfáticas do que outras em termos da brutalidade direcionada ao “alvo”. Em todo caso, o que quer que na massa tenha sido liberado da inibição não parece ser irrelevante. Temos o imperativo expresso na incitação, que só se torna linchamento se houver adesão à “causa”. Desta forma, presumo que a pessoa linchada tenha um significado para os agressores, seja importando muito, seja desprezível para eles. Reservo este ponto para a discussão feita no capítulo 5 deste trabalho; aqui, me dedico a compreender a conexão formada entre os participantes a partir da incitação.

2.3 O linchamento faz laço

A esta altura não deve ser estranho constatar que, em um linchamento, a mais pacata das pessoas deixe vir à tona seu lado mais cruel e implacável, e nem mesmo se preocupe que alguém com uma câmera de celular possa estar filmando a ação e identificando nossa personagem. O ímpeto à violência supera a máscara de uma socialização pacífica e gentil, por exemplo. Freud afirma que na massa o afeto é aumentado enquanto o rendimento intelectual é rebaixado, “estando ambos os processos claramente orientados na direção de uma equiparação

com outros indivíduos da massa” (p.159). Em termos práticos, isso quer dizer que nem os mais sagazes escapam de se igualar aos mais inconsequentes.

Todas as caracterizações feitas até aqui, extraídas das leituras que Freud fez de Le Bon e, antes dele, de Scipio Sighele (1868 - 1913), referem-se às chamadas *massas de caráter transitório* – “as quais, por um interesse passageiro, formam rapidamente aglomerados de indivíduos diversos” (Freud, 1921, p.154). São arranjos que o psicanalista acredita terem sido inspirados nas massas revolucionárias da época, como as da Revolução Francesa. Essa especificação é importante sobretudo porque as massas receberam uma conotação pejorativa ao longo da História, expresso na ideia de pessoas manipuláveis, acrílicas e dispostas ao pior que o humano pode oferecer. Menandro e Souza criticam essa caracterização desfavorável das massas:

Essa forma de encarar a multidão como turba inconsequente, irracional, violenta, está repleta de conotações das mais desdenhosas. [...] As qualificações atribuídas à multidão confirmam a visão preconceituosa. A multidão, revoltada ou revolucionária, **compõe-se de criminosos, gentalha, vagabundos, o lixo da sociedade** (Menandro e Souza, 1991, p.25).

Goldenberg³⁴ (2014) vai na mesma direção quando afirma que, na *Psicologia das Massas* de Le Bon, “tudo que não for elite governante ou cultural, o ‘creme’ da sociedade, é colocado sob suspeição. O ‘povão’ seria perigoso porquanto cego, sugestionável, imitativo e sujeito a todo tipo de contágio” (p.26). Seguindo a linha de raciocínio de Le Bon, uma interpretação selvagem, preconceituosa e inadvertida do linchamento diria que a incitação promoveria o imediato contágio entre as pessoas na massa, desencadeando a ação. Porém este cuidado é observado neste trabalho ao examinar a constituição das massas transitórias nestes fenômenos complexos que são os linchamentos.

Voltemos, então, a Freud. Ele percebeu que agrupamentos muito diversos vinham sendo nomeados como massa e então estabeleceu uma diferenciação, especialmente porque também havia uma produção simbólica e cultural valiosa e altruísta feita na coletividade. Para ele, esse caráter positivo era atributo das *massas estáveis*, ou seja, organizadas. Elas podiam ser exemplificadas pelas instituições de que o indivíduo fazia parte, como escola, Igreja etc. Com essa distinção, as massas espontâneas continuavam tendo uma caracterização depreciativa, mas

³⁴ Goldenberg (2014, p.23) recupera a declaração de Elisabeth Roudinesco sobre o texto de Le Bon em *Histoire de la psychanalyse*, vol 1: “um guia político ou um manual higienista para uso dos tiranos que procuram desembaraçar-se do povo e do medo suscitado pela experiência do povo” (p.213). E acrescenta a informação de que a obra de Le Bon foi inspiração confessada por Adolf Hitler para a escrita de *Mein Kampf* (Goldenberg, 2014, p.25).

Freud em alguma medida pôde escapar dessa “cilada” a partir de McDougall e seu livro *A mente grupal* (*The Group Mind*), lançado apenas um ano antes, em 1920. Freud destaca que este autor classifica como multidão as massas desorganizadas, mas reconhece que uma multidão “não se reúne facilmente” (p.154), o que denota alguma organização rudimentar e certa conexão entre os membros. O que interessa a Freud é o papel da ligação afetiva nesta “multidão” que não é tão aleatória quanto parecia ser. Ele afirma, parafraseando McDougall:

Para que, dos membros casualmente agrupados de uma multidão de seres humanos, forme-se algo como uma massa no sentido psicológico, é exigida a condição de que esses indivíduos tenham alguma coisa em comum, um interesse comum por um objeto, uma mesma orientação afetiva em determinada situação e (eu acrescentaria: em consequência) um certo grau de capacidade de se influenciar mutuamente (Freud, 1921, p.154).

Neste sentido, um afeto identificado no semelhante podia ser intensificado e ultrapassar as fronteiras individuais. Com isso, Freud destaca na teoria de McDougall um contágio de sentimentos semelhante ao que Le Bon descrevia. Desse contágio nasceria no indivíduo a “impressão de um poder ilimitado e de um perigo imbatível” (p.156), e qualquer oposição a esta entidade tão fortalecida seria fonte de grande insegurança.

Alguém poderia argumentar que, uma vez acuadas, as pessoas poderiam assumir uma postura defensiva em nome da massa. Para Freud, esta conduta seria fruto da pulsão de autoconservação – da pulsão de vida, portanto. Mas, para ele, fatores racionais não são suficientes para explicar o porquê de a pessoa passar por uma transformação anímica tão expressiva na massa (p.159). Se estendemos este raciocínio aos linchamentos, seria equivalente a justificar o comportamento da massa apenas por meio das incidências econômicas, sociais e políticas na pessoa; não cabem a ingenuidade ou pretensão de desconsiderar os efeitos dessas ingerências que têm sido longa e detalhadamente elencados pelos estudiosos de linchamento nas Ciências Sociais, como visto no capítulo 2. Ainda que devidamente valorizados, estes efeitos não respondem ao questionamento sobre como se dá o acionamento de atitudes irrefreáveis enquanto se lincha.

McDougall, na leitura de Freud, traz a massa como uma autoridade que permite ao indivíduo deixar a consciência moral de lado e ceder ao ganho de prazer vindo da intensificação do afeto e da suspensão do que individualmente fora inibido. Algo haveria de “convidar” a pessoa a seguir o fluxo da “manada”:

Considerando-se como um todo, não é assim tão estranho ver o indivíduo na massa fazer ou aprovar coisas das quais ele teria se afastado em suas condições habituais de vida, e até mesmo podemos nos agarrar à esperança de, dessa maneira, iluminar uma parte da obscuridade que costumamos fazer coincidir com o termo enigmático de “sugestão” (Freud, 1921, p.156).

Freud sabe que tanto Le Bon quanto McDougall falam do poder da sugestão na massa, mas não encontra neles a explicação de como se daria um funcionamento tão persuasivo. Freud recusa a ideia de que pessoas foram mágica e simplesmente sugestionadas e adota a atitude psicanalítica de “estranhar” a sugestão, examinando-a como um enigma. Assim chega à proposição de que as imitações ocorridas dentro de uma massa, mesmo quando absurdas e ao custo da singularidade, trazem satisfação pulsional para a pessoa; não qualquer ganho, mas um ganho narcísico, que dá suporte à ideia que se tem de si. A capacidade de ser sugestionado, portanto, não é consequência de uma pessoa “fraca da cabeça” ou de intelectualidade rebaixada³⁵, como querem alguns. Tanto que, nas palavras dele, ser sugestionado é “um fato fundamental da vida anímica humana” (p.161).

Fica ainda mais fácil percebermos o poder da sugestão se, seguindo o conselho de Freud, não ignorarmos as variadas importâncias exercidas por cada uma das pessoas com quem nos relacionamos desde o nascimento. Para ele, essas influências, geralmente tão notáveis nos grupos menores, não se dissolvem na relação mantida em uma massa.

Essas influências, cujas origens podemos perceber nos pais e nas autoridades, vão constituindo uma instância psíquica essencialmente avaliadora e crítica e que marca a divisão do Eu. É o que Freud define como Ideal do Eu, cujas funções são “a auto-observação, a consciência moral, a censura onírica e a influência principal do recalçamento” (p.184). Daí vem a conclusão freudiana de que a sugestão opera na massa porque vem de alguém (como um líder) ou de uma causa que foram colocados no lugar do Ideal do Eu da pessoa. Essa capacidade de influência é fundamental inclusive para a definição que Freud (1921) faz de uma massa, como “uma quantidade de indivíduos que colocaram um e o mesmo objeto no lugar de seu Ideal do Eu e, em consequência disso, identificaram-se uns com os outros em seu Eu” (p.192). Ou seja, o líder ou a causa entram no lugar referenciado pelo Eu como instância crítica que determina a correspondência imaginária com a perfeição ou com aquilo que se busca ser. Isso se dá pela via

³⁵ Sobre nossa disposição elementar em acreditar em algo que seja para nós narcisicamente vantajoso, recupero este comentário de Freud feito em 1907 e bastante útil para pensarmos as adesões contemporâneas às fake news: “É algo espantoso, e normalmente negligenciado, a presteza e frequência com que, em tais constelações psicológicas, mesmo pessoas de inteligência viva reagem como se fossem, em alguma medida, débeis mentais (sic); e quem não for muito presunçoso poderá observar isso à vontade em si mesmo. Sobretudo quando uma parte dos processos psíquicos em questão se acha vinculada a motivos inconscientes ou reprimidos!” (Freud, 1907, p. 92).

do amor e da admiração pelo líder – ou pela causa –, amor que é vivido também horizontalmente entre os membros. No funcionamento da sugestão, o que está em cena é a libido, ou seja, a fonte energética do investimento afetivo entre as pessoas que compõem a massa. Vejamos o que diz Freud sobre este importante conceito:

Libido é uma expressão que provém da doutrina da afetividade. Chamamos assim a energia considerada como grandeza quantitativa – mesmo que por ora não seja mensurável – dessas pulsões que têm a ver com tudo aquilo que podemos abranger na ordem do amor (Freud, 1921, p.162).

Sendo a libido a energia de Eros, isto é, da pulsão de vida, a massa é produto de laços de amor – “ligações sentimentais” (p.164) –, segundo a hipótese freudiana. Ele prossegue:

A massa é claramente mantida coesa por alguma espécie de força. Mas a que outra força poderíamos atribuir essa realização se não a Eros, que mantém unido tudo o que há no mundo? Segundo, que obtemos a impressão de que, quando o indivíduo na massa desiste de sua singularidade e se deixa suggestionar pelos outros, ele o faz porque nele há uma necessidade de antes estar de acordo e não em oposição a eles, talvez, portanto, “por amor a eles” (Freud, 1921, p.164).

O “amor a eles” enunciado por Freud encontra sua expressão máxima no líder. A liderança, que não havia sido contemplada pelos teóricos da massa até então, é um elemento fundamental para este autor. O líder atua como o principal aglutinador e destinatário da libido dos membros, o bem comum ao qual se direciona o “desejo de obediência” (Goldenberg, 2014, p.50). Quem ocupa este lugar tem papel fundamental na manutenção de massas chamadas por Freud (1921) de “artificiais”, como a Igreja e o Exército, que demandam uma “coerção externa” de modo a “preservá-las da dissolução e para prevenir alterações em sua estrutura” (p.165).

2.4 O amor e outros afetos na massa

De que maneira as conclusões freudianas sobre as massas podem iluminar o fenômeno dos linchamentos, já que estes são caracterizados por sua efemeridade explosiva e pela ausência de líderes?

A princípio, os vídeos analisados por Rodrigues (2013) parecem indicar uma liderança no integrante que instiga ao linchamento, aquele que dá o ponto de partida às palavras de ordem. O que se segue, porém, tem caráter distributivo, com várias pessoas participando:

As ações são sucessivas e parece se construir ali um espaço de respeito mútuo, já que quando uma pessoa fala, as outras prestam atenção e, geralmente, concordam com seus apontamentos. Há uma ligeira percepção de liderança no que tange ao aprisionamento do acusado: geralmente apenas um homem se prontifica a essa tarefa (Rodrigues, 2013, p.635).

Lemos em Rodrigues que a rotatividade nos papéis desempenhados mostra que não há fixidez de posições, resultando em uma circulação de ações em vez de um vetor principal (o suposto líder), que concentraria os comandos de agressão. Essa difusão participativa marca a conclusão da pesquisadora de que, pelo menos em sua amostragem, não houve alguém que pudesse ser qualificado como líder no linchamento.

Sem o líder, a quem os participantes obedecem, pensando na dinâmica de Eros e seus investimentos libidinais? Antes, é preciso destacar que a constituição da massa é imprescindível para a ocorrência dos linchamentos tanto quanto é sua dissolução após o acontecimento. O caráter provisório desta reunião assinala um tipo de laço social instrumental, que serve a uma causa firmemente definida (linchar), mas não a ponto de manter a massa para além do linchamento. Em outras palavras, as pessoas que compuseram a massa que linchou talvez não se reunissem sob outro pretexto, pelo menos não de forma a neutralizar suas diferenças e vicissitudes; reunidas no cumprimento do seu propósito, ao término elas se desagregam e voltam para suas vidas particulares. Mesmo que a comunhão em um crime marque aquelas vidas para sempre, já não estamos mais falando de massa, mas, sim, de participantes em sua subjetividade.

Os linchadores se descobrem enquanto tal na massa, durante a repentina explosão que caracteriza os linchamentos espontâneos e de organização rudimentar. Até que se encontrem naquele objetivo e ali se reconheçam como um grupo, talvez uns passem pelos outros sem saberem os nomes, ou até mesmo se vejam pela primeira vez. É fato que, em muitos casos, as pessoas se conhecem, como nas comunidades rurais, ou o grupo existe previamente à massa, na forma de vizinhos (Martins, 2019). Mas há um enlaçamento próprio, produzido por outro tipo de dinâmica de reconhecimento. Os estudos de caso realizados por Martins mostram que há algo além da “súbita e solidária decisão de matar violenta e coletivamente alguém”. Ele refere-se a “uma certa ideia de corpo, de pertencimento, envolvida na ocorrência” (p.33), marcada sobretudo pelo fato de que essas pessoas “descobrem-se membros da sociedade no ato de linchar. É pouco provável que haja na sociedade moderna momentos de sociabilidade tão densa quanto no da prática da violência coletiva” (p.65).

Uma pergunta crucial é a de como essas pessoas se articulam para uma ação coletiva que dispensa planejamento e ainda assim cumprem uma certa ritualização destacada por Rios (1988), Rodrigues (2012) e Martins (2019), e que é traduzida em perseguição, captura, agressões verbais, golpes, tortura, eventualmente morte e agressão ao corpo já desfalecido. Não é preciso que as pessoas que lincham se conheçam ou se respeitem previamente para que se conectem, de forma que, neste trabalho, já não parece ter mais tanta relevância a distinção entre os linchamentos espontâneos e os de organização rudimentar quando o propósito é encontrar uma estrutura mínima sobre a adesão à incitação. O que parece ser anterioridade lógica para a ocorrência do linchamento é o afeto – medo, ódio – investido no elemento externo ao grupo.

Mesmo na hipótese de os membros da massa não se conhecerem, há um direcionamento decididamente convergente no grupo, uma espécie de vetor de atração que é o alvo a ser linchado. Nisso, uma mesma direção subjetiva é assumida por todos os integrantes e o que era plural torna-se um, em um “coletivo identitário” (Starnino; Perez, 2021, p.85). A coesão de um agrupamento heterogêneo que unifica o desejo de seus integrantes e neutraliza dissidências não se dá por uma soma, mas, antes, pela identificação entre aquelas pessoas e delas com a causa. O que será que existe de reconhecível nestas pessoas que nem consideravam umas às outras, que dirá de forma tão afetiva?

Um argumento conhecido: são pessoas que já não mais nutrem expectativas por Justiça. Descontentes, indignadas, elas se reconhecem em sua frustração com a impunidade. Mas, fosse assim, elas poderiam se reconhecer em agrupamentos da sociedade civil que pressionam por mudanças nas leis ou por uma Justiça mais célere. Não é o caso.

São sujeitos que se reconhecem como “pessoas de bem”³⁶, como constata Oliveira (2011, p.6). “Os entrevistados alegam que linchar é uma necessidade das ‘pessoas de bem’, pois dessa maneira elas exercitam sua função de preservação da paz e da ordem do local em que vivem”, explica a autora em sua dissertação de mestrado (Rodrigues, 2012, p.71)³⁷. É assim que se autodenominam as pessoas que interpretam algum papel no roteiro da cena do linchamento, seja instigando, linchando, defendendo ou testemunhando.

“Os linchadores atuam sempre em nome de uma identidade de pertencimento contra o estranho, ainda que provisória e súbita”, afirma Martins (2019, p.22). Entendo que o “estranho”, nomeado como “bandido” ou “monstro” a partir das agressões verbais, é colocado para fora do registro de semelhança entre pares. Esse acontecimento inclui o simbólico em um circuito que

³⁶ Há um sinônimo especialmente mobilizado por campanhas políticas no Brasil: o “cidadão de bem”.

³⁷ Trata-se de mesma autora, mas com mudança de sobrenome ao longo de suas pesquisas.

antes era só imaginário – “as pessoas de bem” – e possibilita que elas se reconheçam narcisicamente como “não-bandido” e “não-monstro”. O circuito do linchamento é marcadamente efêmero e tem um propósito a cumprir; para tanto, o elemento externo à massa – o alvo do linchamento – é quem encarna a causa que mobiliza libidinalmente aquelas pessoas: combater a ameaça, punir o mal, assegurar o bem, restaurar a ordem.

Considero que o conceito de identificação é fundamental para a vivência “descriminalizada” do linchamento conforme a realidade psíquica de quem lincha. A identificação é o que faz com que as pessoas se reconheçam, como vemos na pesquisa de Rodrigues (2012), como aquelas que não usam drogas, não se envolvem com armas ou agressão, e que têm o sustento da família como o grande estímulo para o trabalho – segundo os entrevistados, são “garçons, donas de casa, padeiros, motoboys, entregadores de gás etc. [...] que se percebem como reféns do ‘mal’ e não como possuídas por ele” (p.71). Interpreto que “pessoas de bem” protege da acusação de terem agredido ou matado alguém.

Posto isso, frente ao que supõem ser o mal, essas pessoas fazem massa e cristalizam a construção da identidade “pessoas de bem”, segundo a qual podem reivindicar a enunciação de um “nós” que será identitariamente oposto a um “ele” / “eles”. Acrescento que esta oposição é fundamental não apenas para o linchamento, como também para as condições de sua precipitação em uma sociedade, tendo em vista que o embate visa à eliminação de um “outro”. A construção da identidade “pessoas de bem” não se dá sem que haja uma identificação com certas premissas. Como toda identificação, esta é uma operação inconsciente, ou seja, independe do controle do sujeito. Talvez seja o momento de aprofundar o entendimento deste importante conceito proposto por Freud em 1921.

A identificação é uma operação especialmente constitutiva; por meio dela, o sujeito incorpora traços, marcas e restos de determinadas pessoas de seu convívio e admiração, eleitas como modelo, para compor não só aquilo que chama de Eu, mas toda sua subjetividade. E vai além do aspecto narcísico, na medida em que representa a ponte primordial entre o Eu e o outro – Freud afirma que a identificação é “a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva com outra pessoa” (p.178). Trata-se de ligação que, além de inconsciente, guarda em si a ambivalência de poder dirigir ao mesmo objeto tanto afetos carinhosos quanto desejos de eliminação. Uma outra característica importante é que ela é parcial e limitada, o que significa que a identificação não é com o “todo” de uma pessoa, mas com um traço dela.

Analisar as relações libidinais nas massas permitiu a Freud perceber processos de identificação na socialização dos sujeitos e nas questões trazidas à clínica. Ele então estabelece três tipos de identificação. A primeira delas é situada no período pré-edípico, quando a criança

se identifica com a figura materna ou paterna – “quer ser como” ele ou ela – e, na passagem para o Édipo, desenvolve uma relação de hostilidade vinda da disputa pelo objeto amado e que a leva, por fim, a incorporar um traço da pessoa, em uma incorporação do objeto.

O segundo tipo é a identificação regressiva, em que a criança deseja ocupar o lugar da figura parental (a mãe, por exemplo) com a qual rivaliza na disputa pelo amor de objeto (o pai desejado) e, pela consciência de culpa, passa a ter o mesmo sintoma da pessoa-rival (a tosse da mãe, por exemplo). Acontece também quando o sujeito passa a compartilhar o sintoma da pessoa amada, a exemplo de Dora, paciente de Freud, imitando a tosse do pai.

Na terceira modalidade de identificação, o Eu percebe no outro uma “disposição afetiva” com a qual “forma uma identificação nesse ponto” (p.181), que costuma ser um sintoma da pessoa que foi alvo da identificação. Freud dá o exemplo de uma moça que vive em um pensionato e que recebe uma carta de seu amado, com quem tem uma relação secreta. Ao ler a correspondência, ela sente ciúme e tem um ataque histérico. As amigas ficam sabendo do fato e apresentam o mesmo sintoma, decorrente de quererem estar no lugar da moça, a custo de uma consciência de culpa que lhes faz aceitar também “o sofrimento a ela ligado” (p.181).

Neste caso, a apropriação do sintoma não é por solidariedade ou empatia³⁸ e pode ser vista inclusive quando as pessoas nem sequer simpatizam umas com as outras. É nesta identificação histérica – “nascida de um elemento comum afetivamente importante” (p.181-182) – que Freud situa o enlaçamento recíproco nas massas. O comum, aí, seria a relação com o líder. Quanto mais importante for o elemento afetivo comum, maior é a identificação.

Retomando nosso problema, podemos ver que há identificação histérica entre os membros do grupo linchado se considerarmos que a causa – “combater o mal” – é colocada no lugar de ideal do Eu. Há outros efeitos nesse enlaçamento, especialmente se pensamos no exemplo trazido por Freud. As moças do pensionato desconheciam o desejo que tinham de estar no lugar da amiga que vivia um romance, já que a identificação é inconsciente. A amiga realiza algo que as demais gostariam de vivenciar, e não seria surpreendente que um poder como esse pudesse despertar o sentimento de inveja. Segundo Freud, a inveja fica fora de campo quando há um pacto de igualdade firmado pela impossibilidade de que o desejo de uma das pessoas seja realizado. Esta colocação fica mais clara no exemplo que Freud traz das fãs de um músico, que renunciam à realização da paixão por ele quando se dão conta de que estão em grande número e o enamoramento, portanto, não poderia ser recíproco. Freud comenta que “em vez de

³⁸ Segundo Freud, a empatia constitui o que é estranho ao Eu nas outras pessoas (p.185). Ela costuma ser confundida com a ideia de colocar-se no lugar do outro; esta, sim, uma operação de identificação.

arrancarem os cabelos umas das outras, agem como uma massa consistente [...] Originalmente rivais, elas puderam identificar-se entre si através desse amor igual pelo mesmo objeto” (p.197).

Na identificação histórica, o que está em curso é a incorporação de um traço da pessoa que realiza um desejo recalcado do sujeito. Em uma operação de deslocamento, ocorre a identificação com determinada possibilidade de o outro realizar aquilo que ele, o sujeito, está impossibilitado ou proibido de fazer. Aí entram o ciúme ou a inveja que, segundo Perez (2018), aparecem quando o sujeito se reconhece “como privado de um objeto de desejo do qual o outro usufruiria” (p.33), e esta privação é lida como consequência desse usufruto pelo outro (ou usufruto por um grupo): O autor afirma que

o descanso, o dinheiro, a proteção seriam usufruídos por outro que não sou eu e essa seria a causa ou a origem da minha privação. Reconheço-me individualmente ou grupalmente como não sendo o atendido nas minhas demandas (Perez, 2018, p.33).

A estrutura afetiva descrita por Perez a partir de Freud e Lacan nos ajuda a pensar o enlaçamento libidinal criado em torno do alvo a ser linchado, como vemos neste trecho:

O sentimento de ciúme ou de inveja pode aparecer na constituição de identidades individuais e grupais e se reconhece nos seguintes enunciados: o negro não trabalha, o judeu tem dinheiro, o favelado recebe tudo do Estado sem trabalhar enquanto eu trabalho e pago impostos etc (Perez, 2018, p.33).

Os exemplos trazidos por Perez inspiram algumas interpretações. Pode soar ilógico e revoltante, mas, se levamos as operações do inconsciente a sério, temos condições de chegar à conclusão de que, na identificação histórica em curso no linchamento, o linchador está identificado com um traço do linchado. Em outras palavras, proponho que o linchador tenha se identificado com determinada característica ou atitude de quem pôde romper as regras de convivência social ao roubar ou matar e, assim, escapar do mal-estar advindo das renúncias pulsionais. Tamanha transgressão cometida pelo “bandido”, pela “bruxa” e pelo “monstro” não passa despercebida e revela o custo da consciência moral de quem segue o caminho oposto e vive as consequências de ter os desejos mais sombrios recalcados. Bom, recalcados até o ponto em que não entra em uma massa para linchar. O comentário a seguir de Freud parece ter sido escrito sob medida para pensarmos que a massa, no linchamento, surge a partir de um rompimento feito por quem ousa se desconectar dos laços preestabelecidos de igualdade:

O que mais tarde encontramos em ação na sociedade como espírito comunitário, *esprit de corps*, etc. não nega a sua procedência a partir da inveja original. Ninguém deve querer destacar-se, cada um deve ser igual e ter o mesmo. **Justiça social quer dizer que nos negamos muitas coisas, para que os outros também tenham de renunciar a elas**, ou, o que é a mesma coisa, para que não possam exigi-las. Essa exigência de igualdade é a raiz da consciência moral social e do sentimento de dever (Freud, 1921, p.197-198, ênfase minha).

A noção de “Justiça social” delineada por Freud permite que compreendamos que não se trata da menor ou maior qualificação da gravidade do ato supostamente cometido pela pessoa definida como alvo do linchamento. Levando em conta a problemática da identificação, não faz tanta diferença se o ato em questão foi roubo, estupro ou assassinato; a este respeito, Martins (2019) destaca que a “a gravidade do crime [...] nada tem a ver com a gravidade definida nas leis e códigos jurídicos” (p.32). Neste sentido, o que considero decisivo para a ocorrência do linchamento é a interpretação de que houve a quebra de um pacto igualitário em termos de gozo.

Trata-se de condenar “quem não consegue refrear o desejo, o ódio e a ambição, e não vê limites para o desejar, o odiar e o ter”; alguém assim “não pode conviver com os demais nem tem direito a uma punição restitutiva que o devolva à sociedade depois de algum tempo e do castigo” (Martins, 2019, p.53). É possível que muitas das pessoas que lincham não se vejam como alguém que pratica justamente aquilo que conscientemente reprova. Mas percebemos que elas estruturalmente compartilham atitudes vistas em grupos notadamente conhecidos pela intolerância, como o Ku Klux Klan, nos EUA; as *ratonnades*³⁹ francesas contra imigrantes do Norte da África; e os *skinheads* alemães, como vemos neste comentário de Calligaris (2022): trata-se de “uma espécie de desvio brutal, por vezes assassino, das regras da vida social contra os princípios do recalque” (p.42). O autor detalha o funcionamento:

[...] um sujeito se sente privado de gozo (o que, às vezes, de fato é verdade) e identifica num semelhante (a mulher, o judeu, o negro, o magrebino ou simplesmente o estrangeiro) o responsável por isso. A partir daí, ele pode buscar compensação no álcool ou (escolha não exclusiva) partir para uma revanche, como os pogromistas saem para fazer alguém “pagar” por isso. Pelo menos dessa vez, eles vão conseguir gozar, e às custas, justamente, de quem os impedia, impondo-lhe sofrimento, medo, morte. Pode-se dizer que, nesse sentido, tal atitude seja compreensível: matam por odiar ou achar que odeiam, violentam por querer possuir, ferem, já que isso os faz gozar [...] Não se concebe um sujeito entrar numa ação da qual ele não espere obter uma parcela de gozo” (Calligaris, 2022, p.42-43).

³⁹ Violências físicas cometidas na França contra minorias étnicas ou determinados grupos sociais, especialmente pessoas de origem árabe. Neste contexto, “raton” é uma expressão racista que indica “pequeno rato”, em uma evidente desumanização das pessoas atingidas.

Nos exemplos trazidos por Calligaris, “pagar por isso” traz a tônica de afetos bastante hostis. Eles dividem terreno com um afeto, no mínimo, improvável. Uma vez que a massa é formada pela identificação da diferença de quem fica de fora, lembremos, com Freud, que a coesão entre seus integrantes vem das ligações afetivas de Eros. Porém não parece fazer muito sentido relacionarmos libido, uma energia ligada à pulsão de vida, ao caráter brutalmente mortífero do linchamento. Seria esperado que ações como essa fossem obra da pulsão de morte. Essa suposta contradição se dissolve quando pensamos que a destruição visada ao linchar é passional, ou seja, com envolvimento afetivo (libidinal) dos participantes. Freud resolveu essa equação invocando o sadismo:

O nome de libido pode novamente ser utilizado para as manifestações de força de Eros, para distingui-las da energia da pulsão de morte. [...] É no sadismo, onde ela modifica a meta erótica no seu próprio sentido, embora ao mesmo tempo satisfaça plenamente o anseio sexual, que conseguimos ter a mais clara visão de sua essência e de sua relação com Eros (Freud, 1930, p. 374).

Entendamos que as pulsões de vida e de morte não são desligadas entre si; ao fim de sua obra, Freud (1940) afirma que “essa atuação de ambas as pulsões fundamentais – em combinação ou contradição entre si – produz toda a diversidade dos fenômenos da vida” (p.25-27). Em uma perspectiva estrutural, seria mesmo o caso de se pensar em um jogo de dominâncias em que ora predomina a pulsão de morte, ora a pulsão de vida. Há sempre um quantum de pulsão de vida articulado à pulsão de morte, e o linchamento não está fora disso.

Retornando ao tema da identificação, vemos que quando é construída pela diferença entre “‘eu, não bandido’ sou diferente do ‘bandido’”, ela ocorre primordialmente no registro do Imaginário e constitui uma relação de pertencimento, como “eu nunca faria isso” (Starnino, 2024, p.82). Essa diferença primordial marcada entre quem fica dentro do grupo (“nós”) e quem fica fora (“ele” ou “eles”) é estruturante em termos narcísicos; portanto, não é uma exclusividade das massas ou dos linchamentos.

A lógica da massa descrita por Freud favorece o entendimento do caso das pessoas que se descobrem linchadoras a partir de sua adesão à incitação e que, em um momento posterior, quando questionadas individualmente, negam suas ações por não se reconhecerem como participantes de um envolvimento marcadamente violento. Por outro lado, a descriminalização do linchamento experimentada psiquicamente pelos linchadores pode explicar as situações em

que a pessoa não só admite sua participação na ação como a justifica dentro de uma lógica moral compartilhada pela massa. Para Rodrigues (2012), que percebeu este comportamento em alguns de seus entrevistados, trata-se de uma racionalização mínima no envolvimento com a ação. Afirma a autora:

Apesar de ele estar de fato envolvido em um momento de tensão, em que a multidão é decisiva na ocorrência do linchamento, fora da multidão o linchador aponta suas ações como coerentes a um propósito e não as nega como próprias de um momento sem senso crítico, **ele as justifica como próprias de um momento em que a atitude de usar a agressão física contra o acusado era necessária para diversos propósitos, como eliminar ou justificar** (Rodrigues, 2012, p. 30, ênfase minha).

Pode ser desconcertante para alguns que o linchamento seja justificado como ação legítima, mas estamos falando de interpretações distintas da ação de matar, como explica a pesquisadora:

[...] o assassinato é um ato abominável cometido por alguém que merece ser linchado e o linchamento terminado em morte é uma ação de justiça praticada pelas “pessoas de bem”. Para os linchadores, morte é entendida como crime quando é processada contra “pessoas de bem” e é uma pura ação de defesa, não imoral, quando praticada contra entes “do mal” (Rodrigues, 2012, p.40).

A explicação pode soar simplista, mas reflete justamente a operação de planificação de leitura dos fatos e do mundo que tipicamente ocorre nos sujeitos dentro das massas, como vimos na teoria freudiana. Rodrigues (2012) certamente localizou que há uma racionalização no envolvimento, mas que deduzo ser provisória a partir da constatação da pesquisadora de que há diferença entre a intencionalidade de punir no linchamento e a morte do alvo como resultado. Matar é um anseio que só se dá a conhecer no processo reflexivo que os linchadores fazem da ação, algo que fica mais claro com esse trecho de entrevista:

Essa minha reflexão pode ser confirmada pela fala de Jorge, um morador que viu a cena do linchamento em Nilópolis, segundo o qual é o impulso que rege a cena do linchamento durante a sua ocorrência: “Ah, minha filha, na hora que dá aquele impulso [risos] você não consegue, não tem como. [risos] **Você nem pensa! Vai lá, faz, não quer nem saber. Quando vê, já era**” (Rodrigues, 2012, p.66, ênfase minha).

A fala de Jorge traz o impacto que a incitação promove, manifestado pela sucessão improvisada e surpreendente, ainda que estruturada, dos golpes que podem levar à morte. A incitação não recebe uma resposta objetiva; o que vem é uma convocação, um laço constituído,

efeito dos desejos recalcados que circulam naquela dada circunstância. Isso me parece fundamental para pensarmos a previsibilidade do linchamento, o que tanto Martins (2019) quanto Rodrigues (2012) afirmam não ser possível. Para esta autora, é uma ação “plenamente construída durante a interação” (p.66), o que significa que nem “sequer os que estão envolvidos na cena sabem como será o fim da ação”.

Cada vez mais vemos que o inconsciente é primordial para que a incitação ao linchamento encontre adesão. Mesmo nos casos em que os linchadores alegam uma “perda de memória” que esteja a serviço de um pacto de silêncio combinado entre eles, o acontecimento da violência não é acessado tão facilmente nos momentos posteriores, como nota Martins ao ressaltar que

é pouco provável que esse silêncio não resulte da dificuldade de ativar novamente, agora de modo artificial, esse substrato de consciência latente que só emerge em circunstâncias especiais de óbvio perigo e retorna em seguida ao abrigo de sua latência (Martins, 2019, p.67).

O silêncio após o linchamento parece realçar a divisão do sujeito, a desconexão entre aquele que (não) fala e aquele que faz – ambos são a mesma pessoa. Inclinações inconscientes frequentemente são associadas a aquilo que de alguma maneira permanece completamente desconhecido e surpreendente ao Eu, como se estivesse fora de cogitação para o sujeito consciente. Seguindo assim, presume-se que o inconsciente estaria dispensado do envolvimento no linchamento nos casos em que os participantes não só admitem e justificam a ação, como ainda dizem que linchariam novamente caso fosse preciso. A verbalização ou o reconhecimento de uma disposição à violência, de fato, facilitam um trabalho de responsabilização, mas não elucidam nosso questionamento sobre o que leva as pessoas a empreender uma ação de punição que se revela pessoal, pois se caracteriza pelo envolvimento corporal direto e é abastecida de uma carga afetiva que muitas vezes não é nomeada por quem a sente. Neste ponto não podemos negligenciar que o inconsciente é constitutivamente atravessado por identificações que escapam ao nosso controle. A intenção ou admissão da participação em um linchamento pode revelar que a disposição à violência está mais ou menos recalçada, sendo a massa um fator elementar para a derrubada do recalque. Embora possa soar repetitivo, interessa a este trabalho insistir em não ser de menor importância a afirmação freudiana de que **o que se apresenta na massa são as manifestações do inconsciente,**

no qual seguramente **tudo de mau da alma humana está contido de maneira constitutiva;** sob essas circunstâncias, o desaparecimento da consciência

moral ou do sentimento de responsabilidade não traz dificuldades para a nossa compreensão. Há muito tempo afirmamos que o cerne [*der Kern*] da assim chamada consciência moral é o “medo social”⁴⁰ [*soziale Angst*] (Freud, 1921, p.142-143).

A “consciência moral”, que depois viria a ser ampliada na teorização do mal-estar na cultura, está menos ligada à ética que norteia uma vida e mais conectada à adequação social adotada instalada por efeito do medo que o sujeito tem de ser reprovado, rejeitado ou excluído. A gestão deste medo é fundamental para a vida em sociedade, sinaliza Freud (1915b), e não faltam exemplos na história humana dos caminhos tomados quando essa contenção tão importante à convivência é afrouxada ou ignorada:

Quando a comunidade suprime a recriminação, também cessa a repressão dos maus apetites, e os seres humanos cometem atos de crueldade, de malícia, de traição e de brutalidade, que só poderiam ter sido considerados incompatíveis com seu nível cultural (Freud, 1915b, p.105).

O funcionamento da massa em um linchamento certamente ilustra este trecho de Freud. Adiante que a relação entre o recalque e a crueldade, aqui apenas anunciada, é explorada com mais detalhes no Capítulo 5 deste trabalho. A menção ao “medo social” nos dá pistas de que certos afetos são fundamentais para o mecanismo da identificação no linchamento. Pode-se afirmar, ainda, que a identificação introduz a problemática do circuito dos afetos – um circuito que, segundo Safatle (2021), predispõe os sujeitos a modos psicologicamente estruturados de se relacionar entre si e com o mundo.

2.5 O papel dos afetos na vida social

Como foi assinalado anteriormente, uma das crenças levantadas pelos linchamentos é a de que seus participantes são “pessoas de bem”, conforme foi apontado por Rodrigues (2012) em suas análises e entrevistas. Tal crença é manifestada conscientemente e inclusive trazida como justificativa para o linchamento. Diferentemente das tradições enunciadas em nome de “fazer justiça” e “restaurar a ordem”, outros valores e afetos podem ser decisivos, mesmo que

⁴⁰ Cabe lembrar aqui que o Eu, apesar de frequentemente associado à consciência, é majoritariamente inconsciente. Dois anos mais tarde, em 1923, Freud apresentaria uma reformulação da sua teoria do aparelho psíquico ao propor as instâncias Eu, Isso e Supereu. O núcleo do Eu é o que ele passou a chamar de Isso.

surpreendam aqueles que lincham. Identificações latentes e preconceitos podem estar fora de quadro, mas, jamais, fora de cena. Neste ponto incide meu interesse.

A presença do ódio, do medo e do estigma não é uma novidade nos estudos das Ciências Sociais sobre linchamentos, mas aos afetos não é atribuída a importância central defendida por este trabalho e cuja teorização é encontrada em Safatle (2021). Com este acento, não recuso os papéis fundamentais do descontentamento com a Justiça e das desigualdades econômicas e sociais; o que proponho é trazer **o campo dos afetos como determinante inclusive da percepção e vivência que as pessoas que lincham podem ter** da segurança pública, da (des)confiança no poder judiciário e dos efeitos da distribuição desigual dos recursos econômicos e oportunidades sociais. Lançar o protagonismo sobre os afetos na vida social implica, portanto, na mudança do paradigma de *sociedade*, como mostra Safatle:

Uma sociedade é normalmente pensada como sistema de normas, valores e regras que estruturam formas de comportamento e interação em múltiplas esferas da vida [...] No entanto, é possível que uma perspectiva crítica precise atualmente partir de uma compreensão distinta do que é uma sociedade. Talvez precisemos partir da constatação de que sociedades são, em seu nível mais fundamental, circuitos de afetos. Enquanto sistema de reprodução material de formas hegemônicas de vida, sociedades dotam tais formas de força de adesão ao produzir continuamente afetos que nos fazem assumir certas possibilidades de vida a despeito de outras (Safatle, 2021, p.15-16).

Para este autor, o circuito dos afetos informa os modos como nos relacionamos com nossos outros e com o mundo – inclusive as relações com as instituições. Ele completa: “a vida psíquica que conhecemos, com suas modalidades de conflitos, sofrimentos e desejos, é uma produção de modos de circuito de afetos” (p.38). Em outras palavras, podemos entender que afetos são os responsáveis por construir e caracterizar os laços sociais. Por sermos afetados na convivência uns com os outros, efeitos são produzidos e disposições são criadas. São os afetos que carregam as possibilidades de agirmos de um jeito ou de outro, de exercermos a censura sobre certos desejos, de nos impedirmos (ou não) que matem os uns aos outros, se pensamos em uma prática como a de linchar alguém. A origem deste protagonismo dos afetos para pensar a vida social está na própria fundação da psicanálise, como anuncia Safatle:

Em vez de ver sujeitos como agentes maximizadores de utilidade ou como mera expressão calculadora de deliberações racionais, Freud prefere compreender a forma como indivíduos produzem crenças, desejos e interesses a partir de certos circuitos de afetos quando justificam, para si mesmos, a necessidade de aquiescer à norma, **adotando tipos de comportamentos e recusando repetidamente outros** (Safatle, 2020, p.38, ênfase minha).

A partir da premissa freudiana, considero que, se negligenciamos a importância fundamental dos afetos, caímos na armadilha de examinar conflitos sociais – como os linchamentos – como consequências de supostas atitudes racionais, pensadas e passíveis de controle. Entretanto, justamente por falarmos de afetos é que estamos considerando as disposições inconscientes, as identificações não conhecidas, as fantasias não transparentes no interior da vida social. O ódio ao alvo a ser linchado, ou o medo de que a segurança esteja ameaçada, impulsionam a identificação que promove a coesão social típica da massa – lembro, com Safatle (2021), que “não é a adesão tácita a sistemas de normas que produz a coesão social [...] circuitos de afetos desempenham concretamente esse papel” (p.16).

Por isso afirmo que a ação de linchar é constituída de afetos que são vivenciados inconscientemente e que circulam na vida social. Eles já existem no humano, mas são desencadeados por uma determinada circunstância que pode ser histórica, discursiva etc. Entendo que, a depender da discursividade predominante, determinados circuitos de afetos sobrepõem-se aos demais e configuram o modo como vivemos em sociedade. Vamos pensar em como a promoção da segurança pública no Brasil, por exemplo, é evocada como uma espécie de direito de matar pessoas, a despeito de não haver pena de morte. Daí pode-se concluir que, na determinação estrutural dos afetos, **a prevalência do medo e do ódio estão na base das condições que dão margem a linchamentos**. Uma afirmação como esta encontra amparo em Dardot e Laval (2016), autores que estudam as mudanças subjetivas no neoliberalismo e que assinalam que “o fato de o histórico apropriar-se do estrutural não deveria surpreender os leitores de Lacan, para quem o sujeito da psicanálise não é uma substância eterna nem uma invariante trans-histórica, mas efeito de discursos que se inserem na história e na sociedade” (p.321).

Segundo Safatle, o medo ganhou predominância na vida sociopolítica a partir da filosofia política moderna, encarnada sobretudo pelo pensamento de Thomas Hobbes. O autor de *Leviatã* afirmara que “de todas as paixões, a que menos faz os homens tender a violar as leis é o medo. Mais: excetuando algumas naturezas generosas, é a única coisa que leva os homens a respeitá-las” (Hobbes, 2003, p.253 *apud* Safatle, 2021, p.16). Trazendo sua perspectiva de interpretação da sociedade pelos seus circuitos de afetos, Safatle então se interessa por compreender os modos como este afeto específico centraliza os acordos feitos na vida social:

Se, de todas as paixões, a que sustenta mais eficazmente o respeito às leis é o medo, então deveríamos começar por nos perguntar como ele é produzido, como ele é continuamente mobilizado. De forma mais precisa, como se produz a transformação do medo contínuo da **morte violenta**, da **desposseção dos bens**, da **invasão da privacidade**, do **desrespeito à integridade** de meus predicados em **motor de coesão social** (Safatle, 2021, p.16-17, ênfase minha).

Nota-se que as modalidades de medo enunciadas por Safatle podem ser encontradas no discurso racional sobre a ocorrência de linchamentos: lincha-se “porque” alguém matou, roubou, invadiu ou desrespeitou, segundo os participantes. São exemplos da quebra de um pacto. O medo destacado pela filosofia política moderna é o que faz com que as pessoas respeitem as leis. Com o mesmo efeito de regulação social, vimos acima que o “medo social”, para Freud, sustenta a censura sobre a crueldade e sobre os traços de maldade estruturalmente presentes em nós, humanos. Não serão vistos com bons olhos aqueles que não refrearem suas atitudes mais “bestiais” – o filme argentino “Relatos Selvagens” (2014) traz uma coleção de episódios em que o verniz civilizatório cede e deixa à vista as mesquinhas, brutalidades e leviandades que evocam nosso rechaço. Partimos do pressuposto de que a vergonha e a ponderação sejam um afeto e uma conduta que favoreçam a socialização.

No entanto, basta lermos comentários de incitação e apoio ao linchamento, como os que expus nas epígrafes deste capítulo ou, ainda, comentários postados em qualquer registro desse tipo de ocorrência para termos acesso à crueldade a céu aberto, à exaltação da violência e à desconsideração do alvo linchado como alguém que tenha direito à ampla defesa. O que ocorre nesses acontecimentos para que a gestão do medo deixe de subsidiar condutas dentro da lei? O que faz com que o “medo social” não mais ofereça anteparo para os despejos pulsionais mais inconsequentes?

Safatle afirmou, no trecho destacado acima, que o medo é “motor de coesão social” (p.17). Para ele, esta perspectiva centrada no medo assinala o circuito de afetos hegemônico nas sociedades liberais. “Trata-se, principalmente e de maneira silenciosa, de definir a figura do indivíduo defensor de sua privacidade e integridade como horizonte, ao mesmo tempo último e fundador, dos vínculos sociais” (Safatle, 2021, p.17). Com esta afirmação o autor argumenta que não há como compreender o medo como “afeto político central” (p.17), ou seja, organizador das relações em sociedade, sem que antes se compreenda a noção de indivíduo e a centralidade do Eu, que deve ser fortalecido e adaptado para que se torne produtivo inclusive nas situações mais adversas (Dardot; Laval, 2016).

A perspectiva de Safatle sobre o medo contorna especialmente as sociedades neoliberais. Sabemos que os linchamentos não ocorrem apenas neste modelo, mas faço uma

aproximação com o pensamento deste autor porque parece-me plausível estender essa questão localizada no indivíduo para pensar a adesão feita à incitação a linchar. Um de seus argumentos é o de que os sujeitos, reduzidos a indivíduos, relacionam-se entre si por meio de contratos que estabelecem obrigações e limitações mútuas cuja observância é dada por um terceiro – o governo –, responsável pela manutenção da ordem e da possibilidade de convivência. Nestes termos, o medo, a serviço da autoridade, “teria a força de estabilizar a sociedade, paralisar o movimento e bloquear o excesso das paixões” (p.43). Podemos notar que uma das consequências dessa matriz de relacionamentos humanos é facilmente reconhecível nos linchamentos: “a liberdade nas sociedades que inscrevem sujeitos sob a forma de indivíduos é indissociável da criação de uma cultura emergencial da segurança sempre latente, cultura do risco iminente e contínuo de ser violentado” (p.17-18). Nesta perspectiva, o outro é considerado um “invasor potencial” (p.17). Vejamos o que diz Safatle em outro momento de sua obra:

Em Lacan, o Eu aparecerá sempre como **incapaz de operar mediações com a alteridade e a diferença**, como caracterizado pela rigidez, pela estaticidade, por uma **concepção defensiva de identidade**. Daí por que suas relações serão sempre marcadas pela agressividade, pelas formas imaginárias do conflito e pela **redução narcísica do outro**. Isso quando o Eu não **procurar compensar sua fragilidade através da identificação com representações de poder** que serão a duplicação narcísica de si, acrescida da fantasmagoria da onipotência (Safatle, 2020b, p.22, ênfase minha).

A partir deste trecho de Safatle, considero que as identificações narcísicas, como as que notamos dentro de uma massa que se propõe a linchar – “cidadãos de bem” dispostos a eliminar o mal –, carregam a agressividade esperada de um empreendimento em torno da defesa do Eu, ou sejam motivado pelo medo. Pode soar contraditória uma leitura do medo no sujeito tornado indivíduo (ou seja, não dividido, achatado em sua complexidade pulsional) feita em um fenômeno coletivo como é o linchamento.

Entretanto, a centralização da figura do Eu remete Safatle à consideração que Lacan faz da agressividade, especialmente no começo de seu ensino, quando a estabelece como o “afeto fundamental nas relações intersubjetivas entre sujeitos que têm no Eu a figura principal de suas singularidades” (p.17). A partir desta afirmação, recolho esta citação de Lacan no texto “A agressividade em psicanálise”, de 1948: “Tal noção da agressividade, como uma das coordenadas intencionais do eu humano, e especialmente relativa à categoria do espaço, faz conceber seu papel na neurose moderna e no mal-estar da civilização” (Lacan, 1948, p.122).

Poucos anos depois, Lacan deixa ainda mais explícita a função da agressividade para a separação subjetiva do outro:

O desejo do sujeito só pode, nessa relação, se confirmar através de uma concorrência, uma rivalidade absoluta com o outro, quanto ao objeto para o qual ele tende. E cada vez que nos aproximamos, num sujeito, dessa alienação primordial, se engendra a mais radical agressividade – o desejo do desaparecimento do outro enquanto suporte do desejo do sujeito (Lacan, 1953-54, p. 198).

Tanto para Freud quanto para Lacan, a agressividade aparece como constitutiva do humano, formadora do Eu e da relação que ele mantém com seus objetos. A relação com o outro é, portanto, estruturalmente agressiva, mesmo que o sujeito não se dê conta disso, e visa dar conta de uma defesa narcísica. A consideração estrutural da agressividade por ambos os autores, porém, não representa uma resignação com certa “natureza agressiva do humano”, como se nada pudesse ser feito a esse respeito, tampouco descarta a incidência da História como motor de criação de novas circulações de afetos, especialmente quando eles analisam as identificações e composições de massa em torno de ideais fascistas.

Freud (1930) fala de uma “tendência à agressão” (p.366), que remonta a uma espécie de promoção da coesão social quando pensamos que formar uma massa por elos de amor e identificação (“nós”) só é possível quando existe elemento externo que possa receber a agressividade⁴¹ (“ele”/“eles”). Conclui-se que esta tem papéis ambivalentes no tecido social: é esperado que ela seja “sufocada” em nome da cultura, assim como precisa constar da equação necessária para a socialização (por conta do mal-estar, é necessário que ela circule de alguma forma; no caso, direcionada a quem está fora da massa). Na composição da massa, o medo acaba tendo papel fundamental, como destaca Safatle:

Não é difícil compreender como tal exteriorização da agressividade, assim como toda e qualquer aceitação de restrições pulsionais, só poderá ser feita apelando ao medo como afeto político central. Medo do exterior, do poder soberano, da despossessão produzida pelo outro ou ainda da destruição produzida por si mesmo (Safatle, 2020, p.463).

Esta afirmação nos auxilia a pensar na dimensão do medo nos linchamentos, nos quais o outro produz ou encarna tamanha ameaça que o desloca para um lugar de objeto da agressividade. O “medo social” costuma trazer Freud para perto de Hobbes, mas Safatle não só esclarece os distanciamentos como ainda critica essa aproximação. Segundo ele, em uma perspectiva hobbesiana, para enfrentar a violência desagregadora dos indivíduos é necessária a

⁴¹ Esta ideia é desenvolvida no capítulo seguinte, quando trago a estruturação das relações de alteridade.

contraviolência do Estado. Neste enquadre, entendo que seria equivalente a convocar a repressão violenta estatal como forma de dissuadir ou combater linchamentos. Freud, por outro lado, tem um caminho mais complexificado pelo mal-estar na cultura, que lhe serve como advertência de que “a crueldade entre indivíduos tende a ser repetida pela crueldade da pretensa contraviolência soberana” (Safatle, 2002, p.464). Ou seja, parece-me que a repressão do Estado também viria cercada de crueldade. Pois as pulsões se impõem, a despeito das promessas da gestão do “medo social” pelos governos. Safatle continua:

A limitação da violência desagregadora dos indivíduos não é, no seu caso, legitimada como condição necessária para o aparecimento de algo semelhante a um espaço político que não se dissolverá em guerra de todos contra todos pois garantido pela submissão integral a um poder soberano comum. **A submissão a tal poder é uma tarefa impossível devido ao excesso irreduzível de violência que a vida pulsional representa a toda ordem social que procure integrá-la**” (Safatle, 2020, p.464, ênfase minha).

Retiro de Safatle a ideia de que a gestão do medo é uma promessa falível, posto que o custo pulsional é alto. Voltando à composição das massas, as pessoas se juntam por meio do amor, em relações libidinais de identificação que só são possíveis caso haja espaço para externalizar a agressividade, ou seja, quando existe alguém de fora, constituído de diferenças insuperáveis, que possa ser objeto de contínuas violências. A união deriva da exclusão de um outro, como já assinalado neste trabalho. Entendo que, para Safatle a partir de Freud, a exteriorização da agressividade não é uma transgressão das normas sociais, mas, antes, um motor da própria ideia de coesão social. Não é que o medo do “potencial invasor” supere o “medo social” a ponto de uma pessoa se desvencilhar das amarras do terceiro que controla os limites e, assim, e agredir o outro; o medo do outro, com efeito, é o que dá força ao “medo social”.

A discussão acima em torno do medo e da agressividade aponta necessariamente para a problemática da alteridade, que abordo no capítulo seguinte.

3 A ALTERIDADE NO LINCHAMENTO

É difícil existir e também aceitar minha falta de existência. Frank Wilderson III pega emprestado o termo “morte social” para explicar meu status de ali-mas-não-ali numa sociedade historicamente antinegros (Rankine, 2021).

Muitos, pessoas ou povos, podem chegar a pensar, conscientemente ou não, que “cada estrangeiro é um inimigo”. Em geral, essa convicção jaz no fundo das almas como uma infecção latente; manifesta-se apenas em ações esporádicas e não coordenadas; não fica na origem de um sistema de pensamento. Quando isso acontece, porém, quando o dogma não enunciado se torna premissa maior de um silogismo, então, como último elo da corrente, está o Campo de Extermínio (Levi. 1988).

Talvez um dos paradoxos seja que justamente as instâncias de aplicação de violência são também as do encontro cara a cara. Um encontro com o outro em sua vulnerabilidade (Meruane, 2019).

Por quem eu choro, com que me identifico? (Bento, 2024).

3.1 O papel da hostilidade na massa

No capítulo 2, vimos que o que transforma uma multidão em massa, inclusive espontaneamente, é a ligação libidinal entre as pessoas. No caso dos linchamentos, o vazio de uma liderança poderia colocar uma questão sobre o que promoveria os laços de identificação e convergência, mas Freud deixa uma saída para este “problema” quando, ainda em 1921, traz a proposição da substituição do líder por uma ideia e, de forma ainda mais abrangente, uma ideia negativa, como o ódio “contra uma determinada pessoa ou instituição” (p.173).

Freud enfatiza o caminho ambivalente da libido em uma massa configurada em torno da hostilidade ao outro: a inclusão é dada por meio de uma operação de exclusão, de forma que o amor vivido dentro do grupo é viabilizado pelo ódio lançado para fora. Essa ideia, já próspera em 1921, recebe o devido acabamento em 1930, no texto do “O mal-estar na cultura”, quando

o autor afirma que “sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade” (p.366).

Tal peculiaridade não se restringe às massas, posto que marca os humanos de uma forma estrutural. A ambivalência está na raiz da própria socialização; sob a regência do “narcisismo das pequenas diferenças”, vivemos aproximações e afastamentos como formas basilares de conexão com o outro, cuja diferença perturba nosso narcisismo. Este conceito é fundamental para compreendermos o enlaçamento na ação de linchar.

Foi em 1918, no texto “O tabu da virgindade”⁴², que o narcisismo das pequenas diferenças apareceu pela primeira vez. Freud se interessou pela ideia do tabu de isolamento pessoal⁴³, do antropólogo social britânico Alfred Ernest Crawley. O psicanalista afirma:

Com expressões que diferem apenas ligeiramente da terminologia utilizada pela psicanálise, Crawley afirma que cada indivíduo se isola dos demais através de um “tabu de isolamento pessoal”, e que justamente as pequenas diferenças, em meio à semelhança em todo o resto, fundamentam os sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles (Freud, 1918, p.164).

No argumento do pesquisador britânico, as semelhanças com o outro não recobrem os sentimentos hostis que aparecem com as “pequenas diferenças”. Freud conecta essa característica com o narcisismo – operação pela qual o investimento libidinal volta-se para o Eu, resultando em sua fundação e ilusão de unidade –, e ressalta a ameaça inerente trazida pela figura do outro. Assim, o narcisismo das pequenas diferenças tem uma universalidade estrutural por ser a fonte da “hostilidade que vemos em todas as relações humanas lutar com sucesso contra os sentimentos de união e vencer o mandamento do amor generalizado aos seres humanos” (p.164).

Mais tarde, em “Psicologia das massas e análise do Eu”, de 1921, Freud desenvolve mais o conceito a partir de uma parábola de Schopenhauer sobre os porcos-espinhos: no frio, esses animais ficam perto uns dos outros para se aquecerem; porém, dada sua natureza espinhosa, a proximidade faz com que os espinhos machuquem uns aos outros, resultando na necessidade vital de afastamento. Em uma nota de rodapé no texto, Freud cita:

Mas assim que a necessidade de aquecimento novamente os aproximou, repetiu-se aquele segundo mal, de forma que eles foram jogados de lá e para cá entre os dois sofrimentos, até descobrirem uma distância intermediária, que

⁴² Texto que compõe a série “Contribuições para a psicologia da vida amorosa”, escrita entre 1910 e 1918.

⁴³ *Taboo of personal isolation*, no original em inglês.

lhes permitiu aguentar melhor a situação (Schopenhauer *apud* Freud, 1921, p.174).

Como destacam Reino e Endo (2011), a parábola evoca o trânsito dos humanos por dois impossíveis: a “impossibilidade de sobreviver sozinho (unir-se para não morrer de frio)” e a “impossibilidade de viver junto (separar-se para não furarmos uns aos outros)” (p.20). Frente a tais considerações, soa importante levar em conta que conviver com o outro, principalmente na intimidade, é um impasse estruturalmente inescapável, pois depende da vulnerabilidade e do encontro para acontecer, ao mesmo tempo em que produz as hostilidades e antipatias que demandam distância. Esses sentimentos em conflito, que incluem o de rejeição, só são surpreendentes por causa do recalçamento, como esclarece Freud: “Isso fica explícito a cada vez que um sócio briga com seu colega, que um subordinado resmungue contra seu superior” (p.174). Essa dinâmica, ele acrescenta, está presente também quando as pessoas estão reunidas em agrupamentos identitários:

Toda vez que duas famílias se ligam através de um casamento, cada uma delas se considera melhor e mais distinta que a outra. De duas cidades vizinhas, cada uma se torna a concorrente invejosa da outra; cada pequeno cantão olha do alto para o outro com desprezo. Tribos estreitamente aparentadas repelem-se mutuamente, o alemão do sul não suporta o alemão do norte, o inglês diz todo o mal possível sobre o escocês, o espanhol despreza o português. Que no caso de diferenças maiores se produza uma aversão difícil de superar – a do gaulês pelo alemão, a do ariano pelo semita, **a do branco pelo homem de cor**⁴⁴ – isso já não nos surpreende (Freud, 1921, p.174).

A ênfase dada por mim na citação de Freud antecipa uma discussão importante sobre a racialização no linchamento. Por ora, volto-me para as elaborações freudianas sobre o narcisismo das pequenas diferenças. Freud dá o nome de “ambivalência de sentimentos” às rusgas e hostilidades trocadas entre pessoas queridas, como experimentamos na família, nos relacionamentos amorosos e nas amizades. Entre pessoas estranhas, mas com as quais é preciso conviver, o grau de conflito é intensificado a ponto de afetos destrutivos, como o ódio, irromperem nestas relações. O que está em questão é a ameaça ao narcisismo:

Nas aversões e repulsas que emergem explicitamente contra estranhos que estão próximos, podemos reconhecer a expressão de um amor por si próprio,

⁴⁴ Tradução de “*people of color*”, termo cunhado por brancos para designar todas as pessoas que não são brancas. Tem-se aí uma evidente centralização do branco como referencial, o que vai culminar inclusive na definição de quem são “os outros”, como exposto neste capítulo.

de um narcisismo que anseia por sua autoafirmação e que se comporta como se a ocorrência de uma irregularidade em suas formações individuais trouxesse consigo uma crítica a elas e uma convocação a reconfigurá-las (Freud, 1921, p.175).

Lemos que, frente à diferença, o sujeito sente como se seu Eu fosse colocado em xeque e demandasse uma confirmação, em uma fragilização do que antes era ilusoriamente sentido como seguro e intocável. Se um grande número de pessoas passa a adotar as bicicletas como principal meio de transporte, poderíamos supor que motoristas de carros encontrassem menos veículos nas ruas e, assim, se alegrassem com a perspectiva de um trânsito desafogado. O que aparece, porém, é a hostilidade. É como se os ciclistas, em sua diferença, “obrigassem” os motoristas a confrontarem sua própria escolha, lançando uma dúvida onde antes havia uma certeza. Em uma expressão mais aguda de intolerância, a crença religiosa de um pode encontrar o titubeio da fé de outro, em uma comparação que pode ensejar inclusive a prática de violência física.

Ainda que os grupos efetivem o narcisismo das pequenas diferenças em uma escala maior e coletivizada, a massa, por outro lado, tem a característica de fazer arrefecer, temporária ou permanentemente, a intolerância, fazendo com que as pessoas se conectem em vez de se estranharem. Escreve Freud:

Enquanto a formação de massa se mantém, ou até onde ela se estende, **os indivíduos se conduzem como homogêneos**, toleram a singularidade do outro, igualam-se a ele e não experimentam nenhum sentimento de repulsão por ele. Uma restrição como essa do narcisismo, de acordo com os nossos pontos de vista teóricos, só pode ser produzida por um fator, pela ligação libidinal com outras pessoas. O amor por si próprio só encontra uma barreira no amor pelo outro [*Fremdliebe*], no amor por objetos (Freud, 1921, p.175, ênfase minha).

Em outras palavras, lemos que a ligação amorosa, que configura as massas e as difere de outros grupos ou mesmo de uma multidão, faz com que a libido, que seria dirigida ao Eu pelo narcisismo, encontre a preferência dada ao amor pelo líder ou pela causa. Esse encaminhamento da libido promove identificação e resulta na ligação afetiva vivida horizontalmente entre os membros da massa. A tolerância entre os diferentes pode até ser condicionada à vantagem psíquica obtida da colaboração com o outro, a exemplo de uma reunião de condôminos interessados em destituir o síndico e eleger outro; mas também é encontrada de forma desinteressada por meio do altruísmo, que é a modificação do egoísmo pela via do amor em sua atuação como “fator cultural” (Freud, 1921, p.176).

Se parássemos por aqui, poderíamos pensar que uma massa garantidamente liberta o sujeito de seu egoísmo e da hostilidade com o outro. No entanto, linchamentos, brigas de torcida, disputas entre gangues e guerras levantam objeções ao argumento da pior maneira – Freud estava ciente disso. O narcisismo das pequenas diferenças pode até desaparecer entre os membros de uma massa, mas ele volta, ainda mais intenso, “na oposição que se estabelece na formação de grupos, gangues, partidos, facções etc”, como destacam Reino e Endo (2011, p.21). Ou seja, o narcisismo das pequenas diferenças se reergue no antagonismo entre uma massa e outra, atualizando intolerâncias e potencializando as aversões com a queda do recalque que é típica dessas formações coletivas. Daí notarmos com mais facilidade a presença do narcisismo das pequenas diferenças, pois “ele aparece desavergonhadamente – sem diques” (p.21). Esse ressurgimento tem uma função: “da mesma forma como antes o narcisismo das pequenas diferenças era uma garantia de uma unidade do Eu, agora passa a ser a garantia de uma coesão e singularidade de uma massa” (p.21).

3.2 A agressividade em cada um de nós

Neste ponto parece-me oportuno retomar a questão da agressividade. Ainda no texto da “Psicologia das massas e análise do Eu”, Freud se pergunta o que motivaria psiquicamente a reação inerentemente hostil dos sujeitos e grupos perante a diferença, como vemos na passagem abaixo:

Não sabemos por que uma sensibilidade tão grande deveria ser lançada justamente sobre esses detalhes da diferenciação; mas é inegável que nessa conduta dos seres humanos revela-se **uma prontidão para o ódio**, uma agressividade cuja origem é desconhecida e à qual gostaríamos de atribuir um caráter elementar (Freud, 1921, p.175, ênfase minha).

A resposta viria mais tarde, no texto “O mal-estar na cultura”, de 1930, quando Freud já dispunha do conceito de pulsão de morte, exposto formalmente em 1920 e retrabalhado ao longo dos anos⁴⁵. Em contraposição à pulsão de vida (Eros), que abarca as pulsões sexuais e as de autoconservação, a pulsão de morte é antigregária e trabalha para dissolver unidades e “reconduzi-las ao estado primordial, inorgânico” (p.371). A agressividade é a principal

⁴⁵ O conceito de pulsão de morte foi apresentado no texto “Além do princípio de prazer”, publicado em 1920, mas passou por revisões e acréscimos diversos, o que ajuda a compreender a ausência do termo no texto “Psicologia das massas e análise do Eu”. Segundo Iannini (2020, p.49), “Além do princípio do prazer” é composto de um primeiro manuscrito, de 1919; uma versão datilografada com anotações manuscritas, também do mesmo ano; e de quatro edições, feitas em 1920, 1921, 1923 e 1925.

expressão desta pulsão, o que lhe dá um estatuto não só inescapável como constitutivo. A apresentação dela por Freud marca a ferida narcísica na ideia plenamente pacífica que muitas pessoas buscam cultivar de si mesmas, visto que

o ser humano não tem uma natureza pacata, ávida de amor, e que no máximo até consegue defender-se quando atacado, mas que, ao contrário, a ele é dado o direito de também incluir entre as suas habilidades pulsionais uma poderosa parcela de **inclinação para a agressão** [...] Via de regra, essa agressão cruel aguarda uma provocação, ou coloca-se a serviço de algum outro intuito, cuja meta também poderia ser alcançada por meios mais suaves. Em circunstâncias que lhe são favoráveis, quando foram excluídas as forças anímicas contrárias que costumam inibi-la, ela se manifesta, até mesmo espontaneamente, revelando o ser humano como uma besta selvagem, alheia à tendência de poupar a própria espécie (Freud, 1930, p.363, ênfase minha).

Logo, a manifestação dessa pulsão não é exclusiva de pessoas maldosas ou tirânicas, o que assinala o caráter estrutural da inclinação humana “para o ‘mal’, para a agressão, para a destruição, e também para a crueldade” (p.373). Essa predisposição à agressão que encontramos em nós mesmos e pressupomos nos outros sinaliza a tensão inerente às nossas relações com o próximo. Acima de tudo, é um obstáculo para a cultura, que fica permanentemente sob o risco de desintegração com a eclosão da “hostilidade primária dos seres humanos entre si” (p.364).

Da “besta selvagem” ao “ser evoluído” que nós, humanos, pensamos ser, há um caminho tortuoso, exigente e inconclusivo. Para assujeitar-se à cultura e fazer laço social, precisamos continuamente abdicar da satisfação imediata das pulsões sexuais e também das pulsões de destruição (pulsões de morte). No entanto, estas são renúncias bastante difíceis, sendo que a primeira delas gera sofrimento por meio de um sintoma produzido pelo psiquismo como satisfação substitutiva, enquanto a segunda deixa como ônus o sentimento de culpa. Não à toa, a imposição destes sacrifícios pela cultura permite entendermos “por que se torne difícil para o ser humano nela sentir-se feliz” (p.367).

O curioso é que mesmo dentro da própria cultura é possível contornar as renúncias pulsionais por ela exigidas e “destilar (no sentido etimológico de cair gota a gota) as pulsões destrutivas” (Reino e Endo, 2011, p.23). No texto “O mal-estar na cultura”, Freud retoma o conceito de narcisismo das pequenas diferenças para sinalizar uma possibilidade “cômuda” e “relativamente inócua” de satisfação da pulsão de agressividade, como vemos abaixo:

Uma vez, ocupei-me com o fenômeno de que justamente comunidades vizinhas e até próximas umas das outras em outros aspectos atacam-se e

ridicularizam-se [...]. Passamos a reconhecer nele uma satisfação conveniente e relativamente inofensiva da tendência à agressão, através da qual é facilitada a coesão dos membros da comunidade (Freud, 1930, p.366-367).

Freud qualifica como “relativamente inofensiva” a satisfação obtida pelo narcisismo das pequenas diferenças, mas considero que a agressividade pode ser irrefreável caso não seja inibida, especialmente se estamos advertidos de que “as paixões pulsionais são mais fortes do que interesses sensatos” (p.364). Não à toa, Freud escreve sobre o papel regulador da cultura, que “precisa tudo mobilizar para colocar barreiras às pulsões de agressão dos seres humanos, para suprimir as suas manifestações através de formações reativas” (p.364). Se pensamos nas massas e em seu efeito de rebaixamento do recalque dos sujeitos, não demoramos a perceber que o outro pode ser escalado para um papel tão imprescindível quanto degradado; afinal,

não deve ser menosprezada a vantagem de um círculo cultural mais restrito, a de permitir à pulsão encontrar uma saída na hostilização daqueles que se acham fora dele. Sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, **desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade** (Freud, 1930, p.366, ênfase minha).

Deste trecho é possível concluir que a disposição à agressão, em fluxo corrente e sem obstruções, serve à potencialização mortífera do narcisismo das pequenas diferenças: ao outro grupo, direciono o ódio que satisfaz a pulsão de destruição de meu grupo. Convém lembrarmos que, na identificação vivida nas massas, “as barreiras entre os sujeitos se tornam porosas, de modo que se um sente, o outro sente: meu amor e o seu se entrelaçam e, assim, menos afortunadamente, também o nosso ódio” (Frosh, 2014, p.45).

No caso da formação espontânea de um linchamento, um mesmo objeto – a pessoa que será alvo – é colocado como destino da pulsão de morte⁴⁶. Como destacam Reino e Endo (2011), se em 1921 a definição da massa era dada pelo enlaçamento dos membros que tinham posto o mesmo objeto ou causa no lugar do Ideal do Eu, o que promovia identificação entre eles, em 1930, a “união dos indivíduos entre si passa a ser um bom pretexto para exercício da destrutividade” (p.24), tendo como eixo a hostilização ao outro. Nesse sentido, a exclusão, e não só a união, dá a tônica da formação das massas e sua pretendida unidade e coesão.

⁴⁶ Retomo Freud (1933) em sua didática explicação de como a destruição opera na pulsão de morte: “A pulsão de morte torna-se pulsão de destruição na medida em que, com a ajuda de órgãos especiais, é voltada para fora, contra os objetos. O ser vivo preserva, por assim dizer, sua própria vida destruindo a vida alheia” (p.436).

A incitação para linchar, portanto, conjuga as atividades de Eros, com sua ligação libidinal da massa em torno de uma causa – “fazer justiça”, “punir”, “eliminar o mal” –, e da pulsão de morte, cuja agressividade é dirigida à pessoa que é linchada. Vimos, no capítulo 2, que uma combinação como essa não foge à constatação de Freud de que Eros e morte dividem a influência pulsional sobre as vidas humanas, em proporções que podem ser variáveis e sem que a gente reconheça essa agência conjunta. Ele explica que é no sadismo, em que a pulsão de morte “modifica a meta erótica no seu próprio sentido, embora ao mesmo tempo satisfaça plenamente o anseio sexual, que conseguimos ter a mais clara visão de sua essência e de sua relação com Eros” (p.374).

Não se trata de negligenciar a disponibilidade ao sadismo observada nas ações de linchar, mas, a meu ver, seria simplista e incorreto generalizar a adesão à incitação como um enlaçamento apenas de pessoas sádicas mobilizadas pela satisfação das pulsões sexuais. O que pode estar em cena na conjugação de Eros com a pulsão de morte no linchamento é o ganho que o Eu tem ao realizar “seus antigos desejos de onipotência” (p.375). É o que destaca Freud ao comentar sobre as situações em que a pulsão de morte não carrega um propósito sexual, mas, sim, “a mais cega fúria de destruição”; ali, a satisfação “está conectada a um gozo [*Genuß*] narcísico extraordinariamente elevado” (p.375).

Neste entendimento, não é difícil constatar que a dominação do outro consolida no Eu o poder de neutralizar uma ameaça, cuja destruição aponta para “uma defesa da invasão pela alteridade do outro” (Tavares, 2025). No narcisismo das pequenas diferenças, a ação é, com efeito, uma reação, um movimento defensivo. Não podemos deixar de ressaltar que os linchamentos só se concretizam no exercício de domínio da massa sobre a alteridade, subjugada por meio de violentas condições (aprisionamento e tortura), em um lembrete de que a integridade do Eu ameaçado deve ser assegurada a qualquer custo.

O arranjo de pessoas como o que vemos na massa de linchadores, em que o narcisismo das pequenas diferenças está tão conectado à pulsão de morte, parece exemplificar o que Freud chamou de “miséria psicológica da massa”, por ele qualificado como um estado preocupante por prescindir de um líder inspirador: “tal perigo é mais ameaçador lá onde a ligação social é estabelecida sobretudo por identificação dos participantes entre si” (p.368-369). Reino e Endo (2011) inclusive consideram que o narcisismo das pequenas diferenças é em si um fenômeno social de miséria psicológica da massa, resultando em um outro que é transformado em uma caricatura:

Há uma coexistência entre diferenciação e indiferenciação no interior do narcisismo das pequenas diferenças. Pois ao se elevar alguns traços do outro à categoria de excentricidade, fora esses traços, já não se vê mais nada, sofre-se uma cegueira perceptiva e a sensibilidade torna-se assim estereotipada (Reino e Endo, 2011, p.25).

Nota-se que a indiferenciação é fruto da identificação, que transforma o heterogêneo em homogêneo. É o que vemos em uma massa, que projeta no outro a diferença que não vê em si. Mais do que isso, coloca a diferença a serviço da exclusão. Estereotipar o outro é uma forma de encerrar sua existência naquilo que ameaça o Eu, o que é bastante dessubjetivante, na medida em que a alteridade só serve aos fins de reforço da identidade do grupo que se sente ameaçado. No linchamento, o outro é a carne que supostamente sedia a bandidagem, a maldade; em última instância, esse outro é completamente despido de semelhança e desconsiderado como corpo, chegando à desumanização, como exposto no capítulo 5.

3.3 O ódio que transparece no linchamento

No circuito de afetos discutido no capítulo 2, o medo é proeminente e organiza as relações em sociedade. Sua mobilização é especialmente defensiva, calcada em um Eu ameaçado pela perda de sua integridade; o outro é potencialmente perigoso e invasivo, o que suscita uma estratégia antecipada de ataque – lembremos que o Eu se sente acuado e imagina que será atacado. O afeto encarregado dessa ofensiva de função paradoxalmente “protetora” é o ódio, que caracteriza tanto a ideiação quanto a ação dos linchamentos. Em termos de ideiação, Martins (2019) traz uma contextualização nada desprezível de aspectos sociais que servem como combustível para a alimentação deste imaginário de vulnerabilidade diante do outro:

A inclusão social perversa, que se manifesta na excludência da injustiça cotidiana para os que sofrem carências e privações, já define uma situação de duplo, de estar à margem, de ser membro e não ser, de ter direitos e não tê-los. Como também vivem a situação de duplo os que não têm tais carências e, por isso mesmo, carecem de segurança. Nessas diferentes situações, vai se definindo uma consciência de vítima potencial do outro (e de quem está "do outro lado") que é a base da incerteza, do medo e do ódio (Martins, 2019, p.87).

Martins traz exemplos de um empuxo racional ao ódio, mobilizado por consequência de desassistências políticas, econômicas e sociais que jamais devem ser menosprezadas porque culminam em uma socialização concorrencial, na qual um cidadão torna-se adversário, até inimigo do outro. Interpreto deste trecho de Martins que a inclusão social perversa –

infelizmente uma realidade histórica brasileira – intensifica vulnerabilidades sobre as quais podem incidir discursos de intolerância e segregação do outro.

O ódio, para Martins, é também elemento que auxilia na compreensão de linchamentos que não se realizam imediatamente, ou seja, têm uma ideação mais prolongada e até planejada. Ele cita casos em que mais de um ano se passa entre a ação de linchar e a ocorrência supostamente motivadora, o que sugere, na análise dele, uma conservação do ódio. Nestas situações, “surgindo a oportunidade, a pessoa objeto do ódio acaba sendo linchada” (p.95).

O fato de que determinadas pessoas se tornem objeto de ódio no linchamento não é totalmente explicado pelas motivações relacionadas a ocorrências de crimes. Essa lacuna aparece com clareza, por exemplo, nas situações em que as pessoas sequer conhecem a vítima linchada, ou a justificativa dada para a ação. Podem, inclusive, ser surpreendidas pelo ódio que sentem. A essa altura, advertidos que estamos das identificações e do narcisismo das pequenas diferenças, volto a uma citação de Freud no “Mal-estar na Cultura”, em que questiona o ideal cultural de “amar ao próximo como a ti mesmo”. O desconhecido, afirma Freud, não é digno de amor; “ele tem é mais direito à minha hostilidade, até mesmo ao meu ódio” (p.361).

Nota-se que Freud não fala do ódio como estrangeiro ao sujeito; ele é constitutivo, como lemos no texto d’ “As pulsões e seus destinos”, no qual Freud expõe a transformação do amor em ódio no narcisismo e nas relações de objeto. No narcisismo, temos que:

[...] o objeto é levado do mundo externo ao Eu, inicialmente pelas pulsões de autopreservação, e não se pode negar que também o sentido original do odiar indique sua relação com o mundo exterior estranho e portador de estímulos. [...] O exterior, o objeto, o odiado seriam, bem no início, idênticos. Se, depois, o objeto se apresenta como fonte de prazer, ele passa a ser amado, mas é também incorporado ao Eu, de modo que, para o Eu-prazer purificado, o objeto coincide novamente com o que é alheio e odiado (Freud, 1915a, p.55).

Depois, na fase objetual, entra em cena a qualificação do objeto pelas relações de prazer (ou desprazer) que ele proporcione ao Eu. Os objetos que servem à conservação do Eu tornam-se “necessários”; por outro lado,

quando o objeto é uma fonte de sensações desprazerosas, uma tendência se esforça para aumentar a distância entre ele e o Eu, para repetir, em relação a ele [objeto], a tentativa original de fuga em face do mundo externo emissor de estímulos. Sentimos a “repulsa” do objeto, e o odiamos; **esse ódio pode, depois, se intensificar a ponto de tornar-se uma propensão à agressão contra o objeto, uma intenção de aniquilá-lo** (Freud, 1915a, p.57, ênfase minha).

O ódio, portanto, aparece já na relação com os cuidadores, irmãos, amigos, colegas, desconhecidos e amores, pois remonta às estratégias de conservação do Eu. Não à toa Freud afirma que “os verdadeiros modelos da relação de ódio não advêm da vida sexual, mas da luta do Eu pela sua conservação e sua afirmação” (p.59). O mundo exterior apresenta-se como hostil e ameaçador para o Eu, o que, nas palavras de Koltai (2018), “explica por que o ódio de si está na raiz do ódio do outro e da sociedade, levando o sujeito a rejeitar sua própria miséria psíquica sobre um outro, transformado na causa de todos os seus males” (p.260).

Para além do registro defensivo do Eu, o ódio também aparece na obra freudiana como elemento social, mesmo que com finalidades destrutivas. É o que Freud (1921) afirma sobre a formação das massas, cujo aglutinador costuma ser o amor: “o ódio contra uma determinada pessoa ou instituição poderia, da mesma forma, ter um efeito unificante e produzir ligações afetivas semelhantes” (p.173).

Mais tarde, em 1933, na correspondência com Einstein sobre o que explica as guerras, Freud (1933) escreve: “O senhor se surpreende de que seja tão fácil incitar as pessoas para a guerra e supõe que haja algo nelas, uma pulsão de odiar e aniquilar que vai ao encontro dessa incitação. Novamente só posso concordar irrestritamente com o senhor” (p.434).

Lacan (1953-1954), por sua vez, designa o ódio como uma das três paixões fundamentais do humano, ao lado do amor e da ignorância:

[...] é somente na dimensão do ser, e não na do real, que podem se inscrever as três paixões fundamentais – na junção do simbólico e do imaginário, essa fenda, se vocês quiserem, essa aresta, que se chama o amor – na junção do imaginário e do real, o ódio – na junção do real e do simbólico, a ignorância (Lacan, 1953-1954, p.308-309).

Na junção entre o imaginário e o real, o ódio desfruta da consistência imaginária que reforça suas certezas – imaginemos isso nos linchamentos, em que uma hesitação sobre a ação sequer é cogitada. A falta da mediação simbólica implica na impossibilidade de fazer furo na incitação. Rosa, Alencar e Martins (2018), que analisam as políticas do ódio que levam a atos como a segregação e a desumanização, são precisas ao descreverem este afeto como “o triunfo do significado [...] a felicidade da convicção, o suposto desprendimento das identificações com o semelhante” (p.19).

Se destaco a estruturação do ódio é porque demarco uma posição sobre o que se produz na antessala do linchamento – uma ação que expressa as consequências do empuxo odioso em um circuito afetivo protagonizado pelo medo. Acompanhando Freud e Lacan, considero crucial

enfatizar a potencialidade destrutiva da instrumentalização do ódio por discursos, políticas e outras instâncias de poder. Concordo com Starnino e Perez (2021) quando destacam que “o que é novo não é obviamente o afeto do ódio, mas o alcance e proliferação dele (p.95).

Para melhor compreender a alavancagem de um afeto estrutural e sua transformação em ações de crueldade e eliminação, precisamos nos deter um pouco mais sobre as relações com a alteridade.

3.4 O outro como modelo, o outro como adversário

É desde a fundação da Psicanálise que a função da alteridade é indissociável da constituição do sujeito, tensionando, inclusive, a separação que se supunha entre o eu e o outro, do individual e do social. É o ponto de partida para Freud pensar sua análise das massas e conceituar a identificação, como vemos na abertura do texto “Psicologia das massas e análise do Eu”:

Na vida psíquica do indivíduo, o outro é, via de regra, considerado como modelo, como objeto, como auxiliar e como adversário, e por isso a psicologia individual é também, de início, simultaneamente psicologia social, nesse sentido ampliado, mas inteiramente legítimo (Freud, 1921, p.137).

Anos depois, no texto “O mal-estar na cultura”, o outro é apresentado em sua dimensão complementar à dinâmica pulsional dos sujeitos. Ali, a ação da pulsão de morte pôde ser exposta de forma mais ilustrativa por meio da ideia do outro como destinatário da destruição que é inerente aos humanos, segundo Freud:

o próximo não é, para ele [*o ser humano*], apenas um possível colaborador e um objeto sexual, mas é também uma tentação, de com ele satisfazer a sua tendência à agressão, de explorar a sua força de trabalho sem uma compensação, de usá-lo sexualmente sem o seu consentimento, de se apropriar de seus bens, de humilhá-lo, de lhe causar dores, de martirizá-lo e de matá-lo (Freud, 1930, p.363).

Uma descrição tão sombria sobre as relações de alteridade chega em um momento de ascensão do partido nazista na Alemanha, o que culminaria na institucionalizada perseguição e extermínio sobretudo de judeus, mas também de negros, eslavos, gays, lésbicas, comunistas, pessoas com deficiência e quaisquer opositores do regime nazista (BBC), e na Segunda Guerra Mundial. Freud, que nunca fora um otimista, não foi pego de surpresa quanto à capacidade

humana de objetificar brutalmente seus semelhantes; tampouco isso lhe causava indiferença, já que sua produção clínica e teórica vinha nos advertindo de que o mal é pulsional na origem, mas instrumental em dadas condições políticas, sociais e econômicas. O que parece ter sido surpreendente para ele tenha sido a constatação, em 1915, da desilusão diante da Primeira Guerra Mundial, ao testemunhar o rompimento de quaisquer tratados de consideração pelas pessoas não combatentes, pelas crianças, pelas instituições internacionais. Ainda que causasse mais perdas devido ao aprimoramento das armas de ataque e de defesa, o conflito em questão assinalava um dado estrutural difícil de admitir: aquela guerra, circunscrita naquele tempo específico, revela-se, para nós, “tão cruel, amarga e impiedosa quanto qualquer outra que a tenha precedido” (Freud, 1915b, p.104). Com efeito, a guerra devasta os projetos de convivência com as diferenças:

Ela derruba o que estiver no seu caminho, com fúria cega, como se depois dela não pudesse haver nenhum futuro e nenhuma paz entre os seres humanos. Ela rompe todos os laços da comunidade entre os povos combatentes e ameaça legar um rancor que, durante muito tempo, tornará impossível uma reconciliação (Freud, 1915b, p.104).

Ali em 1915, Freud expressava a desilusão, trazida pela Primeira Guerra Mundial, com a ideia de que os povos civilizados tinham encontrado uma maneira de tolerar e superar as diferenças em prol da realização de um objetivo comum, especialmente porque dentro das comunidades funcionava um mecanismo de renúncia pulsional. Porém sempre havia uma ameaça da guerra no ar, em um assombro inevitável dado o peso das diferenças nas relações. Podemos afirmar que a guerra é o maior exemplo da desmontagem do laço comunitário em prol de um essencialismo narcísico, como se pudéssemos escapar da influência do outro e ele não fizesse parte de nós com seus (tornados nossos) traços, heranças, jeitos, inspirações. Seguindo esta orientação, um linchamento é como um rasgo profundo na construção da convivência entre diferentes ao exacerbar o essencialismo do que se reconhece como Eu como forma de responder (violentamente) à ameaça trazida pela existência do outro.

Nas guerras vemos o Estado permitindo-se exercer a injustiça e a violência que são vetadas aos cidadãos (Freud, 1915b) nos “tempos de paz” – lembrando que uma restrição como essa da agressividade equivale a nadar contra a corrente, pois “é muito desvantajoso para o indivíduo o respeito pelas normas morais, a renúncia ao exercício brutal do poder” (p.105). Esta condução da dinâmica pulsional faz pensar que, no linchamento, a prática do que se busca como Justiça, que é originalmente um dever do Estado, é literalmente tomada pelas pessoas. Se a

cultura “espera prevenir os excessos mais grosseiros da violência brutal, dando a si o direito de exercer violência contra os criminosos” (Freud, 1930, p.364), pode-se afirmar que o linchamento devolve aos linchadores a potencialidade e a disposição humana aos abusos e imoderações. E se cai o verniz que por algum tempo manteve o semblante de convivência pacífica entre semelhantes, lembremos do papel fundamental da banalização da violência contra o outro, que é o que vemos durante as guerras, mas, também, no alto índice de assassinatos no Brasil, majoritariamente de pessoas negras.

Frente a violências direcionadas como estas, a pergunta que insiste é sobre quais são os “outros” que recebem o tratamento social de adversário ou inimigo e são reconhecidos como tal. O antropólogo congolês-brasileiro Kabengele Munanga (2003) faz uma importante ressalva ao caráter racista das definições de alteridade, formulando a pergunta na voz de europeus que se consideravam “descobridores” de outros mundos:

As descobertas do século XV colocam em dúvida o conceito de humanidade até então conhecida nos limites da civilização ocidental. Que são esses recém descobertos (ameríndios, negros, melanésios etc.)? **São bestas ou são seres humanos como “nós”, europeus?** (Munanga, 2004, p.1-2).

Em uma pergunta sobre quem é humano e quem não é, nota-se que a própria qualificação de “outro” denuncia o referencial de “nós” centrado na existência europeia (leia-se “homem branco europeu”), de forma mais ou menos imutável ao longo de diferentes períodos históricos, restando aos demais povos um aprisionamento no lugar de alteridade.

Pensar em quem é o outro imediatamente evoca a conceituação de Kilomba (2019) sobre o racismo, que se apresenta enredado por três características simultâneas: a construção de uma diferença fundamental, que é automaticamente inferiorizada e estigmatizada por uma instância de poder, que pode ser político, social, econômico ou histórico. A autora põe em questão:

A pessoa é vista como “diferente” devido a sua origem racial e/ou pertença religiosa. Aqui, temos de perguntar: quem é “diferente” de quem? É o sujeito negro “diferente” do sujeito branco ou o contrário, é o branco “diferente” do negro? Só se torna “diferente” porque se “difere” de um grupo que tem o poder de se definir como norma – a norma branca. Todas/os aquelas/es que não são brancas/os são construídas/os então como “diferentes” (Kilomba, 2019, p. 75).

O ponto zero de onde parte o referencial do humano é tomado pelo mecanismo da branquitude, como afirma Schucman (2023), que tem em sua fundação a ideia de que “quem

tem raça e quem tem etnia é o outro” (p.75). Como destaca Pinto (2023), “só alguns, e nunca todos os outros, são totalmente, absolutamente, radicalmente e infinitamente Outros” (p.11).

É importante assinalar que a alteridade discutida neste trabalho é aquela entre humanos; outra alteridade possível de questão é aquela entre humanos e animais. Se aqui discuto especificamente o tratamento que humanos dispensam a outros humanos nos linchamentos, não é porque ignoro os perigos da questionável e violenta dominação do ser humano sobre a natureza e sobre os demais animais. A imposição de uma hierarquia como esta sustenta que os homens se autorizem a dirigir para os animais comportamentos proibidos com relação a outros humanos, como “caçar, matar ou abater, comer, manter em cativeiro, impor trabalho forçado e submissão”, conforme enumera o historiador Dominick LaCapra (2023, p.111). Pode parecer surpreendente a uma tradição de pensamento ocidentalizada, mas perspectivas centradas no humano não são universais, como é o caso das culturas indígenas, “para as quais o humano é parte de uma rede mais ampla que inclui todos os outros no mundo” (p.115).

Na discussão da alteridade entre humanos, são conhecidos os aspectos sociais que fundamentam a intolerância, o preconceito e o racismo, como destaca Frosh (2002): “Colonialismo, exploração e privação econômica, privação e opressão política, injustiças históricas, legado de dominação” (p.389). No entanto ele pondera que tais fatores racionais não têm condições de explicar o que se mostra como excessivo (especialmente a violência), sendo “irredutível às causas objetivas aparentes” (p.390). Esta ressalva de Frosh assinala que uma pergunta sobre o excesso tem muito a ganhar se considerar o inconsciente e a Psicanálise,

3.5 De que outro falamos?

A alteridade transcorre de forma diferente no inconsciente⁴⁷, pois as noções de Eu e outro são permeáveis e muitas vezes indistintas. A noção psicanalítica de “outro” recebe importante avanço clínico, teórico e ético com Lacan. Ele faz a distinção entre o outro, que é o semelhante, com quem temos laços de comunalidade e de rivalidade; e o Outro, o Simbólico, domínio da linguagem – força constitutiva do humano. Na linguagem e no corpo, aparecem indícios do inconsciente (sonhos, sintomas, atos falhos e chistes). Sentimentos e afetos migram para o corpo e podem conduzir a ações nefastas. O Outro carrega cultura, códigos sociais e

⁴⁷ Exponho esta diferença nas páginas seguintes, por meio de autores da psicanálise.

heranças familiares, e dessa potência decorre a afirmação de que “o inconsciente é o discurso do Outro” (Lacan, 1998).

Ao longo deste trabalho, discuto as incidências do Outro no linchamento, em perguntas sobre o que há no discurso, na cultura e na subjetividade brasileira, que participam do engajamento de pessoas a partir de uma incitação para linchar.

O outro encarnado, o semelhante, é não menos fundamental na discussão do linchamento para pensarmos a identificação, a constituição das massas, a relação conflituosa entre Eu e outro, e a agressividade, conforme vimos neste capítulo e no Capítulo 2. Resta, a meu ver, um esforço a mais, que nos remete à questão da alteridade, em que se tem a dominância do registro do Imaginário e em que circulam as ideias de invasão e conflito. No estádio do espelho de Lacan surge a ficção do Eu e a condição para que haja outro. Nesta cena que o espelho reflete está o Eu, o outro e o Outro, aquele que aponta para a imagem da criança e diz “é você”. Na construção de Lacan, vê-se que a imagem especular é a de um Eu, mas também a de um outro, cujo olhar e dizer são fundamentais para que o Eu, antes despedaçado, apareça unificado – uma ilusão de unidade. Os lugares compartilhados no espelho são, com efeito, lugares de disputa – “ou eu, ou você”. Com o estádio do espelho, uma operação lógica do vir a ser, Lacan criou uma forma de simbolizar a constituição narcísica dos sujeitos. Ele descreve o processo como um

[...] drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação - e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental (Lacan, 1998, p.100).

No trecho lemos que a identificação com o semelhante e o reconhecimento da própria imagem são precipitados para a formação do Eu. A imagem totalizadora conquistada por meio do reconhecimento do outro é o que Lacan chama de corpo imaginário. Fantini (2014) acentua que nessa relação entre o Eu e o outro opera imaginariamente uma distância que não estabiliza ou assegura a coesão do Eu, mas que é importante por corresponder psicanaliticamente ao que costumamos chamar de tolerância: “Daí que este ‘não eu’, mais do que provocar distúrbios na ilusão de autonomia, seja condição estruturante do que chamamos nosso eu” (p.135). Reafirmando essa relação tão crucial quanto conflituosa, parece-me pertinente acompanhar Cesarotto (2014) quando lembra que o outro “é semelhante, porém, distinto. [...] Ocupa o

mesmo espaço no espelho, ameaçando invadir o lugar do sujeito na realidade. Sua presença, antes de ser benfazeja, é tida como sinistra” (p.15).

Quando o poeta francês Arthur Rimbaud (2009) escreve que “eu é um outro”, ele joga luz sobre a alteridade, colocando em questão a própria figura de Eu. Esta quebra de paradigma é fundamental na psicanálise, e bem representada nas palavras de Neusa Santos Souza: “O eu, não tomado como quer o senso comum – unitário, coerente, idêntico a si mesmo –, mas o eu pensado em sua condição paradoxal – dividido, discordante, diferente de si mesmo” (2021, p.121). Pois Freud estabelece um campo de saber, uma clínica e um método de investigação que provocam uma ruptura importante: a hipótese do inconsciente desestabiliza a ideia de conhecimento de si e identidade, já que a consciência e a racionalidade não dão conta de dizer sobre quem somos nós e por que sofremos. Dependemos do outro para sermos alguém, mesmo que o narcisismo e suas defesas sejam convocados como “aquilo que resiste ao outro” (Miguel, 2015, p.124). É um equívoco, especialmente no campo psicanalítico, desprezar ou negar a alteridade que há em si, como ressalta, mais uma vez, Santos Souza:

Ao não querer saber nada do paradoxo, o senso comum e toda uma psicanálise que se sustenta aí partilham com o eu sua presunção e erro: presunção de ser um, desconhecimento de que se é sempre outro (Santos Souza, 2021, p.121).

Sendo assim, a alteridade tem mais a ver com o narcisismo do que a história das relações humanas quer fazer acreditar com suas segregações e desumanizações. Supor no outro uma completa diferenciação de si é o que sustenta o reforço imaginário das designações de estrangeiro, estranho e inimigo, frequentemente investidas de hostilidades e, portanto, prontamente associadas a um léxico de destruição. O estranho – um enlace dos registros real e simbólico que se apresenta no imaginário – que Freud (1919) nomeou de infamiliar (*Unheimlich*), carrega o terror do que é reconhecido no outro por ter sido recalcado em si. Este “algo que deveria permanecer oculto, mas que veio à tona” (p.87) é notadamente angustiante por ser uma experiência que “parece indicar um momento de ruptura no tecido do mundo, essa teia de véus, imagens, sentidos e fantasmas que constituem o pouco de realidade que nos é dado provar” (Santos Souza, 2021, p.123).

A articulação entre estranho e estrangeiro poderia supor uma intensificação da ameaça ao Eu, mas Santos Souza (2021) sugere a costura dessas duas figuras como forma do enfrentamento do racismo, por ela definido como “ódio e intolerância ao Outro [...] maneira funesta de pensar e agir, fruto de uma vontade totalitária em seu duplo afã de extirpar do Outro

o seu modo de gozo e, ao mesmo tempo, de lhe impor o nosso” (p.129). A aposta que a autora faz é no acolhimento positivado da diferença, de modo que

pudesse o sujeito dizer sim ao estrangeiro, esse passageiro da diferença, e o estranho haveria de se conjugar, não com inquietude, desalento, dor e medo, paixões tristes, mas aliar-se com a alegria do novo, com a afirmação do múltiplo, afirmação trágica do plural, do diferente. Só assim o estranho viria a se definir como afirmação alegre da diferença, verdadeiro antídoto contra toda forma de racismo (Santos Souza, 2021, p.129).

Perguntando-se sobre a subjetivação de pessoas negras em um espelho que compõe um corpo que é reconhecido socialmente como “inumano”, Nogueira (2021), em outra direção, tensiona a composição da relação de alteridade. Ela destaca que é na “experiência fundadora” do corpo imaginário “que se produzem as estruturas de identificação” (p.97). O corpo simbólico, por sua vez, é uma forma significativa e diz respeito a uma parte do corpo que é investida de significação; trata-se de uma representação parcial, pois a totalização é impossível. O corpo real, por sua vez, é sinônimo de gozo.

Ao comentar sobre a ilusão de unidade produzida no espelho, Nogueira demarca a diferença vivida no processo entre o corpo branco e o negro – uma distinção que traz impactos à identificação e reafirma a refutável centralização do branco como universal:

Ser branco significa uma condição genérica: ser branco constitui o elemento não marcado, o neutro da humanidade [...] se nada de extraordinário ocorrer na evolução do indivíduo, **ele se tornará um sujeito a partir do outro, da alteridade**; experimentará, eventualmente, o sentimento de “estranho inquietante”, diante de uma experiência inesperada, como a de ser, subitamente, refletido em um espelho ou em uma superfície refletora qualquer, experimentando sentimentos de medo e constrangimento, para em seguida se recompor, reconhecendo-se e não se repudiando, **na certeza de que será confirmado sujeito pelo olhar do outro** (Nogueira, 2021, p. 119, ênfase minha).

No entanto, o infamiliar esperado no processo especular tem outra significação para os negros, produzindo uma experiência de negatização do reconhecimento:

o estranho inquietante é mais do que o reconhecimento de um eventual outro – o estranho – em si mesmo: é o reconhecimento de sua condição de não ser [...]. Ser negro não é uma condição genérica, é uma condição específica, é um elemento marcado, não neutro (Nogueira, 2021, p. 119).

Lê-se, em Nogueira, que o encontro com a dimensão social racializada se sobrepõe ao que seria o momento mítico de construção do Eu de pessoas negras no estádio do espelho. A autora estava especialmente interessada em pensar nas consequências psíquicas do racismo na subjetivação de pessoas negras no Brasil, mas considero apropriado trazê-la para esta discussão sobre alteridade como forma de enfatizar a proeminência do olhar do outro enquanto estrutura de reconhecimento do sujeito.

3.6 A alteridade no linchamento

Vimos anteriormente que a disseminação do referencial eurocêntrico de produção de saber e de classificação do mundo determina quem são os outros, com as diferenças apoiadas na raça, língua, religião, gênero e sexualidade. A definição da alteridade, em si, acaba se tornando um marcador de uma cultura, uma vez que estabelece quem está integrado e quem está de fora. Nisso, o homem branco é tido como uma categoria universal, o ponto de onde partem as classificações sobre a diferença e “lugar da produção incessante de um outro” (Schucman, 2023, p.75). Santos (2022) corrobora este pensamento:

Em geral, o racismo é abordado como um tema concernente à população negra ou não branca. Uma das razões para isso reside nas várias camadas de violência que atingem as chamadas minorias, silenciando-as historicamente e politicamente. Mas há outro motivo para essa abordagem: ao racializar apenas a população não branca, os estudos sobre racismo acabam, justamente, tomando a experiência branca como universal, como se ela fosse uma espécie de régua do mundo, a partir da qual as demais existências humanas devem ser medidas. A racialização de negros, indígenas, asiáticos etc. pressupõe que a supremacia branca continua subsumida, operando por meio de uma força que não se revela (Dos Santos, 2022, p.11-12).

No caso do Brasil, um país constituído pela violência colonial e cuja miscigenação carrega os abusos a que foram sujeitadas as populações indígena e negra, a outridade, i.e., a experiência de ser lido como outro, é ainda mais complexificada. Reflexo desta complexidade é o outro do linchamento, que não é conhecido a priori e só é revelado durante a violência. Dificilmente podemos afirmar que uma determinada pessoa será linchada, pois a escolha do alvo é impulsiva, feita no calor da ação; tampouco pode-se dizer que todos aqueles a quem se atribui o cometimento de crimes serão perseguidos por linchadores. Mais ainda: nem todas as pessoas linchadas tinham em suas biografias uma transgressão do Código Penal, por exemplo.

Testemunhas e praticantes de linchamentos entrevistados por Rodrigues (2012) declararam que as pessoas linchadas eram “merecedoras” e “‘não teriam solução’ por serem ‘naturalmente’ indivíduos de ‘má índole’” (p.72). O suposto merecimento aparece como característica inequívoca para quem lincha, mas, em sua abstração, impõe uma generalização que nada explica. Segundo essa abstração, toda e qualquer pessoa pode encarnar o mal e “merecer” ser linchada? Não é bem assim.

Em sua pesquisa de mais de 60 anos de linchamentos no Brasil, Martins (2019) percebeu que o enlaçamento entre os linchadores se dá em torno de alguma característica estigmatizada da pessoa que é alvo da ação. O sociólogo afirma:

Em todos os casos, como também os americanos e os brasileiros, o destinatário da ação violenta da multidão é quase sempre portador de um estigma físico, como a cor ou a origem étnica, ou um estigma de caráter. Mesmo que a descoberta do estigma seja inesperada e dê lugar, imediatamente, ao linchamento (Martins, 2019, p.22).

A observação de Martins poderia ser interpretada da seguinte maneira: o estigma seria a faísca lançada sobre um combustível que poderia ou não ser acionado – no caso, a agressividade. Pessoas raivosas e indignadas com uma injustiça teriam, no encontro com a pessoa estigmatizada, a oportunidade de satisfazer a pulsão de agressividade. Com Freud (1920) aprendemos que a pulsão de morte é anterior à pulsão de vida, ou, como enfatizava Cesarotto (2014), “a discórdia precede à harmonia” (p.15). Daí poderíamos presumir que de um lado existe um grupo portador da inclinação à agressão, em grau mais ou menos inconsciente, que se enlaça na identificação entre si como “pessoas de bem”. Do outro lado estaria a pessoa cujo estigma ou atribuição de crime passam a designar um alvo.

Porém vimos no capítulo anterior que a formação e coesão da massa são dadas por meio do afeto direcionado a quem é excluído das ligações de Eros, ou seja, por quem está de fora do agrupamento. Portanto, é o encontro com o estigma que constitui e mobiliza a massa; algo como a faísca produzindo o combustível ao mesmo tempo em que ela só se torna inflamável porque há material para combustão. E a massa, na sua característica psíquica de rebaixamento do recalque, faz levantar o véu do desejo de aniquilação do outro. Freud afirmava em 1915b que “nossa consciência moral [*Gewissen*] não é o juiz inflexível pelo qual a fazem passar os éticos, mas ela é, em sua origem, ‘medo social’ [*soziale Angst*]” (p.105), o que indica que basta perder a vergonha ou a censura para dar vazão conjunta aos impulsos mais destrutivos e ainda se sentir socialmente pertencente. O medo da alteridade encontra neste outro um objeto para significar,

com ódio, a agressividade que muitas vezes é desconhecida pelo próprio sujeito. Narrativizadas, as significações da pessoa linchada ganham nomes que são expressões do discurso da consciência, como insatisfação com a impunidade, descrença na Justiça e revolta com a insegurança pública. O problema é que essas justificativas ocultam um dos nomes do estigma e da atribuição de crimes: o racismo.

Ele é um reconhecido motivador dos linchamentos realizados nos EUA⁴⁸. “Strange Fruit”, composta por Abel Meeropol e eternizada pela cantora Billie Holliday, é uma canção que denuncia a prática: “as árvores do sul produzem uma fruta estranha / sangue nas folhas e sangue na raiz”⁴⁹. Mas não é assim no Brasil, mesmo tendo sido o último país do Ocidente a abolir a escravidão de pessoas negras, como destaca a historiadora Lilia Moritz Schwarcz⁵⁰ (Carneiro, 2018). Aqui, os linchamentos possuem algumas especificidades relevantes e interseccionais que dificultam qualquer tipo de achatamento de análise. No entanto, é preciso cuidar, parece-me, para que as questões de raça não sejam colocadas em segundo plano, especialmente quando falam tão alto. O racismo contra negros tem efeitos psicossociais no Brasil – negar suas consequências, deixar de escutá-lo seria anti-psicanalítico, como lembra David (2023):

A denegação e o não dito são objetos de trabalho analítico. Se o Brasil ainda sofre os efeitos do mito da democracia racial tornando o racismo uma espécie de desmentido (*Verleugnung*) que desautoriza a experiência do racismo sobre pessoas negras(os), a psicanálise não deve recuar (mais uma vez) diante desse fenômeno estruturante das relações raciais brasileiras (David, 2023, p.12, ênfase minha).

A partir da crítica fundamental de David, considero que a discussão sobre linchamentos pode e deve denunciar a estruturação dos modos como nos relacionamos com *raça* no país, lembrando que a escravidão dos negros deixa uma marca também para os brancos (como eu), relacionada “aos benefícios materiais e simbólicos que os brancos obtêm da desqualificação

⁴⁸ Nos EUA, os linchamentos têm caráter reconhecidamente racista e propagandista de uma suposta superioridade branca, tendo sido especialmente presente (mas não só) durante os anos de 1877 e 1965, marcados por segregação racial institucionalizada e com graves violações dos direitos civis. A pesquisa "Reconstruction in America: Racial Violence After the Civil War" (Reconstrução na América: Violência Racial Depois da Guerra Civil) estima que ocorreram quase 6.500 linchamentos entre 1865 e 1950. Foi só em 2022 que o linchamento se tornou crime federal de ódio no país (Orazem, 2022). O relatório, produzido pela Equal Justice Initiative, pode ser consultado na internet: <https://eji.org/report/reconstruction-in-america/>

⁴⁹ Em inglês: “*Southern trees bear a strange fruit / blood on the leaves and blood at the root*”.

⁵⁰ Recomendo a leitura da entrevista “Brasil viveu um processo de amnésia nacional sobre a escravidão, diz historiadora”. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44034767>

competitiva do grupo negro” (Hasenbalg, 2022, p.111). Além disso, o racismo se modifica após a abolição, “adquirindo novas funções e significados dentro da nova estrutura social” (idem).

Raça não é um dado biológico, como quer fazer crer o racismo científico. Ela é, na realidade, uma construção social que cria e reproduz uma ordem sociopolítica, tendo por efeito a hierarquização de pessoas e a disseminação de uma suposta superioridade branca. Sua definição sociológica varia conforme o lugar: nos EUA, por exemplo, é a ancestralidade que a define, sendo suficiente uma única gota de sangue africano. No Brasil, por outro lado, ela é determinada sociopoliticamente a partir de caracteres fenotípicos (mas não só), resultando na classificação racial *negros*, que agrupa as pessoas de cor da pele preta ou parda (resultado das diferentes possibilidades de miscigenação, inclusive com indígenas). O agrupamento visa à luta pela conquista de direitos (Amaral, 2025). A própria noção de raça, usada para subjugar e oprimir, foi ressignificada pelo sociólogo estadunidense W.E.B. Du Bois, que a retoma para o propósito de luta antirracista rumo ao “ideal igualitário de convivência, respeito e tolerância” (Guimarães, 2023, p.294).

Segundo Martins (2019), pesquisadores de linchamentos inserem o racismo em um contexto de crise social, que tem expressão sobretudo na hierarquia de classes e de grupos sociais. Nessas análises, a inserção de uma população até então completamente destituída de seus direitos representaria, para a classe dominante branca, “perda de espaço”. “A incorporação à cidadania de um grupo até então dela excluído, como o dos ex-escravos, é interpretada por grupos dominantes como indicação de degradação social *de todos* e não como indicação de desenvolvimento social” (p. 24). Nessa interpretação, o racismo entra como uma espécie de consequência dos desarranjos socioeconômicos, e não como fundamento do estigma que qualifica negativamente a pessoa linchada.

O psicanalista Paulo Cesar Endo (2022), que tem se dedicado ao estudo da violência em São Paulo, afirma que há uma particularidade importante nos linchamentos brasileiros. Segundo ele, diferentemente dos EUA, em que as ocorrências expressam a tomada de posse do corpo negro pela força do poder sectário que manifesta, também, violência de classe (ricos x pobres), no Brasil, **o conflito social seria insuficiente para explicar os linchamentos**, dado o fato de que pobres lincham pobres. A afirmação dele está em consonância com a de Natal (2013, p.166), para quem as vítimas dos linchamentos são as pessoas “extermináveis”.

Endo destaca a **pobreza** – as pessoas vitimadas nos linchamentos são pobres⁵¹, em sua grande maioria. Trata-se de uma forma “socialmente aceita” (p.168), como modo de punir os pobres, mesmo quando a punição vem de pessoas que estão em condição econômica semelhante.

O psicanalista discorda das interpretações sociológicas sobre linchamentos no Brasil, sobretudo quando os entendem como uma “reação política dos oprimidos, ou como uma percepção da classe oprimida da ausência de justiça para os pobres” (Endo, 2022, p.169). Sua objeção diz respeito ao entendimento de que a ação violenta seria uma espécie de “justiça popular”. A extrema violência, que tipifica estas ações cruéis, expõe um excesso que denuncia o retorno (explosivo) do que estava recalcado nos linchadores:

Longe de se constituir como um ato planejado passo a passo, os linchamentos bebem em valores, tradições, crenças e afetos reprimidos que ressurgem imediatamente após intensa comoção afetiva ativada pela dor e pela perda que se irradia (Endo, 2022, p.169).

Para Endo (2022), o que difere o linchamento de outras formas de execução ilegal com propósito punitivo, como ações de justiceiros, as chacinas ou os homicídios cometidos por policiais, mesmo quando há tortura, é que há “mobilização coletiva imediata, a ritualização que lhe serve como mediação e o corpo do linchado, que se transforma em objeto de posse absoluta, como que fagocitado, pelo grupo de linchadores” (p.168).

O modo como são tratados os corpos das pessoas linchadas desperta para uma análise racial que é feita no capítulo 5 deste trabalho. A desumanização a que estão sujeitas estas pessoas simboliza uma das poucas empirias possíveis sobre a construção do linchamento. Quando se busca levantamentos e estatísticas que deem algum retrato sobre o perfil racial das vítimas, depara-se com a insuficiência ou mesmo o desinteresse das instituições de recenseamento (polícia e imprensa) deste crime coletivo. Por isso a discursividade é tão cara para mim; ela oferece possibilidades de interpretação daquilo que fica fora dos registros.

No país que finge ser uma democracia racial⁵², mas que reitera o lugar das pessoas negras como o do resto, como alerta Lélia Gonzalez (1982), é sintomático que não tenhamos dados precisos para dimensionar e qualificar as análises sobre o racismo como um motivador

⁵¹ É importante lembrar que, no Brasil, pobreza e população negra coincidem: de acordo com a Síntese de Indicadores Sociais do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) por Cor ou Raça, em 2022, as pessoas negras representavam mais de 70% das pessoas pobres e dos extremamente pobres no país.

⁵² Referência à ideologia da “democracia racial”, presente no imaginário brasileiro desde antes de 1930 para “descrever a ausência de distinções rígidas entre brancos e negros” (Schucman, 2014, p.93).

de linchamentos porque a cor da pele das vítimas nem sempre é registrada nos boletins de ocorrência ou mencionada na imprensa. “Os poucos casos em que isso ocorre indicam um número expressivo de negros e mestiços”⁵³, identifica Martins (2019, p.57), que pondera que os dados disponíveis são “insuficientes para uma generalização minimamente segura”. Ele confirma, porém, que há indícios de que “o negro pode ser uma vítima preferencial de linchadores” (p.23) e reconhece que opera no Brasil um “ocultamento do preconceito e da discriminação raciais” (p.23). Um corpo desumanizado pode até receber algumas credenciais, como nome, estatura ou gênero. Mas pouco importa, para os registros, se a violência é ou não efeito do racismo e se isso pode resultar em políticas de prevenção mais direcionadas.

Natal (2013) é outra autora que destaca a carência de informações raciais na imprensa em seu levantamento sobre linchamentos realizados na região metropolitana de São Paulo. Segundo ela, não foi possível informar a raça de 95% das vítimas registradas no banco de dados. Com mais sorte, os psicólogos Menandro e Souza (2002) puderam colocar em destaque as características raciais das vítimas no levantamento⁵⁴ que fizeram: houve superrepresentação de negros (43,2% pretos e 32,4% pardos). Os autores concluem que se estas características fossem distribuídas do mesmo modo pelo total das 428 vítimas pesquisadas,

seria possível associar ao motivo desencadeador do episódio a intolerância decorrente do preconceito racial existente em nossa sociedade, e que tem como alvo os negros e seus descendentes. (Menandro; Souza, 2002, p.258).

Ao contrário da disponibilidade de dados possíveis para Menandro e Souza, os registros pesquisados por Martins lhe inspiraram cautela quanto a concluir sobre o predomínio de determinada cor dentre as vítimas, e ele assinala que a questão “continua em aberto” (p.42). Mas as informações obtidas pela pesquisa dele permitem ilustrar um ponto de tensionamento que considero importante ao analisarmos o perfil racial das vítimas quando há alguma informação estatística. Dentre as 2.652 vítimas em 2.028 casos (tentativas ou com morte consumada) analisados pelo sociólogo, só foi possível encontrar a identificação de cor de 497 pessoas (menos de 20% da amostra total), sendo 48,1% brancos, 47,1% negros, 4% pardos e 0,8% amarelo. Se considerarmos a classificação adotada pelo IBGE, que reúne pessoas de cor preta e parda no grupo racial *negros*, dessa amostra temos um total de 51,1% negros (47,1% + 4% pardos). A cor, pensando nos caracteres fenotípicos registrados pelos policiais em um

⁵³ Os dados de Martins trazem uma divisão entre negros e mestiços, sem a inclusão de pardos, mas a nomenclatura correta e utilizada pelo IBGE é “pretos e pardos”, que, somados, formam a categoria racial das pessoas negras.

⁵⁴ Estudo feito por Menandro e Souza (2002) com notícias de linchamentos ocorridos entre 1990 e 2000.

boletim de ocorrência, não parece ser tão decisiva para esse tipo de violência coletiva, como afirma Martins (p.42), já que há expressivo número de brancos entre as vítimas. Mas o impacto da raça se impõe quando nos confrontamos com a herança de nosso passado colonial, escravagista e de miscigenação forçada. Se o tom da pele de muitos brasileiros é mais claro, não é porque estejam fora da negritude e, conseqüentemente, não sejam alvos de um sistema hegemônico baseado na contínua depreciação de corpos não brancos.

A existência de cores mais claras de pele dentre as pessoas negras se dá pela mestiçagem, um processo que pode ser natural, mas que no Brasil tem uma história de origem tão brutal quanto denegada. Em nome de uma ideia supostamente harmoniosa, nega-se o histórico violento da origem da mistura de raças – branqueamento da população com o incentivo à imigração europeia após a abolição da escravização – e as heranças de desigualdade e racismo que se atualizam a cada dia. Como lembra a filósofa Sueli Carneiro (2022), a miscigenação é, “em primeiro lugar, produto do estupro colonial que foi praticado pelo colonizador sobre mulheres indígenas primeiramente e posteriormente sobre mulheres africanas escravizadas.”

Outra fonte de mestiçagem foi a política oficial de branqueamento, estabelecida no Brasil após a abolição da escravidão, mesmo que houvesse um grande contingente de trabalhadores negros disponíveis.

Segundo o antropólogo Kabengele Munanga (2023), a ideologia oficial colocou no mestiço a responsabilidade de carregar a identidade nacional. Se todos os brasileiros são mestiços (pardos), tem-se uma forma de apagar as identidades negra e indígena, suas contribuições para o país e suas produções culturais.

[...] a mestiçagem estava sendo manipulada ideologicamente para negar o racismo na sociedade brasileira. Quando se começou a discutir cotas para negros nas universidades, escutei político perguntar: “Cota para negro? Mas não tem negro no Brasil. Somos todos mestiços”. [...] Quando você olha para os que exercem poder na sociedade brasileira, você se pergunta: onde estão esses mestiços? (Munanga, 2023, p.8).

A mestiçagem, da forma como foi instrumentalizada, tinha como ponto de chegada um ideal de brancura, explica o antropólogo. “João Batista de Lacerda, que era diretor do Museu Nacional, num Congresso em 1912, em Londres, disse que o Brasil, por volta de 2010, não teria mais o indígena, o negro, e todo mundo seria branco, mestiço” (p.9).

O Censo mais recente, de 2022, desmente a projeção de Lacerda relatada por Munanga. O levantamento demográfico revelou que menos da metade dos brasileiros (43,5%) são brancos. O grupo dos negros é majoritário, somando os 10,2% de pessoas pretas (com pele retinta) e os

45,3% de pessoas pardas (com pele clara)⁵⁵. Mesmo que a ideologia do branqueamento não tenha atingido seus propósitos, suas aspirações não foram embora, já que se tornou “um problema do inconsciente” (Munanga, 2023, p.10). “Ainda há pessoas que acreditam no branqueamento do Brasil. Ainda há pessoas que acreditam que o Brasil é mestiço. Foi um processo manipulado ideologicamente para sustentar a supremacia branca” (p.10).

A ideologia do branqueamento, segundo a qual haveria uma superioridade branca na raça e na cultura, conecta-se ao mito da chamada democracia racial⁵⁶. Esta última é uma noção criada na década de 30⁵⁷ por Gilberto Freyre que enaltecia a mistura racial do país em uma perspectiva condescendente com o colonizador português. A “mais formidável arma ideológica contra o negro” (Hasenbalg, 2022, p.105) é uma forma de negar o racismo fundante no Brasil ao extrair uma falsa consequência democrática dos múltiplos processos de miscigenação. Vem daí a especificidade do racismo à brasileira, frequentemente velado, sutil e insidioso. “A ‘democracia racial’ faz parte do imaginário brasileiro e constrói um ideal do qual os brasileiros, em sua maioria, não abrem mão” (Schucman, 2020, p.97). Nessa suposta igualdade entre negros e brancos, é como se o país ficasse dispensado de se comprometer a corrigir as coordenadas de um passado que se faz presente com o racismo; este, por sua vez, é atualizado com a industrialização e o capitalismo, o que mostra que não se trata apenas de um legado da escravidão. “A raça, como atributo social e historicamente elaborado, continua a funcionar como um dos critérios mais importantes na distribuição de pessoas na hierarquia social” (Hasenbalg, 2022, p.112).

O argumento de Hasenbalg vai na contramão das interpretações de que os negros teriam as mesmas oportunidades que os brancos (democracia racial) e só estariam no mais baixo degrau das posições sociais por terem tido um “ponto de partida desigual no momento da abolição” (p.116-117) e por ainda terem menos oportunidades de ascensão social, como se fosse um processo inalterável de inferiorização. O que o autor defende é que a produção de desigualdades é atualizada e estruturantemente desfavorável aos negros, vinda desde o acesso restrito à educação e chegando aos empregos menos qualificados e mais mal remunerados, o que resulta em uma renda continuamente mal distribuída e menores chances de se reerguer caso perca posições. Em resumo,

⁵⁵ Completam o perfil demográfico 0,8% de indígenas e 0,4% amarelos, resultando em um país cuja maioria da população é não-branca.

⁵⁶ O sociólogo Florestan Fernandes (2008), por sua vez, criou o termo “mito da democracia racial” para descrever a inexistência da democracia racial.

⁵⁷ Schucman (2020) ressalta que a ideologia da democracia racial é anterior a 1930, mas a expressão em si aparece pela primeira vez no jornal *Diário de São Paulo*, em 1944.

os negros sofrem uma desvantagem competitiva em todas as etapas do processo de mobilidade social individual. Suas possibilidades de escapar às limitações de uma posição social baixa são menores que as dos brancos da mesma origem social, assim como são maiores as dificuldades para manter as posições já conquistadas (Hasenbalg, 2023, p.122).

Hasenbalg coloca ênfase sobre a imposição de lugares sociais inferiorizados à população negra. Gonzalez (2023) também questiona essa determinação ao colocar em xeque o condicionamento à teoria do lugar natural, de Aristóteles, onde coincidem “os diferentes modos de dominação das diferentes fases de produção econômica no Brasil” (p.21) e que define o que seria o lugar de negro, tanto territorial quanto psíquico. “Desde a época colonial aos dias de hoje, a gente saca a existência de uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados” (p.21). A atualidade referida pela autora era a da ditadura militar (1964-1985), mas localizamos poucos avanços nos dias de hoje, em que o déficit habitacional é maior entre os negros. Gonzalez continua:

No caso do grupo dominado, o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos, cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial, só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende que o outro lugar natural do negro sejam as prisões e os hospícios. A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista (segundo a polícia, todo crioulo é marginal até que se prove o contrário), tem por objetivo próximo a imposição de uma submissão psicológica através do medo (Gonzalez, 2023, p.22).

Já naquele tempo Gonzalez frisava que a divisão racial do espaço predeterminava as condições materiais de existência da população negra, expressas na sujeição aos piores empregos e exposição à violência, inclusive por aqueles que deveriam prover segurança. A partir dos argumentos expostos por Gonzalez e Hasenbalg, considero que as explicações sobre pobreza e crise social como causas de linchamentos no Brasil não recobrem justamente as condições de produção dessas desigualdades, ou seja, a anterioridade do racismo e seu motor de diferenciação. A articulação entre raça e classe é incontornável (Gonzalez, 2023, p.81).

Voltemos ao nosso questionamento sobre a dificuldade de se constituir o perfil racial da maioria das vítimas dos linchamentos. Como seriam os perfis demográficos nos linchamentos com a aceção oficial, utilizada pelo IBGE, de que se é negro sendo pardo?

Por mais que o racismo brasileiro seja tipicamente baseado na aparência – cor da pele, rosto e tipo do cabelo –, ele não restringe seus efeitos nefastos às pessoas que imediatamente são identificadas como negras, ou seja, àquelas com maior concentração de melanina na pele. Enquanto as diferenças de oportunidades, escolaridade, remunerações e prosperidade são bastante elevadas na comparação entre brancos e negros, o mesmo não ocorre quando pretos e pardos são comparados (Soares, 2023). Os índices socioeconômicos “mostram diferenças pequenas entre pretos e pardos em relação a fatores como taxas de desemprego, nível de escolaridade, taxa de homicídios, níveis de encarceramento e local de residência” (p.82). O racismo e a reafirmação do poder do grupo branco acabam promovendo uma equivalência nas experiências excludentes e marginalizantes de pretos e pardos. A pele mais clara não confere vantagens em uma estrutura feita para deixar os brancos no topo. Como lembra Soares,

embora o maior coeficiente populacional brasileiro esteja concentrado no grupo denominado “pardo”, esse fato não retém, não passa adiante e não acumula nenhuma das supostas vantagens atribuídas às pessoas negras de pele clara. O tratamento preferencial dirigido a indivíduos identificados como pardos por indivíduos do grupo branco – o grupo que realmente detém o poder e em torno do qual está estruturado o poder econômico, político e capital simbólico – é sempre circunstancial (Soares, 2023, p.83).

Conquista dos movimentos negros, a reunião de pessoas pretas e pardas sob o guarda-chuva dos negros é uma estratégia estruturada de busca por reparação e por direitos sistematicamente sonegados, sendo a política de cotas o principal representante da luta coletiva por igualdade. A categoria racial “negros” é também uma forma de positivar a negritude (Soares, 2023, p.84) que, em grau mais ou menos explícito, vem há séculos sendo assujeitada à violência e à privação dos próprios corpos e, principalmente, da existência para além da categoria de “outro”.

Se nos linchamentos faltam dados, podemos responder sobre estigmas a partir do discurso, que incide de forma inconsciente, ou seja, mesmo sem a intenção declarada de inferiorizar uma determinada existência. Quando o racismo é denegado e a definição de cor deixa de ser considerada em nome das dificuldades que ela representa, me parece que é imprescindível que escutemos Cida Bento:

Toda vez que a gente quer colocar o dado cor/raça no cadastro para ver a situação de negros e brancos, as pessoas dizem ‘mas ninguém sabe quem é negro e quem é branco no Brasil, somos tão miscigenados’. A gente do movimento negro costuma dizer: ‘se você não sabe quem é negro e quem é branco, pergunta para a polícia. Ela sabe (Bento, 2022).

A afirmação enfática de Bento (2022) convida a pensar na experiência do que é mostrado pelas estatísticas, segundo as quais a população negra é o maior alvo tanto das abordagens policiais quanto das mortes cometidas pelos agentes da lei. Diante disso, insisto na pergunta fundamental para os linchamentos: quem são as pessoas que ocupam o lugar de outro ameaçador no discurso de medo e de segurança?

As discussões até aqui possivelmente nos autorizam a constituir o resumo de uma estruturação psíquica-discursiva de como funciona a incitação aos linchamentos no Brasil. Obviamente que não se trata de um modelo generalizante, sobretudo em um fenômeno tão imprevisível. Se considerarmos as dinâmicas sobre essa estrutura, acredito que teremos chance de instalar furos no discurso e, assim, afrouxar as certezas e naturalizações que conduzem ao pior.

Para fins didáticos, vou enumerar os elos dessa estrutura, mas é preciso que eles possam ser apreciados em uma temporalidade lógica, cujas instâncias podem se sobrepor:

1) As pessoas A, B, C e D, que se conhecem ou não, conscientemente manifestam alguma insatisfação ligada a uma demanda por Justiça ou por punição. Seres de linguagem que são, todas têm uma disposição pulsional à agressividade, que pode ser exercida ou não, reconhecida ou não, e inconscientemente podem nutrir certos preconceitos, como o racismo.

2) Na mesma cena aparece uma pessoa, X, a quem se atribui um crime, ou que de fato comete um crime;

3) É necessário que essa pessoa não seja reconhecida como semelhante, que porte algum estigma e desperte algum afeto hostil, sendo considerada um *outro* ameaçador; este é excluído da formação identitária que designa um “nós”, a exemplo de “cidadãos de bem”;

4) Há duas formações lógicas: um “nós”, em que a identificação entre si (as “pessoas de bem”) forma uma massa cuja unidade só é conhecida e firmada porque eles projetam no outro um “eles”, o mal. A esta pessoa a massa destina o ódio;

5) “Merecedora” do ódio, essa pessoa se torna destinatária da agressividade.

A estrutura vai nos mostrando que há lugares a serem ocupados: o de um “nós”, o de um outro, o de um “eles”. Não são ocupações aleatórias, no sentido de que qualquer pessoa possa ser linchada. Determinadas pessoas, mesmo que tenham sido flagradas cometendo crimes, circulam sem que pensemos nelas como potenciais alvos de linchamentos; parecem protegidas dessa possibilidade, como se houvesse alguma força coercitiva que tivesse efeito sobre o ímpeto de linchar. O instante de ver e o tempo para compreender ofereceriam uma espécie de anteparo que dissolve a impulsividade e freia a violência pulsional. A presunção de inocência seria considerada. É possível que se tenha concluído que o linchamento de certas pessoas pode trazer consequências? Pode ser que haja medo da repressão policial, de cometer um mau julgamento, do rechaço da sociedade, de uma retaliação da família, da sanção de alguma autoridade?

Essas conjecturas aparecem quando penso que a indeterminação do “sujeito linchável” cai por terra quando trazemos o problema da alteridade e da constituição do outro ameaçador. É notório que pessoas brancas desfrutem de maior presunção de inocência enquanto pessoas negras são demandadas a comprovar que não cometeram crimes. A branquitude transmite e ocupa lugares de poder simbólico, psíquico e material. Argumenta-se, com razão, que pessoas brancas são linchadas. Mas um atentado a uma vida branca desperta consequências diferentes das de um atentado a uma vida negra. Sendo os linchamentos uma expressão da cultura de violência do país, não podemos descartar que alguma condescendência com a segregação do outro esteja em jogo. Afinal, qual é o corpo cuja violação não será reclamada pelo Estado e nem pela sociedade?

Os linchamentos expõem a inscrição de valores desqualificadores de negritude no discurso da segurança pública no Brasil; uma inscrição forjada historicamente para construir a materialidade de uma ameaça. Quando a massa vai se formando em torno da declaração de “pega ladrão” e ali se inicia um ataque, são extravasados os sentimentos destinados a quem ocupa o lugar de “ladrão”. A agressão, portanto, não precisa ser direcionada à pessoa em si, a quem ela é. Basta que a ação destrutiva mire em um certo significante e no que ele representa dentro de determinado discurso. Um significante que, quando evocado, desperta um sentido que parece dispensar explicações: *bandido*.

4 “BANDIDO BOM É BANDIDO MORTO”: SOBRE O SIGNIFICANTE MESTRE E SEUS EFEITOS

O homem fala, sem dúvida, mas para falar ele tem que entrar na linguagem e no seu discurso preexistente (Lacan, 2002)⁵⁸.

Há no país uma legenda,
que ladrão se mata com tiro (Andrade, 2001)⁵⁹.

Mas há alguma coisa que, se me faz ouvir o primeiro e o segundo tiro com um alívio de segurança, no terceiro me deixa alerta, no quarto desassossegada, o quinto e o sexto me cobrem de vergonha, o sétimo e o oitavo eu ouço com o coração batendo de horror, no nono e no décimo minha boca está trêmula, no décimo primeiro digo em espanto o nome de Deus, no décimo segundo chamo meu irmão. O décimo terceiro tiro me assassina — porque eu sou o outro. Porque eu quero ser o outro (Lispector, 1999)⁶⁰.

4.1 A adesão ao punitivismo

Treze disparos feitos pela polícia do Rio de Janeiro horrorizaram a escritora brasileira Clarice Lispector. Treze disparos recebidos fizeram de José Miranda Rosa, o “Mineirinho”⁶¹, um “bandido bom”, segundo a expressão “bandido bom é bandido morto”, inscrita no imaginário brasileiro e invocada sempre que se trata de justificar o assassinato de pessoas apontadas como criminosas (incluindo aquelas que não cometeram crimes).

Para se ter uma ideia da ressonância do ditado popular, basta mostrar que 57% dos brasileiros concordam o sentido impresso no enunciado “bandido bom é bandido morto”. Esta porcentagem foi oferecida por uma pesquisa realizada pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública e pelo Instituto DataFolha, em 2016. Considerando este resultado, vê-se que metade da população admite que *bandido* deve morrer. Logo se nota que *bandido* aparece como um

⁵⁸ Retirado de “O Seminário, livro 6”.

⁵⁹ “Morte do leiteiro”, de Carlos Drummond de Andrade (2001).

⁶⁰ Trecho de “Mineirinho”, de Clarice Lispector (1999).

⁶¹ José Miranda Rosa, o Mineirinho, foi um dos homens mais procurados pela polícia do Rio de Janeiro na década de 1960. Ele tinha em sua ficha assaltos, atentados contra a PM e fugas da prisão e do manicômio. Mais de 300 agentes participaram da operação policial que o capturou e o matou, com 13 tiros, em 1962 (Almeida, 2013).

significante que tem a potência de produzir efeitos implacáveis e mortíferos⁶². Pois no entendimento de 57% dos brasileiros sobre como deva ser o cuidado com a segurança pública do país, **a prisão não é assumida como suficiente para quem comete crimes**.

Se, no Brasil, o recurso oficial e legal de penalização de um crime – no caso, a prisão – é afirmado como insuficiente por metade da população, tem-se uma insatisfação coletiva em cena⁶³. Sabemos que ela é colocada em causa no linchamento. Entretanto, ter o registro dessa insatisfação não elucida minha pergunta sobre a violência mobilizada. Outra pesquisa, inspirada no levantamento do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, ilustra ainda mais a devastadora relação entre a agitação contida na acusação estridente de um crime e o linchamento como resposta de um grupo.

Um estudo realizado no Rio de Janeiro reitera a afirmação⁶⁴ sobre a insatisfação com a prisão. O Centro de Estudos de Segurança e Cidadania (Cesec), da Universidade Candido Mendes, conduziu a pesquisa “Olho por olho? O que pensam os cariocas sobre ‘bandido bom é bandido morto’” (Lemgruber; Cano; Musumeci, 2017). Este estudo realiza análises qualitativas sobre percepções e valores envolvidos no apoio ou no rechaço a ações violentas que culminam na morte de pessoas consideradas “bandido”.

O referido trabalho complexifica a adesão às afirmações “bandido bom é bandido morto” e “direitos humanos só para humanos direitos”. “Bandidos” e “humanos incorretos”, não seriam dignos dos direitos garantidos para os “humanos corretos”. Resumidamente, direitos humanos não contemplariam os “bandidos”.

Exemplos dessa complexificação são as contradições⁶⁵ que aparecem quando os sujeitos da pesquisa afirmam estar cientes da **violência policial excessiva e diferenciada com**

⁶² Em 2023, as polícias brasileiras mataram mais do que 15 países do G20 somados (Boas e Alleoni, 2024). O levantamento, realizado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, traz que 6.393 pessoas foram mortas por policiais civis e militares naquele ano, enquanto o total de vítimas de 15 países do G20 foi de 2.267. Ainda segundo a reportagem, proporcionalmente, os policiais brasileiros mataram 36 vezes mais do que a média dos agentes de segurança das outras nações.

⁶³ Sobre a relação entre a insatisfação popular e a Justiça, Oliveira (2015) pondera que o clamor público não pode orientar as decisões de um juiz: “o processo penal não pode ser um meio de vingança, mesmo pública, mas deve ser um caminho de concretização das exigências da justiça, mesmo que a sociedade inflada pelos meios de comunicação em massa se posicione contrária à isto”.

⁶⁴ Perguntados sobre a concordância ou a rejeição desta frase e de outras, 37% dos cariocas manifestaram algum grau de aprovação de “bandido bom é bandido morto”, sendo que 31% concordam integralmente. Mais da metade (60%) rejeitou total ou parcialmente a afirmação. As pesquisas não são comparáveis, pois têm metodologias, público, objetivos e características diferentes. O estudo do Cesec é qualitativo, com a realização de grupos focais, entrevistas e workshops em acréscimo ao questionário sobre a concordância ou não com a frase “bandido bom é bandido morto”.

⁶⁵ Tomo as contradições encontradas nas respostas dos cariocas pesquisados em seu valor psicanalítico, como indicação de verdades simultâneas possíveis, mesmo que opostas, por partirem da dimensão inerentemente conflituosa que é o inconsciente. Argumento com detalhes sobre as contradições humanas e sua recepção pela

determinados segmentos da sociedade, mas, ao mesmo tempo, não defendem que os direitos sejam universais, ou seja, estendidos aos “bandidos”. Neste contexto, lê-se que 7 em cada 10 pessoas afirmam que os direitos humanos são um obstáculo no combate à criminalidade. Além disso, parte expressiva dos entrevistados (56%) concordam, total ou parcialmente, com a afirmação de que defender os direitos humanos é defender exclusivamente os bandidos (Lemgruber; Cano; Musumeci, 2017).

Assim, a expressão “bandido bom é bandido morto” abrange desde o combate institucional à criminalidade até os linchamentos e outras práticas comumente referidas como “justiça com as próprias mãos”, como é o caso dos grupos de extermínio e dos “justiceiros”. O que está em cena, portanto, são as expectativas de punição por meio de agentes de segurança (como uma pessoa que comete crime e é morta por um policial), e a vontade de punitivismo, ou seja, a punição inscrita na ilegalidade e sem direito à defesa, como ocorre nos linchamentos, justicamentos e extermínios. Em todos os casos, o castigo aplicado (matar o “bandido”) revela a não correspondência com sua prescrição em lei, pois esta não prevê a morte como norma. É o que Fassin (2021) detalha na sua problematização de *quem* e o *que* se pune no ato de punir; ele realça que “as abordagens normativas descrevem o castigo tal como ele deveria ser dentro do âmbito legal da pena, e não tal como foi e tal como é” (p.22). Dificilmente veremos a expressão ‘bandido bom é bandido morto’ inscrita na legislação brasileira, mas não podemos ignorar que ela está impressa no imaginário cultural de forma presente e prescrita.

Sublinho que a pesquisa aqui comentada revela que a grande maioria dos entrevistados dá suporte ao incremento do punitivismo e da repressão para lidar com crimes. Exemplo disso é o apelo por endurecimento das penas, pelo julgamento de adolescentes como adultos e até pela introdução da pena de morte. Segundo o Cesec, as medidas punitivas que se têm no momento são consideradas aquém do necessário. Em suma:

Tudo indica que a falha das instituições do sistema penal é entendida sobretudo como insuficiência de repressão e castigo, seja porque as leis são excessivamente “frouxas”, seja porque os agentes do sistema não trabalham como deveriam, seja ainda porque os defensores de direitos humanos “atrapalham” o combate ao crime (Lemgruber; Cano; Musumeci, 2017, p.18).

Entretanto, a expectativa de reforço da repressão e do castigo não se traduz em um apoio generalizado ao linchamento. A maioria (74,5%) dos entrevistados do estudo em foco discorda

psicanálise de Freud em meu trabalho de mestrado, desenvolvido na PUC-SP e intitulado “Inconsistências no dizer: contradição e psicanálise” (2020).

da afirmação de que se possa “fazer justiça com as próprias mãos” diante da falha das instituições. Aqueles que concordam representam uma minoria⁶⁶ e correspondem às pessoas que sustentam que “bandido bom é bandido morto”.

Cabe acrescentar que o segmento de pessoas que concordam com a frase “bandido bom é bandido morto” é, segundo a pesquisa, “mais avesso [...] à pauta de direitos humanos, mais tolerante à violência policial e **menos convicto de que a eliminação dos bandidos deveria se dar exclusivamente por via legal**” (Lemgruber; Cano; Musumeci, 2017, p.20).

“Bandido bom é bandido morto” se concretiza nos linchamentos, na violência policial e nas execuções por milícias e grupos de justiceiros. Para muitos, justifica a violência e a crueldade contra o outro. No entanto, é preciso reconhecer que a identificação ou a assunção do enunciado emblemático acima não corresponda a apoio irrestrito a linchamentos, pois **não necessariamente a aderência à ideia nele contida se converte em participação em linchamentos**. Ainda que a adesão a tais expressões possa anunciar certa anuência e intencionalidade, ela não anula o fato de que haja vontade de que a polícia acabe se responsabilizando pela morte do bandido. Ponto essencial é aquele que levanta a questão de como uma incitação à violência possa ser força de sustentação de uma discursividade que circula não apenas na fala, como também entre quem passa da fala ao ato. O risco que reside neste ambiente é a naturalização da morte da pessoa considerada “bandido”; naturalização, esta, que conduz à sustentação da ideia de a morte ser a única saída diante da criminalidade. Neste sentido, “bandido” é significante que se torna autorreferente e aparentemente dispensa explicação, sendo um de seus efeitos a máxima “bandido morto é bandido morto”. Apreende-se, assim, um significante mestre⁶⁷, conceito lacaniano que é fundamental em minha análise.

4.2 O significante mestre

Na perspectiva lacaniana, afirmar sobre a retenção de significação que ocorre em “bandido” soa estranho quando lembramos que os significantes são fundamentalmente

⁶⁶ Menos de 10% das pessoas atribuem esse “direito” de matar o “bandido” às próprias vítimas, aos familiares delas ou às pessoas em geral, ou seja, às pessoas que não estão pertencem ao sistema oficial de lei e de Justiça (Lemgruber; Cano; Musumeci, 2017).

⁶⁷ Mais precisamente, trata-se de um lugar significante (portanto, essencialmente vazio) que é ocupado por “bandido”. Não à toa, o título da Lição 14 do Seminário 3 é “O significante, como tal, não significa nada”.

destituídos de significação⁶⁸ – vazios, portanto. Lembremos que Lacan (1957) serve-se da Linguística Estrutural de Saussure, especialmente do conceito de significante, para a teorização do funcionamento do inconsciente. O psicanalista então coloca a primazia no significante (não no significado), de modo que uma significação só é produzida pela relação entre os significantes em uma estrutura de cadeia. Assim, um significado não é preexistente, mas articulado em condições discursivas contingentes e efeito da relação entre significantes. Como é que “bandido” pode imediatamente conduzir à ideia de “bandido bom é bandido morto”?

Para sustentar essa possibilidade, é preciso resgatar a conceituação de significante mestre na obra lacaniana. Vejamos como este autor apresenta o processo geral de significação no texto “A instância da letra no inconsciente, ou a razão desde Freud”:

Donde se pode dizer que é na cadeia do significante que o sentido insiste, mas que nenhum dos elementos da cadeia consiste na significação de que ele é capaz nesse mesmo momento. Impõe-se, portanto, a noção de um deslizamento incessante do significado sob o significante (Lacan, 1957, p.506).

Na passagem acima Lacan explicita que há um deslizamento infundável na articulação entre significantes⁶⁹ na cadeia, o que constitui o universo simbólico do sujeito; essa mobilidade de significação tem na associação livre, feita em análise, um palco privilegiado de observação – um significante descortina outro, que leva a um terceiro e por aí vai. O psicanalista prossegue nessa linha de argumentação em dois momentos distintos de sua obra:

O que essa estrutura da cadeia significante revela é a possibilidade que eu tenho, justamente na medida em que sua língua me é comum com outros sujeitos, isto é, em que essa língua existe, de me servir dela para expressar algo completamente diferente do que ela diz (Lacan, 1957, p.508).

a substituição de um significante por um outro significante será como tal a origem da multiplicação dessas significações que caracterizam o enriquecimento do mundo humano (Lacan, 1958-59, p.26).

⁶⁸ Tanto no discurso consciente quanto no inconsciente, o significante é desprovido de significação, mas determinante, como função, para “os atos, as palavras e o destino do sujeito, à sua revelia e à maneira de uma nomeação simbólica” (Roudinesco, Plon; 1998, p.708).

⁶⁹ Significantes não são apenas as palavras e o que é verbalizado; Jorge (2005) destaca que Lacan estendeu a concepção de significante a “tudo aquilo que pode se estruturar segundo o significante, desde o fonema até as locuções compostas: o significante pode se referir à palavra, à frase, ao fonema” (p.81). Evans (1996) retoma a matriz lacaniana de a condição para algo ser um significante é que ele esteja inscrito em um sistema onde seu valor é dado pela diferença, e acrescenta à lista de exemplos de significantes os objetos, relações e atos sintomáticos (p.190).

Como se vê em ambas as citações, são os deslocamentos na cadeia que geram a possibilidade de abertura de sentidos. No entanto, há algumas situações, especialmente as vivenciadas na fala, em que o significante estabelece uma espécie de “ponto temporário de fixação, [...] um ponto de crença e/ou de autoridade” (Hook, 2019, p.83). Estamos nos aproximando da definição do significante mestre.

Cabe lembrar que, na definição lacaniana, um significante representa um sujeito⁷⁰ para outro significante, e a ele é dado o nome de significante mestre (S_1). Diz Lacan:

Todos os significantes se equivalem de algum modo, pois jogam apenas com a diferença de cada um com todos os outros, não sendo, cada um, os outros significantes. **Mas é também por isso que cada um é capaz de vir em posição de significante-mestre**, precisamente por sua função eventual ser a de representar um sujeito para todo outro significante (Lacan, 1992, p.83, ênfase minha).

O significante mestre, que “só pede para começar assim, logo no início” (Lacan, 2009, p.17), puxa uma série associativa aparentemente ilimitada⁷² ($S_1 \rightarrow S_2 \rightarrow S_3 \rightarrow \dots$) que representa uma cadeia articulada da língua⁷³ e tem sua unidade mínima na relação $S_1 \rightarrow S_2$ ⁷⁴. Não se trata de qualquer relação: no seminário sobre o conto “A carta roubada”, de Edgar Allan Poe, Lacan (1956) fala da “determinação fundamental que o sujeito recebe do percurso de um significante” (p.14), apontando para a regência do significante na vida da pessoa.

Como resultado de uma série de significações que o antecedem, atribuídas pelo Outro (os pais, a sociedade, a cultura), o sujeito é, em outras palavras, efeito de uma identificação primária que tem “influência decisiva no seu desejo, pensamentos, percepções e atitudes” (Bracher, 1994, p. 111). Essa identificação, latente, é estendida para identificações secundárias que se manifestam nos valores ou ideais coletivos, “desempenhando papel crucial no discurso. Elas são o que Lacan chama de significantes mestres” (p.112).

⁷⁰ A noção de sujeito aqui é a do inconsciente, criação lacaniana a partir das bases freudianas de que o Eu não tem controle de si e, portanto, não é dono de seu destino.

⁷¹ Acrescento um comentário interessante de Hook (2019) sobre os efeitos dessa determinação significante: o sujeito não é representado de modo transparente, no sentido de que ele “é” o significante, ou corresponde a ele. Em que pese a opacidade que há nessa representação, podemos pensar que os significantes são o “crachá” atribuído por um outro para retratar e localizar o sujeito no mundo.

⁷² O limite na associação, que não é tão livre assim, vem da sobredeterminação do inconsciente, em que o encadeamento de significantes responde às particularidades da entrada de cada sujeito ao discurso preexistente. A repetição e o retorno aos mesmos lugares associativos ilustram bem isso.

⁷³ Lacan (1957) define a cadeia significante como uma estrutura de “anéis cujo colar se fecha no anel de um outro colar feito de anéis” (p. 505).

⁷⁴ S_2 é o significante que representa a bateria de significantes ($S_2 \rightarrow S_3 \rightarrow \dots$).

Dentre os significantes de uma cadeia associativa, alguns deles assumem o papel de fixar um sentido. Como explica Jorge (2002), “embora qualquer significante seja capaz de vir na posição de significante mestre, quando isso se produz, ele passa a ser como um selo, uma marca fundadora e originária” (p.24). Torna-se um significante diferenciado por oferecer “coordenadas para os significantes que o circundam”, (Hook, 2008, p.11, tradução minha). Nota-se, então, que o significante mestre tem uma função estrutural: organizar e ordenar os elementos dispostos na cadeia associativa. Soler (2010) destaca que ele é a condição para a estrutura da linguagem; portanto, não pode desaparecer, mas pode mudar de lugar, de estilo e de função.

Na obra lacaniana, o significante mestre aparece com mais ênfase no Seminário 17, “O avesso da Psicanálise”, quando os quatro discursos são formalizados. A depender da posição ocupada pelo S_1 no matema, tem-se um discurso diferente, que pode ser do mestre, da histórica, da universidade ou do analista. No discurso do mestre, por exemplo, o significante mestre desempenha a função de agente, devendo ser obedecido simplesmente por ter poder de comando. Independentemente do discurso, é o significante mestre que lhe dá legibilidade, ressalta Lacan (1969-1970). Mais tarde, ele afirma que o significante mestre é “o senhor do jogo” (1972, p.96). Tal funcionalidade, frisa Soler (2010), é válida tanto em um discurso social ou individual, pois o significante mestre “permite apreender, no que se diz e no que acontece, por onde as coisas vão, o que isso visa, como isso está ordenado” (p.258). Nas palavras de Lacan:

Esse significante único opera por sua relação com o que já está ali, já articulado, de maneira que só podemos concebê-lo pela presença do significante já ali, diria eu, desde sempre. Com efeito, se esse significante único, o significante do mestre, escrito como quiserem, se articula com algo de uma prática que ele ordena, essa prática já está tecida, tramada, por aquilo de que certamente ainda não se separa, ou seja, pela articulação significante. Esta última está na origem de todo saber (Lacan, 1969-1970, p.145).

Uma consequência da especificidade dos significantes mestres é que eles dificilmente são contestados, refutados ou recusados (Hook, 2008). Eles desfrutam de uma identificação coletiva, peculiar e socializante, pois a identificação com eles não se dá por alguma materialidade ou por aquilo que determinam como um sentido, mas pelo fato de que outras pessoas igualmente se identificam com o dado significante (Hook, 2008). Žižek tem alguns exemplos de como dessa identificação é compartilhada:

“Nação”, “Democracia”, “Socialismo” e outras causas representam “algo” que nem sabemos ao certo o que é – a questão é que, ao nos identificarmos com Nação, assinalamos nossa aceitação do que os outros aceitam, por meio de um significante mestre que serve de ponto de encontro para todas as pessoas (Žižek, 1996, p.13, tradução minha).

Vemos que Žižek aponta o caráter engajante do significante mestre, realçado em sua notória capacidade de enlaçamento discursivo. Ainda que não possam definir concretamente do que estão falando, as pessoas se reconhecem na regência feita pelo mesmo S_1 , seja ele “nação”, “democracia” ou “socialismo”. Esta característica faz com que significantes mestres tenham se tornado operadores conceituais fundamentais para analistas do discurso.

O autor sul-africano Derek Hook⁷⁵, citado em algumas passagens acima, trabalhou a aplicação do conceito de significante mestre em análises de discurso de forma dedicada e atenta. Ele é um dos editores da série de livros “Reading Lacan’s Ecrits” e de publicações e artigos nos quais utiliza as teorias lacaniana e fanoniana para discutir temas como raça e apartheid.

Em seu artigo “O significante mestre, análise de discurso e o inconsciente” (2019), Hook destaca os importantes usos do significante mestre pela análise do discurso político e da crítica da ideologia. Ele enaltece a literatura disponível neste campo, especialmente aquela que é assinada por Ernesto Laclau (2011), Yannis Stavrakakis (1997, 1999) e Slavoj Žižek (1996)⁷⁶. Estas obras, dentre outras, foram responsáveis por popularizar o conceito de significante mestre no campo das análises sociopolíticas, especificamente ao iluminar as formações discursivas e o funcionamento da ideologia por meio dos processos de identificação com um determinado significante.

Embora Hook considere que esse procedimento demonstre os processos psíquicos da identificação presentes nas operações do significante, esta é uma leitura que, para ele, tende a distanciar o significante mestre do domínio da subjetividade⁷⁷ e de sua origem como um elemento da prática clínica. A proposta dele, que é psicanalista, é justamente recuperar a função do S_1 no inconsciente por meio da análise de um significante bastante notável para o campo

⁷⁵ Atualmente Hook é vinculado às universidades de Duquesne, em Pittsburgh (EUA), e de Pretória, na cidade de mesmo nome (África do Sul). O autor foi professor também nas universidades inglesas London School of Economics e Birkbeck, University of London.

⁷⁶ As obras citadas por Hook são “Emancipação e diferença”, de Ernesto Laclau (2011); “The indivisible remainder: on Schelling and related matters”, de Slavoj Žižek (1996); “Lacan and the political” (1999) e “Green ideology: a discursive reading (1997)”, de Yannis Stavrakakis.

⁷⁷ Hook e Vanheule (2016) ponderam que nem todos os teóricos do discurso político negligenciam a dimensão libidinal e a dinâmica do recalque presentes no significante mestre, sendo Stavrakakis e Jason Glynos algumas das exceções. Segundo Hook e Vanheule, a análise de discurso, especialmente na ênfase foucaultiana na produção dos discursos em vez da supressão, via o recalque como um conceito de presunções problemáticas por seu teor psicanalítico. Isso não foi um problema para Lacan, que, por pensar o inconsciente estruturado como uma linguagem, teoriza inconsciente e recalque “por meio das operações do significante” (p.9).

político – no caso, o nome de Nelson Mandela (1918-2013), líder sul-africano responsável pelo fim do regime segregacionista do país (apartheid). Hook justifica: “se esse conceito é para ser mais efetivamente utilizado em análise de discurso, ele precisa reassumir a dimensão adequada do enraizado conceito psicanalítico na dinâmica do inconsciente” (p.81).

Vimos anteriormente que o significante mestre tem o atributo de parar o deslizamento na cadeia e sustentar uma certa significação, que é partilhada socialmente. Bracher⁷⁸ (1994), autor introduzido por Hook e que também investiga as incidências do significante mestre em fenômenos sociais, oferece um exemplo didático de como os falantes são mobilizados por certos significantes. Quem emite uma mensagem utiliza os significantes mestres “como a última palavra, o ponto final, o termo que ancora, explica ou justifica as reivindicações ou demandas contidas na mensagem” (p.112, tradução minha). Quem recebe a mensagem aceita o valor dos significantes mestres como uma obviedade, sem questionamento. Neste sentido, Hook (2019) comenta que os receptores de uma mensagem leem no significante mestre uma “posição discursiva incontestável” (p. 84). É o que vemos acontecer em significantes como “Deus”, “Satã”, “pecado”, “céu” e “inferno” no discurso religioso e em “liberdade”, “democracia” e “comunismo” no discurso político (Bracher, 1994). E, a evitar que a casa de ferreiro ofereça espeto de pau, não precisamos ir longe para pensar em um significante mestre bastante familiar, como lembra Lacan (1992): trata-se de “Freud”, que recobre outros significantes-mestres – “o inconsciente, a sedução, o traumatismo, a fantasia, o eu, o isso, e tudo o mais que vocês quiserem” (p.122).

Feitas estas considerações conceituais e rumo à análise do valor de “bandido”, voltemos aos deslizamentos na cadeia. O momento em que há a amarração do significado com o significante é chamado de ponto de basta – também conhecido como ponto de *capitón* ou ponto de estofo:

[...] forjei a imagem, retirada da técnica do estofador, do ponto de basta. É preciso que em algum ponto, com efeito, o tecido de um se prenda ao tecido do outro, para que saibamos a que nos atermos, pelo menos nos limites possíveis desses deslizamentos (Lacan, 1999, p.15).

A noção do ponto de basta foi apresentada por Lacan no seu seminário 3, sobre as psicoses. Mesmo que ali o autor não mencione “significante mestre”, ele fornece um exemplo

⁷⁸ Professor na Universidade de Kent (Ohio, EUA) e fundador da revista acadêmica *Psychoanalysis, Culture and Society*.

de como e quando este significante especial, que ilustra o ponto de estofo (Soler, 2010), organiza o sentido de uma cadeia:

Em torno desse significante, tudo se irradia e tudo se organiza, como nessas linhazinhas de força formadas à superfície de uma trama pelo ponto de basta. É o ponto de convergência que permite situar retroativa e prospectivamente tudo o que se passa nesse discurso (Lacan, 1955-56, p.303).

Não se trata de qualquer organização feita por este ilustrado significante, já que, sem ela, os elementos discursivos, indeterminados pelo deslizamento incessante na cadeia, poderiam carecer de legibilidade ou, até mesmo, ser angustiantes. É o que enfatiza Hook (2019) quando afirma que

tais significantes são evidentes no nível da fala cotidiana, **tipicamente como aqueles termos repetidos com frequência ou afetivamente carregados que funcionam para fundamentar um argumento ou significado**. Esses significantes, paradoxalmente, assumem uma importância desproporcional em relação aos significantes circundantes. Alguns exemplos podem ser dados aqui, a partir de significantes mestres operando em um nível político, ideológico e societal explícito (“9-11”⁷⁹, “Liberdade”, “Nossas tropas”) para a gama mais idiossincrática de significantes mestres que operam no nível de uma dada economia libidinal do sujeito (Hook, 2019, p.84, ênfase minha).

O exemplo de Hook não só explicita a presença cotidiana do significante mestre no discurso como destaca a dimensão libidinal do significante que ocupa este lugar. Conforme mencionado anteriormente, Hook está interessado em discutir a aplicação diferenciada do conceito no tratamento psicanalítico e nos contextos sociopolíticos. Ele traz uma definição de significante mestre extraída do Dicionário de Žižek que é útil para visualizarmos como é o uso desta noção nas análises de discurso:

[...] porque os significantes se referem apenas a outros significantes, isso produz uma aparentemente interminável cadeia de referências [...] essa sequência aparentemente infinita de referência pode ser fixada ou ancorada somente através da intervenção de um “ponto nodal” que os “acolchoa”, parando seu deslizamento e fixando seus significados [...] esse ponto nodal [...] na série de significantes é o “significante mestre” – **um significante que, embora essencialmente não difere de qualquer outro significante, está situado de tal maneira que domina toda a sequência de referências fornecendo uma espécie de garantia final de significado**. É capaz de fazer isso [...] não porque possui algum significado especial [...] mas simplesmente porque é capaz de deter o processo de referência pelo gesto vazio de se referir apenas a si mesmo. Este significante “reflexivo” nada mais é do que um beco

⁷⁹ 11 de Setembro (EUA).

sem saída na cadeia de equivalências [...] sob a alegada unidade do campo do significado, existe apenas um [...] gesto autorreferencial, performativo (Gunkel, 2014, p.190-191, ênfase minha)⁸⁰.

Apesar de elogiar a clareza e síntese desta definição, Hook destaca a ausência de menção ao carregamento libidinal do significante mestre. Para ele, frisar a característica afetiva é importante porque coloca em primeiro plano a operação do inconsciente, identificada por ele desta maneira: “o ponto nodal discursivo do significante mestre representa igualmente **um ponto nodal de afeto, um ponto de investimento apaixonado**” (2019, p.85, ênfase minha).

Por outro lado, Hook aponta que Laclau, no seu livro “A razão populista” (2013), dá papel central à dimensão afetiva do significante vazio⁸¹ em sua análise de como grupos opostos se consolidam em uma identidade na disputa da hegemonia. Hook destaca que “em contraste com a definição anterior [do *Dicionário de Žižek*], Laclau traz o investimento libidinal para o quadro” (p.86).

Talvez um exemplo atual possa ajudar a compreender o empreendimento de Laclau. O investimento afetivo é crucial quando um significante vazio – vamos pensar em “democracia” – passa a aglutinar, por meio das identificações, interesses completamente divergentes e incompatíveis de grupos diferentes. No Brasil, grande parte das pessoas que participaram da tentativa de golpe de Estado em 8 de janeiro de 2023 afirma que esteve lutando pela democracia, em oposição à suposta “ditadura” do STF (Supremo Tribunal Federal) – instância responsável por fazer cumprir a Constituição Federal, que garante o Estado Democrático de Direito. Vemos que “democracia”, um significante vazio reivindicado por agendas opostas, não pode estar vinculado a um significado particular.

Voltemos a Hook, para quem parece ser inspirador o modo como Laclau mobilizou os significantes vazios. Hook analisa o nome de Nelson Mandela como um significante mestre na África do Sul pós-Apartheid. Apesar do “predomínio de um significado consensual” (p.86), *Mandela* se torna um significante mestre quando passa a significar diferentes coisas para muitas pessoas, em um regime de identificações opostas. Uma transformação assim descrita:

Evocado por múltiplos eleitorados, o legado de Mandela está fixado às agendas de interesses divergentes e não pode mais ser atribuído a nenhum significado particular. O que isso significa, então, é que “Mandela” representa um ponto de convergência hegemônica no qual uma variedade de valores e

⁸⁰ Citação traduzida por Nadir Lara Junior, que também assina a tradução do artigo de Derek Hook (2019).

⁸¹ Significante vazio era o termo adotado por Laclau para falar do significante mestre (2011, 2013), em uma clara ênfase no fato de que o S₁ não carrega um significado intrínseco. Uma intrincada análise da teorização deste autor sobre formações coletivas pode ser encontrada em Perez e Starnino (2021).

identificações incompatíveis se sobrepõem. [...] Para alguns, “Mandela” representa o pai benevolente que perdoa a nação, a personificação da esperança e da reconciliação racial; para outros, “Mandela” é o protagonista radical da luta armada, o ícone revolucionário do Congresso Nacional Africano; para outros, ainda, “Mandela” é uma figura amplamente despolitizada, a imagem da mercadoria adornando inúmeros acessórios e experiências da “nova” África do Sul. E a lista continua.... (Hook, 2019, p.86-87).

Da citação de Hook lemos que, quando aplicado no campo ideológico, o significante mestre *Mandela* tem apelo para eleitorados opostos – é o enlaçamento imaginário, e não um sentido único, que está em voga. Pelo fato de significantes mestres inerentemente serem desprovidos de um significado, o autor argumenta que eles “nunca podem ser totalizados ou esgotados” (Hook, 2019, p.87). Porém a indeterminação do significante *Mandela* importa menos do que o fato de haver um sistema de significação que assume um ponto central, ao redor do qual os significantes associados passam a ter significado e valor.

Quando Hook analisa o papel dos significantes mestres no discurso sociopolítico, ele está destacando também o modo como eles movem o psiquismo dos sujeitos na adesão a determinadas significações. É este o gancho de que ele precisa para argumentar sobre a força afetiva do significante mestre. Ele explica que “a operação dos significantes mestres envolve um tipo de economia libidinal, na medida em que produz uma distribuição e um arranjo de afetos” (p.92). É interessante que ele, então, recorra à clínica para buscar ferramentas de compreensão do engajamento subjetivo dado nos significantes mestres e os aspectos encobridores que podem existir na fixação a uma determinada significação. Este movimento de retorno à origem clínica do significante mestre é especialmente importante para nossa análise de como “bandido” torna-se um significante mestre.

Há, portanto, uma ocultação no significante mestre – Lacan (1992) já dizia que “um nome, isso serve também para tampar alguma coisa” (p.122). Hook afirma a partir de Parker (2005):

Os significantes mestres não apenas ancoram significados e fixam os pontos nodais de um dado discurso; mas eles também reprimem estruturalmente outras significações dos significados por meio, por exemplo, da insistência do sujeito de que “é dessa maneira que as coisas são, que não está sujeito a contestação ou discordância” [Parker, 2005, p.170] (Hook, 2019. P.96).

Hook refere-se acima ao funcionamento inconsciente do recalque, que é sustentado na função que o significante mestre tem para o analisando. Se estamos falando em inconsciente, estamos privilegiando a dimensão do que *nem sempre está aparente ou manifesto*.

A referência à literatura clínica mostra como o significante mestre opera também como uma função psíquica – e não meramente discursiva⁸². Além disso, faz isso no nível do sujeito, de acordo com uma economia libidinal, **para defender defensivamente um eu e para mobilizar os efeitos da fantasia e da repressão** (Hook, 2019, p.99, ênfase minha).

O que Hook traz à tona é o enraizamento do significante mestre na fantasia –“entendida em termos lacanianos, é precisamente ela que nos fornece a lente por meio da qual um mundo experiencial e ideológico minimamente consistente se torna estável, viável” (Hook, 2018, p.51-52). Um clínico pode testemunhar a manifestação do S1 e o investimento libidinal do sujeito quando a associação livre emperra. O bloqueio não deve ser encarado como um esgotamento, uma significação conclusiva; mas, sim, como um ponto que suscita um “destravamento”, como explica o também psicanalista Bruce Fink:

Quando aparece concretamente na situação analítica, um significante mestre apresenta-se como um beco sem saída, um ponto de entrave, um termo, uma palavra ou uma frase que coloca um fim à associação, que gera uma interrupção do discurso do paciente. [...] pode ser um nome próprio [o nome do paciente ou do analista], uma referência à morte de uma pessoa amada, o nome de uma doença [AIDS, câncer, psoríase, cegueira] ou várias outras coisas. A tarefa da análise é levar tais significantes mestres a se relacionarem com outros significantes, isto é, a dialetizar os significantes mestres que ela produz (Fink, 1998, p.166).

A ótima imagem do “beco sem saída” trazida por Fink é ilustrativa porque expõe as consequências da limitação de uma significação e seus efeitos no modo como o sujeito se relaciona com seus significantes. Há saída, porém, justamente porque há inconsciente.

A dimensão inconsciente, por meio da fantasia e do recalque, é o que interessa a Hook (2019) em sua análise de *Mandela* como significante mestre. No artigo ele busca os “vários **significantes reprimidos e negados** – os não anunciados e desarticulados – **que o significante mestre como função do eu elimina rotineiramente**” (p.99, ênfase minha). O autor se pergunta se as comemorações e homenagens abundantes na África do Sul que seguiram à morte de

⁸² Hook, psicanalista de tradição lacanianiana, é cuidadoso em ponderar que não há uma dicotomia entre o psíquico e o discursivo, entre o afetivo e o linguístico, visto que “as operações linguísticas são o próprio material do funcionamento psíquico” (2019, p.92). Com Lacan, ele sustenta que os laços afetivos compõem a significação. Entendo que ele reivindique destaque à dimensão afetiva/psíquica no artigo sobre “Mandela” para enfatizar a operação de repressão que o significante mestre realiza e que acaba não sendo discutida nos processos sobre hegemonia no discurso – lembremos que são análises feitas por analistas do discurso e que, portanto, podem prescindir de elementos da clínica psicanalítica, já que são campos com interesses e metodologias diferentes.

Nelson Mandela poderiam encobrir a descrença no projeto de um país integrado, em vez de significar uma celebração à vida e atuação política dele. Afirma Hook:

O aumento de práticas comemorativas indicou menos a verdade das mudanças políticas que Mandela havia assegurado, e indicou mais o fato de que os sul-africanos temiam não acreditar em tais mudanças. A atividade constante da significação de Mandela, em outras palavras, pode ser lida como uma resposta ao sentimento de que muitas das antigas divisões do país estavam ressurgindo (Hook, 2019, p.97).

Em outras palavras, apesar da significação hegemônica de esperança e pacificação racial, *Mandela* pode servir à repressão inconsciente ao encobrir uma África do Sul pós-Apartheid conflituosa e que rejeita as soluções conciliadoras. Isso tem uma explicação psicanalítica, escreve Hook:

“Mandela” – e os significantes mestres mais gerais – é receptor de intensas **reações de transferência**. Ao se falar de “Mandela” como significante mestre, transmitimos não apenas que “Mandela” tem se tornado um ponto focal de múltiplos investimentos subjetivos, mas com o efeito da **fantasia social compartilhada** (Hook, 2019, p.91, ênfase minha).

Trata-se de uma fantasia social vivida por uma comunidade que precisa crer no projeto sonhado e executado por Mandela – uma África do Sul reunificada. Hook lembra que Mandela nem sempre foi sinônimo desta ideia apaziguadora. Dentro da ideologia do apartheid, era um significante associado a “comunista”, “antibranco”, “violência” e “terrorista”. Isso demonstra que o papel de *Mandela* como um significante mestre é mutável e, portanto, capaz de reformular os elementos discursivos. Com isso, o autor afirma que o efeito “da significação-mestre é um fluxo histórico interminável de valores discursivos, um realinhamento constante de significantes” (p.92).

É interessante notar também o contraste entre os papéis do significante mestre em contextos diferentes: se na clínica o significante mestre assinala o ponto em que “a significação cessa” (p.95), nas análises políticas ele representa um superfluxo de significado, exemplificado nas diversas significações que Mandela comporta.

Com a análise de *Mandela* e o desvelamento do que pode ser ocultado na repressão da ideia de fracasso na reunião da África do Sul, Hook argumenta que as análises de significantes mestres **não podem considerar apenas “os transbordamentos aparentes de significado**, mas também os pontos em que o significado se apodera e as associações são interrompidas” (p.99). E conclui: “o significante mestre não é um conceito propriamente psicanalítico se não levar em

conta o papel do desejo, que é inevitavelmente também considerar o inconsciente e as múltiplas defesas que surgem ao seu redor” (p.100).

4.3 O **significante mestre** *bandido*

A partir de Lacan e de diversos autores dedicados, descrevi acima a noção de **significante mestre**, pensada pelo psicanalista ao teorizar o inconsciente em sua estrutura de linguagem. O conseqüente emprego do S_1 nas análises políticas e ideológicas realizadas por autores da análise de discurso foi destacado por Hook (2019), psicanalista que usa operadores conceituais da psicanálise para compreender problemas sociais. Este autor aponta que a aplicação do **significante mestre** na análise de discurso muitas vezes acaba por negligenciar ou subestimar o funcionamento inconsciente que lhe é inerente, ou seja, o papel do investimento libidinal nos processos de identificação. Hook, então, propõe uma reinserção do operador conceitual **significante mestre** nas análises discursivas em sua dimensão afetiva, de forma que se privilegie os aspectos encobertos e não anunciados pelo **significante**.

Inspirada pelo percurso que Derek Hook trilhou em seu artigo, proponho, aqui, a consideração de *bandido* como um **significante mestre**. Argumento que esta proposta pode nos orientar quanto aos efeitos dos investimentos afetivos que encerram uma significação e transformam *bandido* em alguém condenado a morrer. É também uma trilha que busca destacar o campo discursivo que o **significante mestre** *bandido* organiza na atualidade.

Em outras palavras, ainda que a sentença “bandido bom é bandido morto” não expresse uma unanimidade, por que existe tamanha identificação dos brasileiros com ela? Se formos mais longe, junto a Lélia Gonzalez (1984) e sua curiosidade com o que permanece encoberto em uma afirmação⁸³, o que é que *bandido* **oculta**, “**para além do que mostra**” (p.224)?

Dediquei o começo deste capítulo ao que é “mostrado”, ou seja, o sentido conhecido e esperado de *bandido*: “bandido morto”, um segmento bastante recorrente entre os brasileiros. Ele organiza as associações existentes e orienta o destino violento dado a quem é *bandido*. Afinal, um bandido poderia sair vivo se é *bandido*? A resposta, negativa, é dada pelas estatísticas e descrições da Sociologia e da Criminologia.

⁸³ A pergunta de Lélia Gonzalez não era sobre a temática do “bandido bom é bandido morto”, mas é tão intrigante e bem colocada que nos faz pensar sobre o que é ocultado quando uma afirmação se faz tão presente. A autora se perguntou sobre o que era encoberto na aceitação do mito da democracia racial no Brasil. Como destaca o psicanalista Pedro Ambra (2019), Gonzalez, ao buscar os não ditos na discursividade que objetiva as pessoas negras, quis compreender, por meio da teoria lacaniana, o que estava (ainda está) denegado no racismo brasileiro.

Em termos psicanalíticos, por outro lado, ressalto as correntes libidinais que se formam por efeito da assunção de *bandido* como significante mestre. Trata-se de um significante afetivamente carregado de marginalidade, agressividade e intolerância em uma discursividade que não se restringe aos assuntos de segurança pública. O valor de *bandido* define o próprio tecido das relações no Brasil – “quem é” e “quem não é”, e as consequências graves de ser reconhecido como tal. *Bandido* não é um significante mestre porque alguém se identifica com ele, mas porque pessoas são identificadas a ele por terceiros e essa identificação é bastante o suficiente para não levantar perguntas. É, portanto, uma significação arbitrária, dada por um outro que narcisicamente assegura uma diferença ao se posicionar como o oposto. Stavrakakis demonstra como o significante mestre pode operar como um significante da exclusão:

É claro que o que está em causa na função do ponto de estofa é a fixação de uma dada construção discursiva, a inclusão de um certo número de significantes especialmente incontestes na sua cadeia de significação. Esta inclusão pressupõe uma certa exclusão, ou seja, uma significação das fronteiras da realidade política. Os grupos sociais, por exemplo, tendem a definir-se por meio da exclusão, colocando-se em contraste com “estranhos” Stavrakakis (1999, p.80, tradução minha).

Seguindo a definição dos grupos sociais descrita por Stavrakakis, temos que *bandido* organiza quem fica fora da identificação com este significante mestre e orienta a eliminação das pessoas identificadas como tal. Conforme foi exposto no terceiro capítulo, sobre o que impulsiona a composição das massas que, afinal, se constituem para o linchamento, é preciso que seja configurada uma estrutura guiada pela crença pactuada de “*nós, que reconhecemos o outro como um bandido*”. Separa-se, assim, o *nós* e o *ele* (o *bandido*), condição fundamental para a dinâmica do linchamento.

Posto de outra maneira, trata-se de uma estrutura que envolve, de um lado, laços de identificação que montam a massa coesa dos executores e, de outro lado, *ele/eles*, os *bandidos*.

Nesta estrutura de “*nós contra eles*”, resta saber se quem ocupa estes lugares tem seu “assento” assegurado, definitivo, sem trânsito entre essas posições ou, mesmo, porosidade nelas. Quem se identifica como “*nós*” poderia ser enquadrado como “*eles*”, por exemplo? A linha de separação é tênue, como mostra a pesquisa do Cesec sobre a concordância com “*bandido bom é bandido morto*”. Nela se aponta que a polícia, segundo os cariocas, não identifica seus alvos – os *bandidos* – com precisão. Questionados quanto à frase “a polícia não sabe distinguir quem é trabalhador e quem é bandido”, 69% dos respondentes concordam parcial ou integralmente com a afirmação. Ao mesmo tempo,

quem acha que a polícia não distingue bandidos de pessoas de bem acredita que ela deve matar [e não prender] em proporção ligeiramente maior do que os que pensam que ela consegue, sim, distinguir bandidos de cidadãos de bem (Lemgruber; Cano; Musumeci, 2017, p.25).

Ou seja, a adesão à sentença “bandido bom é bandido morto” impõe-se mesmo sem a certeza de que as autoridades “acertem o alvo”. Mas isso mostra também que “*nós, os não-bandidos*” seguram-se em uma fantasia identitária um tanto quanto perigosa, mas que lhes fornece uma moldura para a realidade, como aprendemos com Lacan. Não há uma garantia de identidade de grupo, já que a polícia, em um erro de julgamento, pode tratar alguns de seus integrantes como “*eles, os bandidos*”. O que faz então, com que sob o risco de receberem o tratamento destinado aos bandidos, as pessoas concordem com a frase “bandido bom é bandido morto”? Esta questão nos leva à pergunta sobre **quem é percebido como bandido no Brasil**.

4.4 Quem é bandido no Brasil

A definição de *quem é bandido* é uma questão que deve ser examinada sob diferentes ângulos. Estatisticamente, não é possível afirmar por meio da população carcerária, uma vez que esta inclui pessoas ainda em julgamento ou, mesmo, inocentes. Em termos policiais, considera-se *bandido* aquele que é apreendido pelos agentes de segurança, mas aí temos o problema dos critérios utilizados para a detenção – quem dá a voz de prisão é quem tem o poder de afirmar que há um crime (pode ser que não haja, como ocorre nos casos de abuso de poder). Mesmo diante de um flagrante: se pensarmos pela via da psicanálise, deve um sujeito ser identificado, nomeado, pelas ações que comete, como um crime? Já nos termos jurídicos, um bandido só se torna bandido depois que, julgado por um juiz, torna-se réu e é condenado; antes disso, é suspeito de cometer um crime.

Entretanto, a imprensa e o discurso popular afirmam categoricamente sobre quem é *bandido*, ainda que nem todas as pessoas condenadas por roubo ou tráfico sejam chamadas por este nome. Ao afirmarem sobre um *bandido*, os veículos, jornalísticos ou não, violam o direito de presunção da inocência e o direito ao contraditório da pessoa que é acusada. Natal (2013) ressalta que, ao fazê-lo, eles “emitem um veredito de culpa antes mesmo do início de qualquer processo judicial, contribuindo para a formação de uma convicção de dolo que coloca em segundo plano os ritos da justiça formal” (p.113). A incriminação que ocorre antes mesmo do devido processo legal sinaliza o que Misse (2010) define como “sujeição criminal”, em que

certos “tipos sociais” recebem um foco de incriminação antecipada, independentemente da existência de uma ação criminosa. Afirma Misse:

A sujeição criminal é um processo de criminalização de sujeitos, e não de cursos de ação. Trata-se de um sujeito que “carrega” o crime em sua própria alma; não é alguém que comete crimes, mas que sempre cometerá crimes, um bandido, um sujeito perigoso, um sujeito irrecuperável, alguém que se pode desejar naturalmente que morra, que pode ser morto, que seja matável. No limite da sujeição criminal, o sujeito criminoso é aquele que pode ser morto (Misse, 2010, p.21).

Na sujeição criminal, o foco na pessoa, e não no ato criminoso, é dado pela polícia, pelas instituições ou pelos arranjos morais da sociedade. Por todos os argumentos expostos acima, nos aproximamos da constatação de que **a definição de bandido passa mais por quem tem o poder da nomeação, e não tanto pelo ato cometido pela pessoa que é assim considerada.**

Em 2016, uma sentença, dada por uma juíza criminal de Campinas (SP) para a condenação de um homem por latrocínio (roubo seguido de morte), trouxe o seguinte trecho: "O réu não possui o estereótipo padrão de bandido, possui pele, olhos e cabelos claros, não estando sujeito a ser facilmente confundido" (Campinas, 2016, p. 4). O trecho é parte da argumentação da juíza pela rejeição do pedido feito pelo advogado de defesa para que o processo fosse anulado por não ter sido realizado o procedimento de reconhecimento do réu pela vítima.

Para Santos (2023), que desenvolveu uma tese sobre como a branquitude no Judiciário brasileiro dificulta a condenação dos réus por crimes de racismo, o argumento da juíza é “perigoso” porque pressupõe que

se o réu tivesse o “estereótipo padrão de bandido”, com pele, olhos e cabelos escuros, aí sim o argumento da defesa poderia prosperar — pois, nesse caso, aumentariam as chances de o réu ser “facilmente confundido” (2023, p.281).

O autor prossegue:

A magistrada não só está afirmando aqui que homens negros são enquadráveis no “estereótipo padrão de bandido”, como também sugere que, em razão dessa característica, são todos “facilmente confundíveis”. Fosse o réu um homem negro inocente, soaria razoável o argumento da defesa de que a testemunha o confundiu com o verdadeiro culpado, pois todos os negros teriam a mesma cara de bandido; porém, sendo um homem de pele, olhos e cabelos claros, **elementos extraordinários para um bandido**, isso torna refutável a possibilidade de confusão (Santos, 2023, p.281, ênfase minha).

A partir desta situação, nota-se que o “estereótipo de bandido”, encontrado na sentença da juíza e em comentários cotidianos, é uma significação cristalizada na consideração de quem é bandido. Em outras palavras, um significante vazio (*bandido*), que poderia ser ocupado por outros significantes como “Robin Hood” ou “Bonnie e Clyde” – exemplos de bandidos notórios que têm a pele branca –, é revestido por uma percepção social racista e desqualificadora, associada a pele e olhos negros. Lembremos Nogueira (2021) quando ela afirma que a pele negra é significante do ponto de vista do corpo simbólico, “como aquilo que representa a condição de negro para negros e não negros” (p.98). Neste contexto, argumento neste trabalho que *bandido* é um significante mestre que paralisa as perguntas sobre quem vem a ser um bandido. É o que podemos escutar diante da fala “Bandido é bandido e acabou”, afirmada pelo advogado de defesa⁸⁴ de quatro policiais julgados por executarem dois rapazes de 20 anos, em São Paulo, e simularem um tiroteio para encobrir o assassinato das vítimas (Salvadori, 2015).

O significante mestre *bandido* aparece com força na dimensão de recusa que provoca nas famílias de pessoas assassinadas. A ideia de que a pessoa seja descrita como “bandido” é motivo de bastante sofrimento e assinala não só a descartabilidade de uma vida que é lamentada apenas por alguns, como também uma espécie de inevitabilidade da morte daquela pessoa, pois a pecha de “bandido” traz o merecimento, no discurso, da morte. Não raro lemos e escutamos depoimentos de familiares reivindicando que a vítima seja reconhecida como *trabalhador* – na sociedade brasileira, o significante mestre que é a antítese de *bandido*. São lamentos desesperados e de reclamação da dignidade humana, como podemos ver nas manchetes noticiosas abaixo, que reportam diferentes situações compartilhadas por uma mãe ou um pai:

“Meu filho era trabalhador”, diz mãe de jovem morto em ação da polícia (Apucarana Notícias, 2025).

“Meu filho era pobre, não era bandido”, desabafa mãe de homem assassinado por seguranças (Diarinho, 2024).

“Meu filho não era bandido, era trabalhador”. Pai chora a morte de Marcelo Guimarães, de 38 anos, baleado na moto na Cidade de Deus (Meia Hora, 2021).

⁸⁴ Durante a audiência, o advogado diz para os jurados “Não tem que dar satisfação para família de vítima nenhuma. Bandido é bandido e acabou. Se o pai não quer aceitar, é problema dele”. O pai, no caso, é o electricista Daniel Eustáquio de Oliveira, que investigou a alegada resistência à prisão do filho, o tecelão Cesar Dias de Oliveira, que foi morto pelos policiais junto com o amigo dele, o repositor Ricardo Tavares da Silva, em 2012. Nenhum dos jovens tinha passagem pela polícia. Na condenação dos policiais responsáveis pelas execuções, Oliveira afirmou “Mostrei quem eram os verdadeiros bandidos”.

“Ele não era bandido! Era meu filho! Só tinha ele”, diz mãe de vítima de ação no Morro dos Macacos após enterro (Extra, 2021).

“Meu filho não era bandido, era atleta”, diz mãe de um dos 11 mortos em fim de semana violento na Grande Belém (G1 PA, 2019).

"Eu quero justiça, meu filho não era bandido", diz mãe de jovem morto em Caxias (Zero Hora, 2016).

"Meu filho não era bandido, era cidadão", diz mãe de Acherles Rafael (Cidade Verde, 2014).

Lemos, nesses relatos, a comunicação de “meu filho não é bandido” como uma estratégia de diferenciação fundamental para a legitimação da dor destes familiares e das perdas que sofreram. É um apelo literal para que essas mortes – portanto, aquelas vidas – sejam reconhecidas e contabilizadas pela sociedade. Quando uma população, especialmente negra e de áreas pobres, é associada a *bandidos*, a distinção e identificação pelos significantes *trabalhador*, *estudante* ou *atleta* parece prometer algum tipo de consideração de cidadania e, consequentemente, de direito ao luto e à Justiça.

A oposição entre *bandido* e *trabalhador* é uma construção discursiva que encontra raízes na transformação da plebe sem emprego em inimiga do proletariado (Ferragut, 2018). Trata-se de um sentido construído na materialidade histórica do período pós Idade Média, quando Michel Foucault (2015) situa que “o sistema penal teve por função opor os plebeus proletarizados e os plebeus não proletarizados” (p.103). Ferragut cita o intelectual francês em sua explicação de que as leis penais fizeram com que

a plebe não proletarizada aparecesse aos olhos do proletariado como **marginal, perigosa, imoral, ameaçadora da sociedade inteira, a escória do povo**, o rebotalho, a “gatunagem”; trata-se para a burguesia de impor ao proletariado, pela via da legislação penal, da prisão, mas também dos jornais, da “literatura”, certas categorias da moral dita “universal” que servirão de barreira ideológica entre ela e a plebe não proletarizada; toda figuração literária, jornalística, médica, sociológica, antropológica do criminoso desempenha esse papel (Foucault, 2015, p. 104, ênfase minha).

Nota-se, na contextualização de Foucault, que a distinção visa a promover uma barreira ideológica entre a burguesia e quem ela denomina como bandido; no caso, as pessoas sem emprego. Se transportamos esta operação distintiva para o contexto do Brasil, vemos que o desemprego e a informalidade no mercado de trabalho têm cor, pois atingem mais as pessoas pretas e pardas, como demonstra estudo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2022). O desemprego entre homens negros é reforçado ainda pela política de

aumento da taxa básica de juros (Homens, 2023). Além disso, as estatísticas do seguro-desemprego concedido (Brasil, 2024) às pessoas que foram resgatadas em condições análogas à escravidão assinalam que a maior parte do contingente de trabalhadores que recebem o benefício (66%) são negros.

Mais de um século se passou desde a abolição dos 388 anos de escravização no Brasil e a população branca permanece em posição de poder. Enquanto isso, a população negra “continua concentrada nos degraus mais inferiores da hierarquia social” (Guerra *et al*, 2023, p.17), com indicadores sociais⁸⁵ de letalidade, educação, renda e moradia significativamente mais desfavoráveis. Sem um projeto de inclusão – com garantias legais –, dos descendentes de pessoas escravizadas a uma sociedade marcada por uma mortífera diferenciação de liberdade (brancos) e subalternização (negros), o fim da escravização tem efeitos psíquicos de assombrosa continuidade. Na especificidade materializada pelo racismo, a pele que sofreu os desígnios cruéis do colonizador é a mesma que sustenta as privações de um sistema colonial interminável em termos psíquicos. Segundo a psicanalista Maria Lúcia da Silva:

[...] o processo de escravização possibilitou a construção de representações sociais negativas de negros e, em contrapartida, positiva de brancos, expressas hoje na polarização branco/negro e que permeiam o imaginário pessoal e coletivo, manifestando-se nas relações e materializadas nos estereótipos e atos de discriminação, com efeitos diretos no processo de constituição dos sujeitos brancos e negros. Para os negros, o impacto em suas vidas é devastador, nitidamente observável através dos prejuízos e privilégios evidenciados nos indicadores sociais (Silva, 2017, p.80).

Ainda que o contexto dos EUA tenha sido marcado por outras estratégias políticas de racismo, não é inapropriado trazer para o Brasil a reflexão de Saidiya Hartman (1997) acerca dos efeitos da escravização nas relações estruturalmente assimétricas entre pessoas brancas e negras: “Embora a inferioridade dos negros não fosse mais o padrão legal, as várias estratégias de racismo estatal produziram uma classe subjugada e subordinada dentro do corpo político,” (Hartman, 1997, p.10, tradução minha).

Desta forma, é imperativo, se nossa ética psicanalítica nos orienta para a desnaturalização de discursos estabelecidos, que façamos oposição à nefasta, mas frequente associação tecida entre criminalidade⁸⁶, cor, pobreza e desemprego. Uma associação que

⁸⁵ Segundo a Síntese de Indicadores Sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira, de 2019, publicada pelo IBGE, e o Atlas da Violência de 2024, produzido pelo IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada).

⁸⁶ Na disputa presidencial de 2022, o então presidente do Brasil, Jair Bolsonaro, criticou a visita do candidato Luís Inácio “Lula” da Silva ao Complexo do Alemão, no Rio de Janeiro, e referiu-se ao território como só tendo

mobiliza passagens ao ato, como canta o rapper Emicida (2019) na música Ismália: “80 tiros⁸⁷ te lembram que existe **pele alva e pele alvo**”.

Mesma pele alvo partilhada pelo professor de surfe que foi acusado por um casal de jovens brancos de roubar uma bicicleta (G1 Rio, 2021). O objeto pertencia ao professor e a moça, que acabara de sofrer um roubo, disse que era dela. Mais tarde, a polícia prendeu um homem branco, flagrado por imagens de segurança no momento do roubo da bicicleta. Ele já tinha 28 passagens pela polícia, por crimes diversos. O jovem negro denunciou a acusação do casal, que foi tipificada pela delegada como crime de calúnia, mas o juiz encarregado considerou que não houve dolo na acusação. Nisso a pesquisadora de relações étnico-raciais Lia Vainer (2023) identifica que “há um não criminoso mesmo após o crime [...] a gente tem toda uma criminologia fundamentada na raça. Logo no pós-abolição, o primeiro código penal prevê vadiagem e capoeira como crime” (p.73).

Vemos que as identificações que compõem o carregamento afetivo do significante mestre *bandido* não são aleatórias, tampouco desconectadas da formação da cultura brasileira. Os organizadores do estudo do Cesec destacam:

Colonização, escravidão, racismo, migrações e ditadura militar estariam na origem das condições sociais e culturais propiciadoras da ideologia justiceira e autoritária tão disseminada até hoje na sociedade. O empreendimento colonial elegeu desde cedo seres perigosos, “bárbaros”, “inimigos da civilização”, que podiam e deviam ser eliminados (Lemgruber; Cano; Musumeci, 2017, p.34).

Associações racistas na definição de quem é bandido aparecem com brutalidade em abordagens policiais e influenciam dramaticamente no encontro de uma pessoa negra, estruturalmente colocada sob suspeita, com um agente da polícia – a abordagem de pessoas negras por policiais é muito mais frequente do que de pessoas brancas⁸⁸ (Sampaio, 2022). Um lamentável exemplo recente é o de Lucas Almeida de Lima, homem negro de 26 anos que,

traficantes. Na fala preconceituosa ele ainda citou o Complexo do Salgueiro em vez do Complexo do Alemão (Pilar, 2022).

⁸⁷ Uma referência ao assassinato do músico Evaldo dos Santos Rosa, homem negro morto com dezenas de tiros de fuzil por oito militares do Exército que faziam uma operação na zona norte do Rio de Janeiro, em 2019. Os militares, que disseram ter confundido Evaldo com um assaltante, dispararam mais de 200 tiros. Luciano Macedo, um catador de recicláveis que tentou socorrer Rosa, também foi morto pelos disparos. Em dezembro de 2024, o Superior Tribunal Militar decidiu, após recurso, absolver os oito militares da morte de Rosa por “considerar que não é possível saber de onde partiu o tiro que o matou” (Jornal Nacional, 2024). Evaldo estava levando a família para um chá de bebê. “O relator do caso, o tenente-brigadeiro Carlos Augusto Oliveira, concordou com a defesa dos militares e afirmou que os soldados tentavam ‘conter uma ação criminosa, ainda que imaginária’” (Filho, 2024).

⁸⁸ Pessoas negras são quase 5x mais abordadas que as brancas pela polícia, segundo levantamento realizado pelo Instituto de Defesa do Direito de Defesa e o Data Labe.

desarmado, foi abordado e morto pela polícia enquanto consertava o carro de um amigo⁸⁹ (Jozino; Dauer, 2025).

Ainda segundo a reportagem, os policiais argumentaram que Lucas resistiu à abordagem, entrou em luta corporal e tentou pegar a arma de um deles. Porém o amigo e dono do veículo que Lucas consertava disse que ele apenas correu ao ver a viatura, sem motivo aparente. O amigo destaca que ele “não tinha nenhum tipo de envolvimento com o crime”. A mãe de Lucas, a auxiliar de limpeza Edileusa Almeida Oliveira Lima, contou em uma entrevista que ele tinha medo da polícia por causa de uma abordagem anterior:

Uma vez ele foi abordado e falaram: “vai para frente e não olha para trás”. Ali ele já achou que ia levar um tiro pelas costas e ficou traumatizado. Ele foi pegando esse medo. [Era] um menino ótimo, não merecia isso não. Fizeram de maldade, uns covardes [...] O Lucas não estava armado, não ameaçava eles em nada. Ele só resistiu porque ficou com medo de o levarem. Ficou com pavor (Jozino; Dauer, 2025).

O pavor de Lucas foi concretizado ao ser encaixado no enquadramento simbólico-imaginário de *bandido*. Um triste assassinato que evoca o poema “Quebranto”, de Cuti (2007):

[...] Às vezes sou o policial
Que me suspeito
Me peço documentos
E mesmo de posse deles
Me prendo
E me dou porrada [...] (Cuti, 2007, p.53-54).

4.5 A produção do bandido na ausência de um crime

A significação partilhada de *bandido morto* que vem por efeito do significante mestre *bandido* é reforçada inclusive nas situações em que houve ou há cumprimento de uma pena, ou seja, como se na cadeia associativa não pudéssemos ter a composição *bandido* (S_1) \rightarrow *vivo* (S_2). Há um rechaço resolutivo aos direitos portados pelas pessoas inseridas no sistema prisional, como expressa a corriqueira frase de que os Direitos Humanos só se importam com os direitos dos

⁸⁹ Lucas estava consertando o carro de um amigo em uma avenida próxima a uma rodovia, em Barueri (SP), quando foi abordado por dois policiais que consideraram a atitude dele suspeita (Jozino; Dauer, 2025). Ao ver a polícia, ele, que estava desarmado, começou a correr, mas foi imobilizado e agredido com socos e chute pelos policiais. Motoristas que passavam pelo local registraram a abordagem e seu desfecho. As imagens mostram que Lucas tentou segurar a arma de um dos policiais, e nesse momento o outro policial efetuou três disparos contra ele. Lucas morreu no pronto-socorro.

bandidos. Sem o reconhecimento de suas necessidades básicas, privadas de liberdade e expostas às falhas do sistema carcerário, essas pessoas, comumente referidas como “vagabundas”, são tratadas como sujeitos sem direitos, para quem só podem sobrar a tortura e a morte. Na sujeição criminal de que fala Misse (2010), ocorre o

deslizamento de sentido da punição pelo crime cometido para a punição do sujeito “porque” criminoso “contumaz”: para o que seria seu incorrigível “mau-caráter”, sua subjetividade essencialmente criminosa, má; para sua irreuperabilidade potencial (Misse, 2010, p.18-19, ênfase minha).

A afirmação de Misse sobre a essencialidade criminosa expõe a anterioridade lógica e estruturante do *bandido* em relação ao crime que lhe dá a nomeação. Se *bandido* é uma subjetividade irreuperável, não é suficiente que seja posto fora do convívio, enviado para longe de “nós” (para uma penitenciária) ou ressocializado como um “ex-bandido”: na cadeia associativa não há deslizamento de significantes, pois está capturada na significação de *bandido morto*.

Entretanto esta afirmação parece ser falsa quando pensamos que há, sim, a ocorrência de ressocialização de quem comete crimes no País. É o caso dos homens que em 1997 atearam fogo e mataram⁹⁰ o indígena Galdino Jesus dos Santos, do povo Pataxó Hã-Hã-Hãe, que dormia em um ponto de ônibus por ter sido impedido de entrar na pensão onde estava hospedado, em Brasília. Teria havido deslizamento do significante *bandido* neste caso?

Para responder, vamos novamente com Hook (2019), que faz um lembrete importante de que “um significante mestre nunca é meramente objetivo em seu significado e valor, mas é animado pela crença, pela imaginação daqueles que investiram nele” (p.90). A partir da afirmação de Hook, qual é a crença depositada sobre jovens ricos e brancos, ou seja, como eles são percebidos **afetivamente** na sociedade brasileira? O que aparentemente era um deslizamento do significante – *bandido* (S₁) → *ressocializado* (S₂) – mostrou-se, na prática, como uma não-ocupação do valor *bandido* para estas pessoas. Daí afirmo que *bandido* não é

⁹⁰ “Cinco jovens de famílias ricas da capital acharam que seria engraçado atear fogo numa pessoa que dormia na rua [...] Em 2001, um júri popular condenou os quatro maiores de idade por homicídio triplamente qualificado (motivo torpe, meio cruel e uso de recurso que impossibilitou defesa à vítima). Eles foram sentenciados a 14 anos de prisão em regime fechado. Em 2002, porém, a 1ª Turma Criminal deu aval para que exercessem funções administrativas em órgãos públicos e voltassem para dormir no Complexo Penitenciário da Papuda. Depois, os assassinos de Galdino tiveram permissão para estudar em universidades fora da cadeia. Até que, em 2004, os rapazes conquistaram direito a liberdade condicional” (Filho, 2021). Um quinto participante do assassinato, que tinha 17 anos, cumpriu medida socioeducativa (ibidem).

significante aplicado a qualquer sujeito; por consequência, são as condições de alteridade⁹¹ que o tornam um significante mestre.

Para compreender essa antessala do significante mestre, ou seja, essa espécie de anterioridade afetiva que reveste o significante, o estudo do Cesec no Rio de Janeiro mais uma vez suscita questões curiosas. Aos entrevistados foi apresentada uma lista de crimes ou criminosos para que apontassem quais pessoas eram consideradas bandidas. Quase todos os autores de crimes foram identificados como bandidos, com algumas variações na unanimidade:

Para 97%, é bandido quem mata, quem estupra, quem participa de grupos de extermínio e policiais que agem fora da lei; para 96%, quem vende drogas, participa de milícia ou pratica corrupção; para 94%, assaltantes e, para 86%, quem bate em mulher. Assim, se levássemos ao pé da letra a adesão à frase “bandido bom é bandido morto”, concluiríamos que boa parte dos cariocas defende a eliminação física (legal ou ilegal) de praticamente todos os autores de crimes, o que, no entanto, outras respostas ao questionário não permitem afirmar de forma tão generalizada (Lemgruber; Cano; Musumeci, 2017, p.21).

Se praticamente todo crime, segundo os respondentes, produz um bandido, resta saber **que bandido é produzido mesmo quando não há crime**. Pois, para o linchamento, importa mais a existência de alguém que ocupe o lugar de bandido do que a ocorrência de um crime usado para a justificativa, já que o arremedo de julgamento realizado pelos linchadores é sempre à revelia do contraditório, sem direito à defesa, e garantidor de condenação do *bandido*. Não há qualquer espaço para a apuração de fatos, pois eles não são relevantes. A comprovação de que houve um crime é irrelevante, pois mesmo que o Código Penal seja o referencial do que é crime ou não, ele pode ser desprezado por quem constrói a acusação (Misse, 2010).

Em suma, não importa se há ou não um bandido na ocasião do linchamento; basta que a pessoa linchada seja considerada como tal. Dois registros feitos pela imprensa na década de 80 ilustram que a ocupação do lugar de *bandido* é designada por quem o lincha:

[...] transeuntes chegaram a amarrar um jovem numa árvore, no centro da cidade, simplesmente porque o infeliz, além de mal vestido, estava com “atitude suspeita” perto de uma bicicleta e alguém deu o alarme. A polícia chegou a tempo de impedir a “punição” e comprovar a inocência do “suspeito” – a bicicleta era dele (Jornal do Brasil, 1980 *apud* Benevides, Ferreira; 1983, p.233).

Um motorista abandonou seu táxi no meio da rua e foi agredir, a socos e pontapés, um homem que era conduzido por um guarda. Ele não sabia que se

⁹¹ Remeto ao capítulo anterior, em que discuto a relação direta entre a alteridade e o linchamento.

tratava de um quase suicida, salvo pelos bombeiros no alto do edifício de onde começava atirar-se, e explicou-se na delegacia, para onde foi levado acusado de agressão: 'Fui assaltado várias vezes e jurei que, se pusesse as mãos num ladrão, eu matava' (IstoÉ, 1981 *apud* Benevides; Ferreira, 1983, p.233).

Vemos, nos exemplos acima, que o *bandido*, mesmo sem crime, é posicionado como causa da ação de linchamento: o jovem malvestido com “atitude suspeita” teria acionado o alarme entre as pessoas que dele suspeitavam; o homem conduzido pelo guarda teria causado a agressão do taxista. Assim como “não faz sentido falar de um ‘significante mestre’ de uma maneira que implique ele possa ser desvinculado da multidão de outros significantes dos quais faz parte” (Hook, 2019, p.93), *bandido* como significante mestre está vinculado aos S_2 (ameaça; suspeita) que o significam.

Com a significação fixada em *bandido morto*, podemos inferir que *bandido*, em sua função de significante mestre nos linchamentos, organiza a promessa de segurança, a resposta à impunidade, a prevenção de novos crimes pela via do exemplo punitivo, a promoção da ordem, a reprovação das instituições falhas e a neutralização da ameaça na fantasia social de uma comunidade (“*nós*”) que precisa se defender do outro (“*eles*”).

Mas Hook, com Lacan e Bruce Fink (1998), lembra que a tarefa clínica diante dos significantes mestres do analisando é dialetizá-los, ou seja, colocá-los em oposição a um outro significante, S_2 , para que o bloqueio na associação dê vazão a outros significantes nesta relação e o sujeito dividido, ou seja, aquele que é diferente do eu, possa novamente aparecer. Levemos esta operação para o discurso social: *bandido morto* tornar-se-ia **um dentre outros significantes** possíveis de ocupar o lugar de S_2 . É neste sentido que cabe a nossa pergunta sobre o que não está enunciado na relação entre *bandido* e linchamento.

Sabemos, com Freud e Lacan, que o Eu, em sua ilusória imagem unificada, presume ter controle e intencionalidade sobre o que diz; porém, quem aparece é o sujeito, surpreendido com a própria fala. Tanto é que Lacan (1960) faz a fundamental distinção entre o sujeito do enunciado (aquele que supõe saber o que diz, sujeito do significado) e o sujeito da enunciação (regido pelo inconsciente, à revelia de suas tentativas de controle, sujeito do significante). Seguindo Lacan, Pedro Ambra (2019) retoma a importância de tomarmos uma fala⁹² por seus deslizes e falhas, a despeito do engodo que é escutá-la como uma espécie de transparência.

⁹² Para a psicanálise, a fala não é qualquer ação humana. Lacan (1998) escreve que o “inconsciente é aquilo que dizemos, se quisermos ouvir o que Freud apresenta em suas teses” (p.844).

4.6 O que o *significante* mestre *bandido* encobre

Visitemos novamente a fala “bandido bom é bandido morto” e as contradições que aparecem nas respostas da pesquisa do Cesec. Um número expressivo de pessoas acha que a polícia deve sempre prender em vez de matar, mas estas mesmas pessoas concordam com a frase que direciona o estudo. Além disso, um quarto dos entrevistados que dizem aprovar a afirmação também declaram ser contra a pena de morte. Em uma terceira e flagrante contradição, entrevistados que disseram defender o linchamento também se posicionaram contra “bandido bom é bandido morto”. Surpreende que alguém que seja contra o assassinato de um “bandido” também acredite que ele deva ser morto, tal qual o *chavão* que marca a sociedade brasileira.

As incongruências nos ajudam a abrir interpretações possíveis na significação aparentemente transparente que é expressa pela concordância com a frase no contexto de uma pesquisa. Lembremos que a resposta a um questionário implica um discurso racional direcionado e projetivo do que a pessoa pensa sobre si e sobre suas identificações. Mas, em uma leitura psicanalítica, que privilegia o inconsciente e o não-dito, observamos a opacidade que pode vir das concordâncias e discordâncias com as frases. É interessante notar que os autores do estudo do Cesec apontam para uma direção semelhante:

Essas frases, por outro lado, também funcionam como slogans automáticos, emitidos sem reflexão e muitas vezes sem convergência com outras ideias ou experiências de quem os formula. Podem ainda servir de escudo emocional contra o medo e a insegurança, ou de vetores para expressar raiva e indignação. E são fartamente exploradas por políticos e programas televisivos que se alimentam nesses espaços do medo, da carência simbólica e da demanda de “soluções” imediatistas para a insegurança (Lemgruber; Cano; Musumeci, 2017, p.4).

Desta ponderação feita pelos autores podemos extrair uma pergunta que considero fundamental: a pessoa que na pesquisa diz concordar com “bandido bom é bandido morto” tem na morte do *bandido* uma garantia de segurança? Esta é uma resposta inacessível para nós e pode sê-la inclusive para o próprio falante, cujo discurso racional, baseado em certezas construídas pelo imaginário (a ideia de que se tem de Eu), pode encobrir o que é inconsciente. A concordância com “bandido bom é bandido morto”, assim como seu oposto, a discordância, é oferecida porque foi provocada pelo questionário, ou seja, há o atendimento a uma demanda

pela opinião e uma resposta que é condicionada a uma expectativa do Eu. Continuemos no exercício especulativo de buscar o que não foi enunciado.

No artigo de Hook (2019) já vimos que os significantes mestres “reprimem estruturalmente outras significações dos significados” (p.96). O autor prossegue e traz Bailly (2009) para a argumentação, enfatizando que o “aspecto abertamente expresso do significante mestre sustenta um Eu – isto é, a identidade imaginada de um sujeito ou comunidade” (p.97), enquanto o inconsciente preserva o aspecto não enunciado. O conteúdo manifesto do significante mestre, portanto, aponta para as construções imaginárias do Eu – o *bandido* como responsável pela existência do medo e da insegurança.

No redirecionamento de significantes que possam ser dolorosos ou inconvenientes para a coesão do Eu, o que acaba emergindo é uma cadeia significante com significados que sejam confortáveis e admissíveis (Baillly *apud* Hook, 2019). É nesta direção que vemos *bandido* completamente aderido à ideia de um outro que é ameaçador; ele dá concretude ao medo. Mas, e se a ameaça não vier deste outro? E se esse outro não for tão distante assim de quem o teme? Lembremos que *bandido* é elemento agregador e, por isso, indispensável; ele é necessário para que haja a identificação e coesão do outro grupo (*nós*, os cidadãos de bem, os não-bandidos).

Dada a oposição existente entre os bons/de bem, que não cometem crimes, e os maus, que os cometem, a frase “bandido bom é bandido morto” se revela um paradoxo, indica o desembargador e professor de Direito Penal Guilherme Nucci:

A referida frase é um grito de desprezo de uns em relação a outros, em atitude puramente maniqueísta [...]. Quem é bandido? O significado do termo atinge desde aquele que cometeu um crime, passando por quem é considerado maldoso, até chegar à pessoa exilada de uma comunidade. Atendo-nos a quem cometeu um delito, a palavra é intensa, pejorativa, **com objetivo segregacionista**. Aliás, seria mesmo um paradoxo o uso dos termos bandido e bom, pois eles se repelem (Nucci, 2022, p.1, ênfase minha).

A partir deste paradoxo, temos que o *bandido bom/bandido morto* imaginariamente livra a sociedade do mal que causa; afinal, o que está em jogo é afastar o suposto bandido da convivência e realçar o quanto a sociedade, **que é diferente e boa**, não o tolera. Hook (2019) afirma que a função do significante mestre serve tanto para “reforçar as fantasias de afirmação do eu quanto para ocultar associações disruptivas e provocadoras de ansiedade” (p.97).

Ainda que “bandido bom é bandido morto” presuma uma totalidade, ou seja, estabeleça uma prescrição para todos os bandidos, uma das associações possivelmente encobertas pelo significante mestre *bandido* é justamente sua característica de incompletude, um não-todo que

precisa preservar a excepcionalidade de alguns bandidos, como um excludente de ilicitude. Só isso pode **garantir que nem todos os bandidos serão linchados**; caso contrário, a prescrição de morte incluiria as pessoas que cometem os crimes de tentativa de homicídio e homicídio doloso que configuram o linchamento, mas que não se identificam como “*eles, os bandidos*”. A insuficiência de investigação quando há linchamentos ilustra essa incompletude, assim como o fato de que nem todo *bandido* é submetido a um linchamento.

O que distingue o crime inaceitável (o que motiva o linchamento) do crime “aceitável” (o que as pessoas se autorizam a cometer, o ato de linchar) não é a natureza do crime, mas quem o comete. Daí que o caráter segregacionista da significação de *bandido* não me parece à toa, especialmente quando recuperamos, do Capítulo 3 deste trabalho, a função da distinção criada pelo narcisismo das pequenas diferenças, inclusive entre grupos. Trata-se de uma estratégia hostil e violenta de diferenciação que é ativada apenas porque existem semelhanças (inconscientes) entre “nós” e “eles”. São, em sua intersecção, pessoas marcadas pelo desamparo⁹³, sujeitas à falência de instituições de mediação dos conflitos, atravessadas por uma cultura que exige renúncia pulsional. Pessoas que dormem, acordam, são filhas e filhos de alguém, que dependem de um outro para que um Eu seja constituído, e que estão sujeitas às graves crises socioeconômicas no Brasil e às potenciais negligências de representantes políticos, especialmente em regimes autoritários e extremistas. Como enfatiza a socióloga Esther Solano,

As narrativas do muro, da islamofobia, do “bandido bom é bandido morto”, ganham força e expressividade numa realidade em que a pós-democracia oferece respostas existenciais insuficientes aos milhões de sujeitos descartáveis, pauperizados e fadados a um não-lugar, a um não-pertencimento sociopolítico (Solano, 2018, p.8).

A descartabilidade de determinados sujeitos reflete a condição de não cidadania ao qual o *bandido* como significante mestre é submetido. Mas podemos pensar que há uma curiosa operação de recalque, em que a cidadania – um direito supostamente universalizado – de determinadas pessoas torna-se inadmissível porque expõe um terreno que é compartilhado por “nós” e “eles”. Isso parece ser explícito na linguagem, em que a caracterização de “cidadão” parece insuficiente para distinguir “nós” de “eles”; daí a identificação com cidadão **de bem**. O aposto “de bem” especifica e distingue aquele cidadão dentre os demais cidadãos. Logo, a cidadania do *bandido* pode ser outro enunciado que fica encoberto pelo significante mestre.

⁹³ O afeto do desamparo é abordado com mais detalhe nas Considerações Finais deste trabalho.

Neste mesmo sentido, não é interessante que o significante *bandido* deslize em seus possíveis significados porque o movimento na cadeia discursiva pode acabar manifestando o fato de que o bandido é uma construção racial e social, não uma posição fixa. Se os grupos sociais extraem sua formação e coesão a partir dos “diferentes” que são postos para fora, um enunciado mobilizado pelo combate ao bandido é conveniente para a sustentação do racismo com condição para a fantasia de segurança. No discurso hegemônico, aquele que sustenta o mito da democracia racial, anunciar a ameaça trazida pelo *bandido* pode encobrir a enunciação da “ameaça” trazida pelas pessoas negras, na expressão de um racismo que pode ser latente em alguns brasileiros ou consciente em outros. Em um país antinegro como o Brasil, a identificação prevalente é a que associa as pessoas negras à bandidagem, mas trata-se de um lugar significativo que é **ocupado desta maneira**, ou seja, dessubstancializado, inerentemente desencarnado. Se as leis, os valores ou a cultura mudam, outras pessoas passam a ocupar⁹⁴ o lugar de *bandido*.

Dito tudo isso, mesmo que a adesão a “bandido bom é bandido morto” na pesquisa seja automática e irrefletida, ela jamais é inofensiva. Analisada, percebemos que ela manifesta o que está latente, ou seja, a força do recalque dos significantes que poderiam emergir e desestabilizar as “certezas” sobre quem são os bandidos, bem como trazer à tona as estratégias racistas, simplistas, violentas e ineficazes com as quais a segurança pública no Brasil é conduzida – o recalcado, destaca Calligaris (2022), “é sempre efeito dos ideais sociais de determinada cultura” (p.58). Neste sentido, a discussão sobre linchamento não deve ser suscitada por sua possibilidade de se linchar inocentes, mas, sim, pela aparente ineficácia e crueldade que há quando se extermina, por meio do linchamento, todo aquele que é considerado *bandido*.

Bandido como significante mestre é também a obstrução da passagem de *bandido* para outra subjetividade possível, para outro lugar na cultura – um que seja depositário de outros investimentos de afetos e que recupere a potência significativa. Ser definido dessa forma, como *bandido*, assinala uma identificação no processo de alienação na relação do sujeito com o Outro, funcionando como uma espécie de linha mestra na trajetória de vida. Há, sobretudo, o risco de o sujeito se identificar com o significante atribuído a ele e ficar “petrificado”, como se não pudesse sair da terrível condenação simbólica de vir a ser bandido. Trago de Éric Laurent (1997) o importante lembrete psicanalítico de que um significante, mesmo mestre, nunca pode carregar o todo. “Quando o sujeito é definido por um significante-mestre, uma parte do sujeito é deixada

⁹⁴ Talvez esta ideia fique mais clara se lembrarmos que, nos regimes autoritários, nos quais as leis são modificadas arbitrariamente, a definição do que é um crime e quem é criminoso/bandido é convenientemente modulada: criminosos que ocupam o poder são poupados e inocentados, enquanto as pessoas que fazem resistência ao autoritarismo passam a ser consideradas criminosas e, portanto, encarceradas e punidas de acordo com a lei vigente.

de fora da definição total” (p.38). Então, mesmo que um sujeito seja *bandido*, ele é também outras coisas.

Discuti neste capítulo a significação fixada ao significante *bandido*, que se tornou depósito libidinal de afetos relacionados à hostilidade e à intolerância em sua máxima potência, manifestadas no chavão “bandido bom é bandido morto”. Além disso, no contexto dos linchamentos, o significante mestre *bandido* suscita identificações que extrapolam caracterizações humanas, sendo frequentemente referido como “monstro”, “animal” ou “bárbaro”. É na desumanização do *bandido* que se corta qualquer possibilidade de identificação de semelhanças ou de alguma base comum, bem como a via socialmente aceitável em uma ação de eliminação pelas “pessoas de bem”. No capítulo seguinte discutirei como a desumanização é construída a partir de falas dessensibilizantes sobre o bandido, em um processo que cristaliza o significante mestre.

5 O OUTRO DESUMANIZADO

As histórias de horror dos monstros são sobre seres humanos (The Humans, 2021)⁹⁵.

Se a ferocidade é a lógica da sobrevivência animal, a crueldade é o desejo humano de infligir dor (Berardi, 2025)⁹⁶.

Não desprezemos a palavra. Ela é um instrumento poderoso; é o recurso pelo qual comunicamos nossos sentimentos uns aos outros, é o caminho pelo qual influenciamos o outro. Palavras podem ser extremamente benfazejas e podem ferir terrivelmente (Freud, 1926)⁹⁷.

5.1 A desumanização na prática

Em um futuro distópico, humanoides são perseguidos e abatidos em uma busca e apreensão em um galpão na Dinamarca. Quando questionados sobre o porquê das mortes, os membros do esquadrão respondem, “porque são baratas”.

E assim, como baratas, morrem humanos⁹⁸.

Pois aqueles humanoides eram pessoas de uma etnia indesejada pela sociedade em que vivem, acusadas de carregar em seus genes e costumes a “justificativa” para sua erradicação. Esta é uma história de ficção intitulada “Engenharia Reversa” (2016), criada pelo inglês Charlie Brooker para sua série de TV “Black Mirror”.

Entretanto, sem a salvaguarda do faz de conta que uma ficção permite, essa também é a história das centenas de milhares de pessoas da etnia tutsi cruelmente assassinadas por extremistas étnicos hutus em Ruanda, em 1994. Sob o arbitrário e deturpado olhar do outro, quem um dia foi vizinho de porta passou a ser inferiorizado a ponto de ser definido como

⁹⁵ Filme baseado na peça homônima de Stephen Karam.

⁹⁶ Trecho de “Pensar após Gaza: ensaio sobre a ferocidade e o fim do humano”.

⁹⁷ Extraído do texto “A questão da análise leiga”.

⁹⁸ Apesar da crítica e da advertência feitas neste trabalho quanto à desumanização e seu propósito de eliminação do outro, é preciso ressaltar que a categoria “humano” não deve prevalecer sobre a dos demais seres naturais, como os animais. A hierarquização dos seres que coloca o ser humano como superior é uma característica do antropoceno e resulta em grandes tragédias, como a extinção de outras formas de vida e a destruição dos recursos naturais a serviço de um suposto progresso.

animalesco. A escritora Scholastique Mukasonga, sobrevivente do genocídio, relata sua experiência no doloroso livro de memórias “Baratas”:

Havia poucos dias tranquilos em Nyamata. Os militares do acampamento de Gako estavam lá para nos lembrar, constantemente, quem éramos: serpentes, *inyenzis*, baratas que não tinham nada de humano, que um dia deveriam ser exterminadas (Mukasonga, 2018, p.40).

Mukasonga, que resistiu à política de extermínio das “baratas” e “serpentes”, é uma sobrevivente do extremismo nas relações de alteridade. Em pouco mais de três meses do ano de 1994, o genocídio dos tutsis perpetrado pelos hutus em Ruanda fez cerca de 800 mil vítimas. Ou seja, quase um milhão de pessoas foram simbólica e brutalmente excluídas da categoria “humana” sem que tivessem a chance de reclamar sua condição de semelhança com os hutus. Mais desconcertante ainda é que *matar* não era um gesto profissional ou conhecido dos hutus; era uma novidade para eles também, que afirmam ter se conhecido assassinos no ato inaugural de pegar uma machete e perseguir homens, mulheres e crianças. “A agricultura, não o assassinato, é que era a nossa profissão de verdade” (Hatzfeld, 2005, p.62, tradução minha), diz um dos participantes durante entrevista que aceitou conceder a Jean Hatzfeld em sua pesquisa sobre o que levou essas pessoas a cometerem atrocidades. Um dos participantes deixa a pista que é perseguida neste capítulo: “Já não enxergávamos um ser humano quando encontrávamos um tutsi nos pântanos. Quero dizer, uma pessoa como nós, com pensamento e sentimentos parecidos” (p.44).

No prefácio do livro de Hatzfeld, Susan Sontag discute brevemente a fala de um dos entrevistados sobre a dificuldade de julgar seus atos tendo em vista que foram crimes inimagináveis para um ser humano. O impensável, aquilo que parece fora da realidade, por tantas vezes é desprezado em seu potencial de prevenção da escalada da violência; caso não seja possível um impedimento total, que sirva pelo menos a advertência do que pode acontecer em outras situações. Afinal, o que se busca compreender é a disposição à desumanização, uma característica mais estrutural do que gostaríamos de admitir, como a autora explica:

Nossa obrigação, e é uma obrigação mesmo, é reconhecer o que os seres humanos são capazes de fazer uns com os outros, não de forma espontânea (crimes desta ordem jamais são espontâneos), mas sim quando são mobilizados a pensar em outros seres humanos – pessoas que eram amigas de escola, vizinhas, colegas de trabalho, companheiros de paróquia – como se

não fossem semelhantes, e quando organizados e direcionados para a tarefa da chacina (Sontag, 2005, p.vii).

Sontag adverte sobre uma sistematização de pensamento que direciona para o exercício da desumanização. Entendo que, em termos discursivos, desumanizar o outro de forma massiva, como ocorreu em Ruanda, implica a construção de uma racionalização de determinados afetos – como medo e ódio –, de sistemas de crenças e de disposições à opressão. Parece-me que Chapoutot (2022) também segue este caminho quando analisa o Holocausto ao argumentar que, “para pôr em prática suas potencialidades criminosas, o nazismo se apresentou como uma **revolução cultural**. [...] Uma narrativa e um corpus normativo [...] para levar os protagonistas desses crimes a aceitar que seus atos eram legítimos e justos” (p.13, ênfase do autor).

O químico italiano Primo Levi, que lutou na resistência contra o nazismo, foi uma das vítimas da burocratização do extermínio. Judeu, ele foi sequestrado pela milícia fascista em 1943 e enviado no ano seguinte ao campo de concentração e de extermínio de Auschwitz. Para surpresa dele, não foi morto imediatamente, como esperava, porque a falta de mão de obra acabou “poupando” a vida das pessoas que estavam marcadas para morrer. Em um destino improvável e singular, ele foi libertado quando a Alemanha perdeu a Segunda Guerra Mundial e o regime nazista foi derrotado, em 1945. Seu testemunho gerou livros que documentam a experiência gradativa e brutal da desumanização, em um processo intervalar que ia do “alívio” da vida à apreensão com a morte à espreita. Em um de seus relatos, Levi escreve:

[...] pensem bem se isto é um homem
que trabalha no meio do barro,
que não conhece paz,
que luta por um pedaço de pão,
que morre por um sim ou por um não.
Pensem bem se isto é uma mulher,
sem cabelos e sem nome,
sem mais força para lembrar,
vazios os olhos, frio o ventre,
como um sapo no inverno (Levi, 1988, p.9).

A chegada ao campo de concentração põe em xeque o valor absoluto da vida: Levi e as demais pessoas aprisionadas estavam vivas, mas ao custo de uma intensa dessubjetivação, como ele descreve nesta passagem:

Nada mais é nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão – e, se nos escutarem, não nos compreenderão.

Roubarão também o nosso nome, e, se quisermos mantê-lo, deveremos encontrar dentro de nós a força para tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos (Levi, 1988, p.32).

Extraída do contexto do nazismo, a descrição relatada por Levi parece não diferir de descrições sobre a chegada de africanos sequestrados para serem escravizados no Brasil. Antes mesmo de viajarem, os pertences que marcavam sua singularidade eram tomados; ao chegarem aqui, essas pessoas perdiam seus nomes, documentos, registros de seus antepassados e a multiplicidade de suas línguas e culturas, como destaca Nogueira:

Capturado no continente africano e transportado já na condição de escravizado, sofrendo todos os horrores, o negro era, assim, “preparado” para ser escravo; o tráfico vergava-lhe, física e moralmente. A distribuição dos negros era feita de maneira tal que em um mesmo ambiente de trabalho eram reunidos negros com línguas, culturas, tradições e religiões diversas, dificultando a comunicação entre os semelhantes. [...] Vivendo em péssimas condições nas senzalas, brutalizados e animalizados pelos senhores, os negros se viam destituídos da sua condição de humanos; não faltaram estudos que os compararam aos animais, justificando, assim, as condições em que viviam como sendo “naturais” (Nogueira, 2021, p.31-32).

Para além das demonstrações de desumanização, a aproximação entre a escravização de pessoas negras e o nazismo não é fortuita neste trabalho. Inicialmente, retornemos a Chapoutot (2022), para quem as ideias e ações do nazismo conduziram a um acontecimento excepcional na História, mas advindo de um

corpus perfeitamente banal da cultura ocidental: a exploração do alógeno, a colonização, o **racismo**, o antissemitismo, o imperialismo, o recurso à violência militar, a asseguaração de um território centralizado no continente ou de um espaço vital de onde se extrai os nutrientes e matérias-primas necessários ao desenvolvimento e à sobrevivência da espécie... (Chapoutot, 2022, p.262, ênfase minha).

No trecho o autor destaca a decomposição do acontecimento do Holocausto em uma série de fatores propiciadores que são conhecidos e recorrentes na história da cultura ocidental. Não precisamos pensar em contextos europeus para sabermos destes feitos: no caso do Brasil, a escravização de pessoas negras, antecedida pela escravização de indígenas, foi um expediente estruturante da colonização do país por Portugal durante mais de 300 anos.

Quem também denuncia o desconcertante avizinhamiento entre a segregação institucionalizada de negros e a perseguição nazista a judeus e a outros grupos (inclusive os negros) é a jornalista Isabel Wilkerson (2021). Na detalhada investigação que a autora fez da

opressão racial nos EUA, país com forte e recorrente histórico de segregação, ela formulou a hipótese de que o país é estruturado, na realidade, por um sistema de castas que tem no racismo a sua expressão mais notável. Além de olhar para a hierarquização humana existente na Índia, ela voltou sua atenção para o notório sistema de depreciações que fundamentou o nazismo. O surpreendente é que a inspiração para os nazistas foram os segregacionistas estadunidenses, como ela descreve:

Nas fases iniciais do Terceiro Reich, antes que o mundo pudesse imaginar os horrores que viriam, um comitê de funcionários nazistas se reuniu para avaliar as opções para impor uma nova e rígida hierarquia que, agora que os nazistas haviam tomado o controle, isolaria o povo judeu dos arianos. [...] Ao tomarem assento para discutir o que, por fim, resultaria nas leis de Nuremberg, o primeiro ponto da pauta foram os Estados Unidos e o que poderia aprender com o país (Wilkerson, 2021, p.91).

Wilkerson destaca as perturbadoras revelações disponíveis no livro “Hitler's American Model: The United States and the Making of Nazi Race Law”⁹⁹, escrito por James Q. Whitman. O autor teve acesso aos registros estenografados da reunião, que ocorreu em 1934, muito antes que o extermínio se tornasse o horizonte do nazismo. Nota-se, porém, que o encontro daqueles líderes preparava as condições para que a atuação do regime, fundamentada em uma ideologia, fosse inscrita legalmente. Wilkerson prossegue:

O homem que presidiu a reunião, Franz Gürtner, ministro da Justiça do Reich, abriu a sessão apresentando um memorando que expunha em detalhes as medidas dos Estados Unidos para lidar com seus grupos marginalizados e proteger o bloco dominante de cidadãos brancos. Os dezessete juristas e funcionários percorreram de trás para a frente as leis de pureza americanas que regulamentavam a imigração e o casamento inter-racial. Ao debater “como institucionalizar o racismo no Terceiro Reich”, escreveu James Q. Whitman, historiador de direito de Yale, eles “começaram se perguntando como os americanos faziam” (Wilkerson, 2021, p.91-92).

Não é como se os EUA tivessem ensinado ao nazistas a odiar os grupos perseguidos, mas o país ofereceu a base jurídica para que um projeto claramente segregacionista pudesse ser “legitimado” dentro do regime, que ainda estava se consolidando, e internacionalmente, esclarece Wilkerson. As influências não pararam aí. Até o léxico da desumanização foi importado dos EUA: “Um termo racial ofensivo que os nazistas adotaram na campanha para

⁹⁹ Em português: “O modelo americano de Hitler: os EUA e a elaboração das leis raciais do nazismo”.

desumanizar os judeus e outros não arianos – a palavra “Untermensch”, isto é, ‘sub-humano’ – chegou a eles a partir do eugenista Lothrop Stoddard, nascido na Nova Inglaterra” (Wilkerson, 2021, p.93).

São numerosos os ecos da violenta política dos EUA de suprimir a vida de determinados grupos. Em suas pesquisas, Wilkerson encontrou a admiração de Hitler pelo assassinato de milhões de indígenas e pela Lei de Restrição à Imigração, de 1924, que mirava em pessoas consideradas inferiores. E ainda que o assassinato em massa fosse uma prática recorrente do Estado, os EUA continuavam desfrutando de uma imagem calcada na ideia de que fossem defensores da liberdade. Com isso, ocorrências como linchamentos dificilmente manchavam sua reputação, como escreve a autora:

Os nazistas ficaram impressionados com o costume americano de linchar sua casta subordinada de afro-americanos, tendo tomado conhecimento das torturas e mutilações rituais que em geral o acompanhavam. Hitler sentia especial admiração pela “habilidade [americana] de manter um ar de grande inocência na esteira das mortes em massa” (Wilkerson, 2021, p.94).

Na construção de seu argumento sobre o sistema de castas que vige nos EUA, Wilkerson nomeia oito pilares de sustentação deste modo hierarquizado de vida: vontade divina/leis da natureza; hereditariedade; controle do casamento; pureza; hierarquia ocupacional; desumanização e estigma; terror e crueldade como formas de controle e superioridade intrínseca. Pouco importava que os pressupostos fossem mentirosos ou refutáveis; bastava que eles encontrassem adesão e perpetuassem a ideia de imobilidade.

Dentre os pilares, a autora destaca a efetividade indispensável da desumanização na criação de um grupo externo sobre o qual se projete os sentimentos e ações de hostilidade. Sua eficácia, porém, é construída: “Desumanizar outro ser humano não é apenas declarar que alguém não é humano, e não acontece por acaso. É um processo, uma programação. Negar o que é evidente em outro ser da mesma espécie requer energia e reforço” (p.150).

Para tanto, é necessário que o grupo, não o indivíduo, seja desumanizado, especialmente a partir de um estigma. Percebe-se que o apagamento da singularidade é essencial para o empreendimento da desqualificação. Uma vez marginalizados, os membros do grupo exteriorizado ficam apartados das “normas de humanidade, de maneira que qualquer ação contra eles é tida como dotada de racionalidade” (p.151). A autora exemplifica o argumento:

Tanto a Alemanha nazista quanto os Estados Unidos reduziram seus grupos externos, respectivamente os judeus e os afro-americanos, a uma massa

indiferenciada de bodes expiatórios sem nome e sem rosto, **os amortecedores dos reveses e medos coletivos de cada nação**. A Alemanha culpou os judeus pela derrota na Primeira Guerra Mundial, pela vergonha e pelas dificuldades econômicas que recaíram sobre o país findo o conflito, e os Estados Unidos culparam os afro-americanos por muitas de suas mazelas sociais. Nos dois casos, os indivíduos foram aglutinados numa mesma massa por terem em comum um único traço estigmatizante, convertidos num conjunto indistinto e indistinguível como forma de preparação para a exploração e as atrocidades que lhes seriam infligidas (Wilkerson, 2021, p.151, ênfase minha).

Parte da preparação incluía a aplicação diferenciada da lei: privados de comida, de liberdade, de identidade, de amor e de proteção, os grupos desumanizados nem sequer podiam expressar emoções ou reagir ao que lhes era infligido. “Um pai negro na Geórgia podia ‘ser açoitado por ensinar o próprio filho’ a ler” (p.155), escreve Wilkerson. No estado da Virgínia, nos EUA, pessoas escravizadas eram assujeitadas à pena de morte em 71 crimes – “como roubar um cavalo ou atear fogo a fardos de cereal” (p.155) –, enquanto os brancos poderiam ser punidos apenas com o encarceramento.

5.2 O processo da desumanização

As forças sociais e políticas, por meio da propaganda e da ideologia, têm papel fundamental na desumanização, argumenta o filósofo David Livingstone Smith (2020). Segundo ele, são elas as responsáveis por acionar disposições psicológicas ao pensamento e às condutas desumanas potenciais em todos nós – discutidas neste trabalho nos capítulos anteriores. Ideias de que o outro não equivale em semelhança e cuja diferença se torna insuportável precisam ser difundidas e nutridas para que a coação externa arrefeça e tenha efeitos sobre a censura interna. Assim, a desumanização é o mecanismo de desmontagem das inibições que sustentariam o horror ou a vergonha diante da ideia de violar o outro.

Smith concebe a desumanização como uma atitude, “um modo de pensar sobre o outro” (p.19). Desta forma, desumanizar alguém é “considerar a pessoa como uma criatura sub-humana” (p.19). Para o filósofo, o tratamento cruel e o uso de linguagem depreciativa são efeitos da desumanização, não expressão dela; em uma analogia médica, ele diz que são sintomas de uma doença, não a doença em si. A ele importa a distinção para propor estratégias de combate, e também porque lhe interessam as sutilezas da desumanização – não só suas manifestações mais notáveis. A perspectiva é interessante também psicanaliticamente, a meu ver, se tomamos que a desumanização pode agir inconscientemente em nós, ou seja, de forma latente e também manifesta.

Essa forma de consideração da alteridade crava uma diferença que não pode ser elevada à condição de semelhança, na medida em que, na desumanização, não se trata da distinção entre humanos. A distinção é entre o humano e o sub-humano, isto é, há um degrau intransponível. Neste sentido, a racialização – e, por consequência, o racismo – torna-se condição para a desumanização. Smith afirma: “Grupos desumanizados são racializados e a eles é então atribuída uma essência sub-humana que se esconde por baixo da aparência humana. Assim fica mais fácil cometer atrocidades contra esses grupos – como explorar, torturar ou matar” (p.76).

O filósofo argumenta ainda que a possibilidade de desumanizar um grupo indica quão contestável e sem garantias é a categoria do “humano”. Se uns podem ser excluídos dela, isso indica que “suas fronteiras se alteram conforme as relações de poder mudam” (p.114). Smith adverte sobre a estrutura ideológica que cerca a concepção do humano, sobretudo na maior parte das sociedades modernas; estudos antropológicos, por exemplo, apontam que muitas vezes o humano é reconhecido apenas entre iguais, como os membros de um povo. No caso de sociedades heterogêneas, como as modernas, com diferentes etnias em sua formação, o conceito de humano é instrumentalizado para “legitimar e regular relações de dominação” (p.114).

Com as dinâmicas de poder dizendo quem é humano e quem não é, Smith considera ineficazes as estratégias em torno de uma humanidade comum, de um discurso universalista segundo o qual “somos todos iguais”. E enaltece o trecho do célebre discurso proferido por Malcom X, em 1964, no qual o ativista pelo movimento negro nos EUA reivindica o direito de as pessoas negras serem humanas¹⁰⁰:

Malcolm X compreendeu que **a humanidade é um status político que surge por meio de forças sociais e políticas, e não uma condição biológica**. Ele também compreendeu que, quando grupos desumanizados afirmam ser humanos, estão reivindicando direitos, e não apenas constatando um fato. Combater a desumanização não se resume a debater fatos, mas, sim, a confrontar visões diferentes sobre o tipo de mundo no qual queremos viver (Smith, 2020, p.114-115, ênfase minha).

O combate à desumanização, segundo Smith, não pode prescindir de uma atenção especial ao discurso político e à sua disseminação de pensamentos e atitudes desumanizantes. O suporte midiático e tecnológico é fundamental para a ativação de concepções desumanizantes adormecidas – podemos pensar em concepções inconscientes, protegidas pelo recalque, ao ler

¹⁰⁰ “Declaramos nosso direito nesta terra de ser um ser humano, de sermos respeitados como seres humanos, de termos os direitos de um ser humano”. Tradução livre de excerto presente na exposição “Era of Segregation”, no National Museum of African American History and Culture, nos EUA. Disponível em: <https://www.searchablemuseum.com/black-power/>

este comentário de Smith: “Ideologias desumanizantes podem permanecer adormecidas por anos, décadas ou até séculos, para ressurgirem e se tornarem virulentas quando o clima político se torna favorável a elas” (p.119). Ele destaca sobretudo a violência que fica latente, mas que eclode e ganha organização a depender das condições de incitação e promoção do ódio.

Smith faz uma observação sobre a discursividade da desumanização que muito interessa a este trabalho sobre linchamentos. Ele adverte sobre a sutileza, que funciona tanto quanto as manifestações explícitas:

Em vez de [propagandistas da desumanização] se referirem abertamente a um grupo de pessoas como animais ou monstros, eles as descrevem de maneiras que evocam essas imagens na mente de seus ouvintes. Existem certos temas que reaparecem repetidamente nesse tipo de discurso indiretamente desumanizador. Um tema comum é a **criminalidade**. O grupo desumanizado é apresentado como **inerentemente ameaçador**, e sua criminalidade é representada como grosseiramente animalesca — tipicamente envolvendo estupro e assassinato (Smith, 2020, p.121, grifo do autor).

Tudo leva a crer que os propagandistas da desumanização a que Smith se refere neste trecho acionam um repertório socialmente compartilhado de medo e vulnerabilidade, altamente suscetível à identificação do elemento ameaçador como aquele que fica de fora do grupo – no caso, o bandido, como busquei detalhar no capítulo anterior. O *bandido*, como vimos em sua posição de significante mestre, dispensa adjetivos que o qualifiquem. Não é necessário que uma cobertura jornalística, o discurso de um político ou a fala de um influenciador nomeiem o bandido de “verme”, “monstro” ou “animal” para que a população conecte os pontos: “Eles [os ouvintes] formarão uma imagem dos alvos dessa retórica como criaturas subumanas, às vezes sem nem mesmo perceberem que estão fazendo isso” (p.122).

5.3 Nos linchamentos, um corpo despossuído

Não me parece ousado afirmar que, nos linchamentos, a desumanização se encontra majoritariamente em nível inconsciente, salvo as exceções em que os linchadores já tenham manifestado algum rompimento com a condição de semelhança entre eles e a pessoa que querem punir. Isso significa que, dentre os cerca de um milhão de brasileiros que participaram em tentativas ou concretizações de linchamentos nos últimos 60 anos (Martins, 2019), a desumanização pode ter sido experimentada de forma mais explícita pela primeira vez.

Como vimos no capítulo 4, não são nada desprezíveis as condições em que a noção de “bandido” é difundida e sedimentada pelos brasileiros, de modo que *bandido* passou a ser o

significante que organiza os medos e as hostilidades do grupo que se identifica como “pessoas de bem”. Para se chegar à formulação de “bandido bom é bandido morto”, tão familiar e recorrente no imaginário dos brasileiros, é preciso que o investimento libidinal seja carregado de desumanização.

É ela que viabiliza a banalização da violência contra determinados corpos e a seletividade do assombro e da revolta populares – algumas mortes geram comoção, outras, não. Algumas despertam o alerta do Estado, outras, são vítimas do Estado. A desumanização permite que a massa autora da agressão encontre esconderijo no anonimato, mesmo quando pode ser identificada ao aparecer nas gravações de celular. É também o que dissolve a responsabilização dos envolvidos (sujeito) enquanto centraliza a causa do linchamento na pessoa que é linchada (objeto), determinando a anterioridade do “objeto linchável” frente à existência ou não de um crime, conforme exposto no capítulo 4.

O corpo da pessoa linchada parece ser o indiciário mais evidente da desumanização; submetido a torturas e à crueldade, resulta irreconhecível. Porém o que é feito com ele aponta para a morte como uma espécie de propósito intermediário, um meio para se atingir um fim. O corpo, revestido de significações cristalizadas, torna-se o alvo do linchamento. Um corpo despossuído, violentamente submetido aos desígnios dos linchadores, impedido de acessar as condições de sujeito e cidadão. Insisto que a morte do corpo não é o destino porque a vítima já terá tido sua condição humana simbolicamente eliminada. “O propósito dos linchadores é mais do que matar sua vítima. É, também, mais do que castigar e exhibir publicamente o castigo” (Martins, 2019, p.81). O sociólogo extrai essa conclusão especialmente a partir dos casos em que a massa lincha, mutila ou arrasta pelas ruas os corpos de pessoas que eram alvo do grupo, mas que foram mortas de outro modo, “geralmente pela polícia” (p.81). Seja na morte ocasionada pelos linchadores ou naquela que resulta da ação de outras pessoas, na interpretação de Martins,

trata-se de impor ao criminoso **expição e suplício reais ou, no caso do que já está morto, expiação e suplício simbólicos**, como é próprio dos ritos de vingança e sacrifício. E, além disso, eliminá-lo simbolicamente como pessoa. Essas práticas indicam que estamos em face de rituais de exclusão ou desincorporação e dessocialização de pessoas que, pelo crime cometido, revelaram-se incompatíveis com o gênero humano, como se tivessem exposto, por meio dele, que nelas não prevalece a condição humana. As mutilações e queimas de corpos praticadas nesses casos são **desfigurações que reduzem o corpo da vítima a um corpo destituído de características propriamente humanas**. São, portanto, rituais de desumanização daqueles cuja conduta é socialmente imprópria, desumana (Martins, 2019, p.81, ênfase minha).

Pode-se afirmar que o rechaço ao suposto ato cometido pela pessoa linchada excede a desaprovação e a revolta, e encontra um circuito pulsional carregado de hostilidade. O modo e a intensidade com que a pessoa é morta revelam, nos agressores, uma proximidade e um engajamento específicos com o corpo da vítima. Fosse a morte o objetivo final, este corpo não precisaria dar mostras da intensa degradação pela qual passou. Poderia ser morto à distância, como em uma “execução”, por exemplo. A análise do sociólogo parece ser ilustrada pelo que Rodrigues (2012) escutou nas entrevistas sobre o que baseia o *quantum* de sofrimento desejado ao alvo linchado:

[...] a percepção do “mal” encarnada na figura desses linchados é recorrente na referência de **necessidade de sofrimento** que os faz ser rejeitados de uma maneira tão intensa que a sua eliminação em determinadas situações é vista como a única maneira de afastar ou mesmo vingar o mal que ele tenha difundido (Rodrigues, 2012, p.72, ênfase minha).

Na apuração de Rodrigues com participantes de linchamentos a ideia de encarnação do “mal” é fundamental, é o corpo como um vetor. Não se está diante de uma pessoa, um possível semelhante, mas, do mal em si. Dentre as justificativas apresentadas para o “merecimento” do linchamento, duas distinções parecem fundamentais para o reforço do imaginário de “nós” contra “eles”: ou as pessoas linchadas são classificadas de forma patológica, como “doentes” ou “psicopatas”; ou como alguém que se encontra fora da humanidade (“monstro”, “animal”, “demônio”) (p.70).

A desumanização não aparece só pelo que é feito ao corpo; na prática, há um discurso que a precede, conforme exposto no capítulo 4. Um caso emblemático da história recente do Brasil foi o linchamento de Fabiane Maria de Jesus, 33 anos, em 2014. Moradora do Guarujá, ela foi linchada no bairro de Morrinhos após um rumor na internet de que havia uma mulher na região que praticava magia com crianças. A denúncia de que havia uma ameaça entre os moradores foi feita em uma página do Facebook chamada “Guarujá Alerta”, abastecida por comentários dos seguidores. Um suposto retrato-falado fora postado e identificado como correspondente à sequestradora de crianças. A publicação viralizou e encontrou a revolta e indignação dos moradores, mesmo que não houvesse qualquer boletim de ocorrência registrado na polícia acerca de sequestros de crianças. Dentre as postagens na página, chamava a atenção a caracterização feita sobre a hipotética mulher nos comentários: referida como “monstro”, “cachorra” e “bruxa”, e que, em breve, teria “o que merece”.

Em primeira instância, a mulher desqualificada no discurso não passava de uma ideia atemorizante, um boato, uma notícia falsa. Bastou alguém dizer “é ela” ao ver Fabiane na rua para que se materializasse a existência de uma sequestradora de crianças e sua consequente desumanização. Inicialmente, na palavra. Posteriormente, na carne. Vítima de socos, chutes, pauladas e da roda de uma bicicleta, Fabiane chegou a ser resgatada da fúria da massa pela polícia. Mas fora tarde demais e, hospitalizada, morreu em decorrência dos graves ferimentos.

Uma cena semelhante ocorreu em 2007, no Pará, conforme relato de Rodrigues (2013):

Um homem é acusado de roubar um celular. A população se aglomera em torno dele, um negro aparentando ter por volta de 30 anos, retira suas roupas e o deixa apenas com os trajes íntimos. Tudo se processa em uma larga rua asfaltada, onde aproximadamente 30 moradores tentam capturá-lo. O homem corre de um lado para o outro, mas, em todas as direções, encontra pessoas dispostas a imobilizá-lo (Rodrigues, 2012, p.625)

Quando o homem é finalmente imobilizado, passa a ser agredido até a morte. Não sabemos seu nome, mas no registro fílmico de seus minutos finais de vida, uma certa nomeação é declarada: “*Bandido* é espancado até a morte em Belém Pará”. A captação do horror, Disponível em um serviço de compartilhamento de vídeos, data de 2007 e contabiliza mais de 1,5 milhão de visualizações e pelo menos 1.000 curtidas. Diferentemente da obscenidade da tortura em seus porões, a violência do linchamento não é posicionada fora da cena e do olhar alheio. É a céu aberto que a cumplicidade se instaura.

Em janeiro de 2022, o imigrante congolês Moïse Mugenyi Kabagambe, de 24 anos, foi espancado e assassinado por ex-colegas no quiosque onde trabalhava, no Rio de Janeiro. Segundo relatos da família, Moïse teria ido cobrar pagamentos atrasados.

O crime foi perpetrado coletivamente, sob o olhar público e com grande acento na desfiguração, mas sem o anúncio explícito do motivo. Para Natal (2022), os disparadores foram o racismo e a xenofobia. Considerando a orientação dos linchamentos de expurgar e “eliminar o mal” em caráter disciplinatório e exemplar, há considerações importantes quanto à tipificação, sobretudo na precarização¹⁰¹ em que o imigrante vivia. O martírio lento e desintegrador de Moïse, até então um sobrevivente da guerra em seu país de origem, demarca a sentença de sofrimento que recebeu. Um dos agressores afirmou que “resolveu extravasar a raiva que estava sentindo” (Torres; Sponchiado; Coelho, 2022).

¹⁰¹ O pesquisador Gustavo Assano (2022) faz uma interessante discussão sobre a centralidade da precarização do trabalho na violência sofrida por Moïse.

A estratégia de subtração da reputação se soma ao linchamento, atacando-se também a memória da pessoa linchada. Nota-se a operação desqualificadora como suporte para a tragédia na declaração de Sérgio Camargo, à época presidente da Fundação Palmares, via Twitter, de que Moïse era um “vagabundo” cuja morte fora sobredeterminada pelo “modo de vida indigno e o contexto de selvageria no qual vivia e transitava”. O irmão de Moïse, Djodjo, conduz a um caminho de restabelecimento da humanidade: “A minha mãe sente saudade do filho dela, perder um filho é muito difícil”.

5.4 O paradoxo da crueldade na desumanização

Até aqui trilhamos um percurso que mostra como a desumanização opera na antessala de ações humanas violentas, com ênfase especial nos linchamentos ocorridos no Brasil. No entanto, restam considerações importantes para fazer sobre esse violento processo de distinção entre o Eu e o outro, problematizando não só essa distinção como também a operacionalidade dela.

O filósofo anglo-ganês Kwame Anthony Appiah, citado por Smith (2020), contesta a ideia de que os assassinos genocidas acreditem que suas vítimas não sejam humanas porque “não explica a imensa crueldade – a crueldade abominável, eu diria – que é sua característica marcante” (p.172). O argumento de Appiah toca em questões de reconhecimento, a ver:

Os perseguidores podem comparar os alvos de sua hostilidade a baratas ou germes, mas eles **reconhecem a humanidade de suas vítimas no próprio ato de humilhá-las, estigmatizá-las, injuriar-lhes e torturá-las**. Tais tratamentos – e as justificativas eloquentes que os perseguidores invariavelmente oferecem para tal tratamento – são reservados para criaturas que reconhecemos terem intenções, desejos e planos (Appiah¹⁰² *apud* Smith, 2020, p.172, ênfase minha).

Appiah é preciso quando aponta para práticas de violência que só podem funcionar no vínculo (algoz/vítima) e são exponencialmente investidas de afeto – no caso, penso no ódio como expressão ativa do medo. A crueldade presente nos linchamentos é meticulosa, toma tempo do opressor e se alimenta da reação extraída da vítima, que comunica, com gritos e choro, a dor e o desespero da captura. Este trabalho assume a posição de evitar, sempre que possível, reproduzir as descrições dos procedimentos utilizados na tortura e no assassinato que

¹⁰² Kwame Anthony Appiah. **Experiments in Ethics** Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

transcorrem nos linchamentos. Considero que, dada a natureza de meu trabalho (a busca por uma estrutura), eu esteja em condições de resistir a um circuito de disseminação do padecimento das pessoas linchadas e de difusão da agressividade de quem lincha. Para os propósitos desta pesquisa, basta que saibamos que há crueldade nos linchamentos e ela é imprescindível, como argumento a seguir.

Para Freud, a crueldade não é estranha à natureza humana e aos destinos da pulsão de morte; além disso, ela tem função relevante nas formas de dominação. Considero importante repetir esta afirmação dele, apresentada no capítulo 2:

Quando a comunidade suprime a recriminação, também cessa a repressão dos maus apetites, e os seres humanos cometem atos de crueldade, de malícia, de traição e de brutalidade, que só poderiam ter sido considerados incompatíveis com seu nível cultural (Freud, 1915b, p.105).

Repulsa e indignação são reações esperadas quando a censura ainda incide sobre a crueldade. É o que ocorre na maioria de nós e o que espera da cultura em sua incidência sobre as pulsões, mas a crueldade é também fonte de satisfação para algumas pessoas. Uma satisfação que só se realiza via circuito, ou seja, quando o outro é colocado na posição de sofrer crueldade e de receber o ódio que é direcionado a ele. Segundo Sanches (2019), por ser um circuito, é diferente da violência, tida como um ato sobre o corpo do outro. “A crueldade é mais complexa e atende a duas condições, ao menos: 1) há uma ocultação da cena; 2) o sujeito-alvo é desprovido de qualquer possibilidade de escolha. [...] A crueldade depende de uma ocultação para existir” (p.3).

O que é ocultado é a verdade, que não pode vir à tona; a psicanalista entende que o que fica encoberto é o propósito de fazer um ser humano ser reduzido a mero objeto degradado. E este circuito só se realiza porque “alguém poderia, deveria, conseguiria evitar, mas não o fez” (p.4). Sanches prossegue:

Onde há crueldade, há ao menos um de olhos bem abertos, enquanto outro (ou outros) repousam adormecidos. Ou seja, para estabelecer uma cena cruel, há ao menos um que maneja a verdade, enquanto outro (ou outros) estão capturados por determinada posição na cena. A crueldade vale-se de um ponto cego para existir. [...] Digno de nota, **o ponto cego essencial para a crueldade operar não é de um sujeito para outro, mas do laço social para uma cena.** Assim, jamais a crueldade deve ser concebida como uma situação somente entre dois. Há a posição em ponto cego de um terceiro (Sanches, 2019, p.5-6, ênfase minha).

Um linchamento só se realiza na cumplicidade de seus envolvidos, que sabem da violência que transcorre ali, mas selam um pacto que impede a denúncia. Mesmo que sejam ocorrências em locais públicos e com a possibilidade de serem vistas por qualquer pessoa que passe pela cena, elas se amparam na condição de dissolução da responsabilidade na massa e no silêncio testemunhal que se estende inclusive para depois do ocorrido. Há olhos suficientes para chamar a polícia, por exemplo, mas o que as pessoas fazem é sustentar uma ilusão de anonimato. O ponto cego fica localizado no laço social, que sustenta a possibilidade de um evento tão violento tomar as ruas do país em repetidas ocasiões ao longo de sua história.

Nesse sentido, a captura – física e simbólica – é uma cena fundamental para o circuito da crueldade. Como em uma teia, o sujeito não tem como se mover, explica Sanches:

“O que o vínculo cruel retira do sujeito capturado não é a voz enquanto grito de socorro, mas sim a possibilidade de endereçamento desta voz. Não basta que o sujeito fale, grite ou denuncie, é preciso que exista um Outro em posição de escutá-lo. [...] Nesta perspectiva, a crueldade é o agenciamento de uma cena na qual a voz do sujeito capturado não encontra a quem possa se endereçar” (Sanches, 2019, p.8-9).

A teia em que o sujeito é capturado e por onde se realiza a crueldade é o campo do discurso. É por meio do laço social, tecido pelo discurso, que a crueldade pode instalar seu circuito, afirma Sanches. O pacto coletivo é o que sustenta a crueldade nos linchamentos. “O segredo, o pacto, o silêncio e o apagamento da verdade assinam as obras da crueldade humana” (Sanches, 2019, p. 14). Segundo a autora, a quebra desse circuito só pode ocorrer caso o laço social não seja cúmplice.

Voltando ao questionamento de Appiah sobre a desumanização, vemos que a crueldade denuncia uma ocorrência que se efetiva no reconhecimento de que o outro é humano. Então, para que serve a desumanização que prepara ações como o linchamento? Com a teorização de Sanches sobre a crueldade, é possível afirmar que desumanizar o outro serve ao discurso, à manutenção do pacto social de silêncio. Se penso em denunciar, o outro, desumanizado, não me importa tanto. A desumanização desencoraja a escuta dos gritos por socorro e restaura a proeminência da “causa” nos linchamentos – o importante é “fazer justiça”, “eliminar o mal”, “promover a ordem”. E assim faz-se operar um circuito sustentado pela ocultação da verdade.

Nota-se, entre os agentes do linchamento, uma disposição de eliminação, como a que encontramos a partir do medo. No relato de Martins sobre a tentativa de linchamento de uma família em Bragança Paulista, em 2006, o medo parece ter sido catalisador do ajuntamento de cerca de 300 pessoas:

Alguém, na turba, mencionou que a comunidade pacífica estava ameaçada **pelos que vinham de fora**, mesmo sem saber quem eram os assassinos. Uma clara indicação de quanto num grupo desses está em jogo a ideologia do nós e do eles, o comunitarismo regulador da ordem, o forasteiro como ameaça (Martins, 2019, p.123, ênfase minha).

A descrição oferecida por Martins acaba por ilustrar a afirmação de Safatle, discutida no capítulo 2, sobre o medo como principal eixo organizador das relações. Em nome dele, percebe-se um processo sistemático de invalidação e insensibilização quanto ao sofrimento de “quem vem de fora”, sob a anuência de testemunhas, autoridades e do discurso vigente. Quando o imperativo é a crença, o ódio comanda a política de “destruir tudo que está aí”. Crê-se que o outro encarna a malignidade quando, na verdade, o que ele faz emergir é o mal-estar na cultura. Ao contrário da expectativa ingênua predominante em muitos discursos, a vida em sociedade é custosa e marcada permanentemente por tensões de origem psíquica, especialmente produzidas por e manifestadas nas relações. Aprendemos, com Freud, que o laço social é uma das três principais fontes de sofrimento para os seres humanos. Uma tarefa é dada, a da convivência com o outro, mas ela não é nada fácil.

Dificuldade, porém, não pode ser traduzida em intolerância. Mas esta crava presença assídua no social e se sustenta por meio da desumanização: convenciona-se que às baratas, aos ratos e aos monstros não deve haver espaço de palavra ou de conciliação, que dirá de coexistência. Eles trazem, em sua essência, a ameaça incompatível à sobrevivência daqueles que os temem. Eis a expressão da radical e insuportável alteridade cuja solução final só pode ser a do extermínio, tão manifestada na xenofobia, no racismo e na misoginia, por exemplo. Nos processos desumanizantes, os sujeitos são desempossados de sua condição humana e reservados às mais fulminantes objetificações, inclusive submetidos a suplícios que ritualizam suas mortes. O que então era uma presença intolerada é tornada resto, ruínas e cinzas.

Paradoxalmente, a desumanização só ocorre porque não consegue sublimar o incômodo reconhecimento da humanização percebida naquele outro: antes de tudo, um alguém como eu. É no espanto de se reconhecer nas semelhanças que são cravadas as mais fundamentais e inaceitáveis diferenças. É importante situar que as formulações derradeiras do conceito freudiano do narcisismo das pequenas diferenças ocorrem em 1930, época em que o partido nazista estava em ascensão na Alemanha, e os judeus, antes nomeados vizinhos, colegas e conhecidos, tornaram-se, via propaganda hitlerista, “animais” que transmitiam doenças.

A desumanização, apesar de supor uma distância entre quem desumaniza e quem é desumanizado, dificilmente pode operar sem engajamento objetivo. Calligaris (2022) afirma que não há crime, por mais horrível, que não seja suscetível à empatia; em outras palavras, não há alteridade não suscetível de empatia – a humanidade que reconhecemos ou deixamos de reconhecer no outro tem a ver com o campo cultural no qual se está inserido (p.58-59). Ele nos deixa uma pista sobre o traço de não-humanidade que aparece quando o outro deixa de ser semelhante ao bater no recalque:

[...] é mais que possível que cada um de nós encontre os próprios limites para a empatia, havendo um ponto, para cada um de nós, que não se queira absolutamente conhecer e que se considere, por isso – ao vê-lo em um outro –, um traço de não humanidade (Calligaris, 2022, p.58).

O recalque tem papel fundamental para Calligaris, que afirma que “quanto mais recalamos, menos claramente nos dispomos a reconhecer, como presente em nós, o que no outro nos parece diferente” (p.57). Isso ocorre porque

a hipótese do inconsciente permite [...] uma interessante extensão do campo do semelhante que nos poupa do recurso cristão de amor ao próximo. O outro continua sendo um semelhante, por mais diferente, sem que nem por isso tenhamos que dele “nos condoer”, pois reconhecer nele o que recalamos de forma alguma significa abrir mão do recalque (Calligaris, 2022, p.57).

Em nível particular, e submetida às renúncias exigidas para uma vida em sociedade, possivelmente a reação de ataque a uma alteridade ameaçadora esbarrasse em alguma censura oferecida por vernizes civilizatórios, como a consciência do que um ato como o linchamento significa. A hostilização poderia, então, ficar confinada à intimidade, ao alcance privado ou exposta publicamente a partir de palavras. Mas a passagem ao ato, ou seja, a ofensiva física por meio da prática de linchar, é prontamente oportunizada pela massa. Esta, por um lado, oferece um invólucro protetor e anônimo que dilui as responsabilidades e, por outro, viabiliza a satisfação pulsional da destruição sob o pretexto da defesa frente a uma ameaça.

Dentro e fora, porém, são conceitos movedições quando estamos falando de psiquismo humano. Uma vez que o Eu não se constitui sem um outro – o bebê humano nasce mergulhado em desamparo e carece de cuidados que não pode prover a si mesmo –, e isso vale para cada “eu” que aqui habita, qualquer tentativa de apagamento da alteridade resta ilusória. Como sujeitos, somos constitutivamente seres sociais, implicados no desafio da convivência, e as fronteiras entre quaisquer arranjos de “nós” e “eles” são mais borradas do que estamos dispostos

a admitir. É como o “facínora” narrado por Clarice Lispector e alvejado com mais de 10 tiros; no décimo terceiro, é ela, identificada e assemelhada como humana, quem também é assassinada.

Curiosamente, a brutalidade humana com seus semelhantes é comumente referida como algo bestial, selvagem e monstruoso, convenientemente colocando para fora do espectro a assinatura humana e procedente de um ser de linguagem e inscrito na cultura. Porém, como alertara Primo Levi ao sobreviver às perversidades do nazismo e da guerra, a monstruosidade oculta os seres humanos comuns que ali se presentificam.

Portanto, em se tratando da desumanização nos linchamentos e dos terrores de que os sujeitos são capazes, fica difícil suspender as diferenciações que nos acalmam narcisicamente e retornar ao ponto que nos faz comuns: somos, em última instância, humanos. Há uma desconcertante constatação de que o outro que desumaniza, violenta e “barbariza” é também feito do mesmo material.

Sempre que um linchamento é noticiado no Brasil, explode a perplexidade em carne viva. Crimes assim, apesar de deficitariamente reportados, não configuram uma exceção. Ao contrário, expõem a normalização da depreciação de determinados grupos populacionais, como negros, indígenas e a população LGBTQIAP+. “Desumanize-se o grupo e estará feito o trabalho de desumanizar todos os indivíduos dentro dele”, esclarece a escritora e jornalista Isabel Wilkerson (2021, p.150). Na espuma espessa dos dias, o roteiro é conhecido e banalizado: nossas políticas públicas determinam que algumas vidas valem mais do que outras. Para se ter uma ideia, o Programa Nacional de Direitos Humanos 3 sofreu pelo menos 36 violações durante o governo Bolsonaro, em eixos como segurança pública, direito à verdade e redução da desigualdade.

Há tratamentos para disrupções tão elementares e perturbadoras no convívio? Começamos pelo eixo referente à capacidade de julgar: os dispositivos de justiça, acionados pelo Poder Judiciário, precisam ser humanizados já como premissa. Isso quer dizer que as várias facetas da intolerância vivida em sociedade sejam reconhecidas não por sua monstruosidade, mas, justamente, por sua autenticidade humana. E certamente devemos recorrer de forma mais contínua e efetiva às proteções de vulnerabilidades, às identificações e contenções de práticas e discursos desumanizadores e aos aperfeiçoamentos das mediações social, política e jurídica quanto ao alcance que os cidadãos têm uns sobre os outros.

E onde mais podemos convocar-nos como membros estarecidos de uma sociedade tradicionalmente linchadora? Neste sentido, soa ainda mais alto a recomendação que Judith Butler faz às humanidades como crítica cultural: é preciso

[...] retornar ao humano aonde não esperamos encontrá-lo, em sua fragilidade e nos limites de sua capacidade de fazer sentido. Teríamos que interrogar a emergência e o desaparecimento do humano nos limites do que podemos saber, do que podemos ouvir, do que podemos ver, do que podemos sentir (Butler, 2011, p.32).

Geralmente são ressaltados aspectos supostamente animais de seus praticantes – demarco o supostamente porque Freud, primeiro em 1920 e depois em 1930, estabeleceu a pulsão de morte como vértice das investigações sobre a agressividade, culminando em um reconhecimento das potencialidades mais cruéis dos seres humanos a partir de uma perspectiva do desejo inconsciente, e não do instinto.

Martins (2019) parece estar em consonância com Freud ao indicar que a assinatura dos linchamentos é humana, mas a situa na Idade Média, em uma referência pré-Iluminista e, supostamente, não civilizada: “No geral, os linchamentos nos fazem ainda medievais, na medida em que são práticas de punição que procuram cobrir o linchado de desonra, destituindo-o de sua humanidade, até o extremo da desfiguração e de sua redução a cinzas.” (p. 118).

A desumanização do outro aparece também na qualificação dos grupos linchadores. Linchamentos decorrem de atitudes humanas que frequentemente são consideradas “bárbaras”, “selvagens” ou “bestiais”¹⁰³. Neste trabalho, a ideia de selvageria é recusada para qualificar linchamentos. Neles, a violência é humana, jamais aplicável aos animais. As manifestadas atrocidades do linchamento referem-se a aspectos fundamentalmente humanos.

Situar o linchamento na humanidade e na civilização, e não em pessoas desumanas ou incivilizadas, é posição ética assumida neste trabalho, que reconhece na ação de linchar um dentre os vários *produtos* da tarefa civilizatória¹⁰⁴, a partir dos quais se consolidam domínios e hierarquias que decidem quem pode viver e quem pode morrer. É um ato que tem a desumanização do outro como suporte para operacionalizar um circuito que depende do silêncio e da ausência de denúncias.

¹⁰³ Uma leitura possível é a do intelectual e político Aimé Césaire (2020) e seu importante alerta de como o colonizador se torna selvagem na medida em que desumaniza (e brutaliza) o colonizado, expondo, assim, uma prática que é oposta ao que se considera civilização.

¹⁰⁴ Lembremos que a colonização foi a caravela com a qual invasores ocuparam terras e mataram pessoas em nome de um projeto de civilização chamada Ocidente. Esta é uma perspectiva bem diferente da de Freud (1930), que considerava a civilização um triunfo da cultura e produto de Eros, ou seja, das pulsões de vida, em prol da humanidade. Mas não sejamos levianos com Freud ao considerá-lo ingênuo ou reduzi-lo a uma identidade de homem branco europeu: ele nos deixa o lembrete de que é justamente nessa estrutura organizacional da civilização que a humanidade pode existir com sua potencialidade de crueldade e abuso.

Enquanto o pacto social sustentar a ocorrência de linchamentos como situações episódicas, interpretadas como a punição excessiva, mas esperada, por um mau comportamento em sociedade, a dessensibilização e a indiferença à dor do outro serão as principais matrizes de convivência no Brasil. Um fundamento tão desagregador quanto esse não prescreve um futuro glorioso. Há possibilidades de intervenção? A pergunta lança um desafio para a seção final deste trabalho.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A psicanálise do século XXI deverá ir, declarada e decididamente, um pouco mais longe, realizando aquilo do destino que sempre foi o seu: ser o lugar em que os corpos silenciados podem falar em nome próprio. A psicanálise do século XXI será uma nuvem de vagalumes no século da necropolítica (Iannini, 2024).

Talvez valha considerarmos a seguinte situação: uma mulher acorda sem lembranças de quem é e encontra uma foto na qual aparecem ela, um homem e uma garotinha. Atordoada, ela sai de casa perguntando às pessoas se elas sabem alguma coisa que possa identificá-la, mas elas não a respondem e a filmam com o celular. Na sequência, a mulher escapa de um tiro de espingarda direcionado a ela por um homem mascarado. Ela grita por ajuda, mas, mais uma vez, as pessoas não a socorrem e continuam perseguindo-a com suas câmeras de celular. Ela tenta sobreviver a diversos atentados contra sua vida, um atrás do outro, cometidos por pessoas diferentes e sempre acompanhados pelos registros das câmeras.

Em um determinado momento é revelado que os atentados são todos fictícios e as pessoas, personagens de uma caça humana encenada por um centro de punição para criminosos. A mulher se chama Victoria e está ali para ser submetida a um ciclo diário de tortura psicológica acompanhado por uma plateia de *voyeurs*. Isso significa que todos os dias ela irá acordar com amnésia e terá de viver de novo toda a experiência de ser caçada. Ao fim do dia, ela será lembrada, sob tortura, de que a garotinha da foto é uma criança que foi sequestrada e morta por Victoria e pelo homem da foto, seu noivo. Na sequência, a memória da mulher será apagada para dar início a mais um dia de punição.

Enquanto assistimos aos primeiros minutos do episódio “White Bear” (2015), da série britânica “Black Mirror”, acompanhamos a caçada de Victoria com horror e angústia, emoções especialmente reforçadas pela desafetação de quem filma os acontecimentos e passivamente a persegue com seus celulares. São estes *voyeurs* que dão à cena a dimensão da captura, de não ter para onde ir. Horror e angústia podem apontar para um sentimento de empatia.

Mas Charlie Brooker, o criador da série, deliberadamente conduz as emoções de seus telespectadores para outra direção quando apenas no final disponibiliza as informações sobre quem era Victoria e o que ela tinha feito. Informações que logo se tornam “causa” e “merecimento” para sua tortura e caçada. O episódio é muito interessante e perturbador em sua

proposta de manipular emoções discrepantes a partir da mudança decisiva do roteiro; onde antes tínhamos uma protagonista supostamente inocente, despedimo-nos dela sabendo que é culpada de um crime chocante. O que essa mudança poderia dizer de nosso testemunho da tortura do outro? Saber que Victoria cometeu um crime poderia apagar ou invalidar o horror e a empatia sentidos no começo? Uma vez cientes do motivo pelo qual ela é submetida ao centro de punição, poderíamos ser *voyeurs* ou mesmo participantes ativos nesta cena?

Encontro nesta ficção uma possibilidade de reflexão que se estende aos linchamentos brasileiros. A articulação da violência com o “merecimento” é uma das formas pelas quais podemos ver incitações e execuções sendo legitimadas. Neste trabalho busquei expor a complexidade destes fenômenos de massa tão presentes na cultura brasileira, uma cultura que não é apartada da produção de violência como forma de laço social, tendo em vista o processo colonizador vivido pelo Brasil por três séculos, a dizimação dos povos originários e a escravização das populações trazidas da África em condições desumanas. Ainda que heterogêneos em suas composições e motivações, os linchamentos, em sua estrutura, acionam em seus participantes disposições psíquicas à agressividade e à destruição do outro que são infamiliars a nós, humanos, e que tantas vezes estão inibidas em prol da complicada, mas necessária tarefa da socialização. O perigo, este sim, sempre à espreita, é que o recalque pode ser destituído por meio de forças sociais, econômicas, tecnológicas e políticas que instrumentalizam o discurso de medo e rechaço da alteridade para estimular crueldade e desumanização.

No Brasil este discurso é particularmente organizado pelo significante mestre *bandido*, cujo fechamento de sentido no chavão “bandido bom é bandido morto” sintetiza o forte investimento que existe na figura do bandido como a oposição que circunscreve os demais cidadãos como honestos, “de bem”. *Bandido* é discursivamente revestido das conotações racistas antinegros que lhe são imputadas historicamente desde a escravização, e que decorrem de uma tradição política, social e psíquica de superioridade branca.

O medo opera como afeto primordial (Safatle, 2020) na constituição dos laços sociais, resultando em uma massa coesa formada nessa identificação entre os membros no linchamento, cuja agressividade é projetada sobre quem fica de fora, em uma típica operação do narcisismo das pequenas diferenças. Por fim, a desumanização estrategicamente esvazia toda e qualquer possibilidade de semelhança em um procedimento que reforça a superioridade de um ser sobre o outro, bem como inflaciona o Ideal do Eu que combate o mal no mundo: humanos se encarregam de combater os monstros.

A busca pela estrutura do processo psíquico implicado no linchamento em uma rede discursiva que convida à adesão a uma incitação não deve ser confundida com uma patologização do modo como as pessoas fazem laço social. Pelo contrário, busquei demonstrar como a violência contra a alteridade é a salvaguarda narcísica de muitos grupos sociais e um dos pilares da formação do racismo antinegro brasileiro. Em outros termos, a produção de violência pela própria cultura é uma das formas de organizar a sociedade brasileira. Este trabalho se recusa, portanto, a interpretar linchamentos como produto de pessoas incivilizadas ou apartadas de regras de convívio – atributos frequentemente associados às classes mais baixas. Essa representação elitista orienta as decisões policiais (Kant de Lima, 1989 apud Singer, 2003) de adotar, para essa população, “punições supostamente inadequadas à civilização (aqui igualada à modernidade) – ‘bárbaras’ ou ‘medievais’ – como a tortura e a morte” (p.121).

Outra consequência são os policiais assumirem a violência como “uma prática comum às classes baixas e para a qual se dispensa a intervenção judicial como, por exemplo, nos casos de linchamento que não têm desfecho fatal” (p.121). Singer, por meio de Kant de Lima, destaca que este também é um expediente comum utilizado por advogados de Defesa, “argumentando que o cliente não pode ser responsabilizado pelo delito por ser desprovido de cultura e, portanto, incapaz de compreender o comportamento civilizado e as leis” (p.121). Presumir que uns estejam inseridos na civilização e que outros estejam à margem dela é uma forma histórica de segregar e de justificar a perseguição de determinados grupos de pessoas.

Este trabalho teve ainda a intenção de se esquivar das armadilhas da individualização de uma conduta que só se logra por meio das amarrações do social e do tipo de respaldo que um fenômeno como este tem na cultura e, por consequência, nas autoridades que poderiam fazer algo para evitá-lo.

No país em que vige a máxima do “bandido bom é bandido morto”, estou advertida de que situar o linchamento dentro de uma estrutura discursiva na qual possamos discutir os processos psíquicos que levam alguém a responder a uma incitação pode parecer, para alguns, um convite à impunidade. Se estamos trazendo o inconsciente para o primeiro plano da discussão sobre linchamentos, um argumento esperado seria o de que a pessoa não estava consciente quando tomou a atitude de agredir e até matar o outro e isso a eximiria de responder pela agência de violência.

Mas que não se confunda a manifestação do inconsciente com a possibilidade de desresponsabilização contida na oposição consciência x inconsciente, feita pelo senso comum. O inconsciente freudiano não é um estado mental; ele é o regente primordial de um aparelho

psíquico caracterizado por sofisticadas operações e que responde pelo modo como vivemos nossa vida, seja nas atitudes intencionais ou quando somos surpreendidos por nossos desejos e hostilidades. O inconsciente tem leis próprias de funcionamento, que dizem respeito a uma lógica guiada pelo desejo, mas a vida em sociedade exige que nos sujeitemos a outro conjunto de leis. Há uma grande diferença entre agredir, se dispor a agredir e reconhecer em si e nos seres humanos a disposição à agressividade; entre matar, planejar matar e localizar em si o desejo de que o outro morra. Somos responsáveis por absolutamente toda a nossa produção inconsciente. Uma responsabilização jurídica, quando for o caso e, com sorte, psíquica também, no sentido de admitir a própria implicação mesmo que a contragosto e com alguma decepção. Assumir o próprio inconsciente é uma ação que nos qualifica ao convívio com o outro. Como afirma Miller-Rose (2023), “a causa analítica é indissociável de sua dimensão política, negar o inconsciente e sua marca singular tem um efeito desumanizante, a descoberta freudiana eleva o humano à dignidade do sujeito” (p.360).

A quem torce o nariz para o interesse de psicanalistas por conflitos sociais, supondo uma psicologização de um fenômeno social, vale dizer que a psicanálise responde de outro lugar. Conforme demonstrado pelas teorias freudiana e lacaniana, um lugar em que o Eu é também o outro, em que a dimensão psíquica constitui o social e é simultaneamente afetada pelos valores culturais, familiares, e históricos, dentre outras heranças que atravessam e marcam o sujeito. Certamente não se trata de patologizar uma conduta ou de tomar as tensões das relações humanas como efeito de um problema de saúde mental.

Portanto, se perguntamos o que faz com que uma pessoa componha uma massa com desconhecidos nos quais se reconheça como um semelhante enquanto, em conjunto, aparta o semelhante na condição de outro, de estranho cuja existência é impossível de suportar, estamos perguntando sobre os enlaçamentos libidinais, as disposições psíquicas recalçadas, a inclinação à crueldade que nos faz humanos (e não monstros!), os reforços narcísicos e as ameaças construídas pela alteridade, a cristalização de divisões imaginárias e identitárias de “bem” e “mal”, o efeito psíquico do racismo antinegro sobre um país e o medo primordial que é instrumentalizado por determinados discursos, dentre outras possibilidades.

Então, como desarticular a rede discursiva que forma a incitação e alimenta a adesão aos linchamentos? Este trabalho não poderia deixar de levantar algumas sugestões de desmontagem desse circuito; caso contrário, ele correria o risco de individualizar a responsabilidade, sem considerar a estrutura, e de “naturalizar” uma disponibilidade à violência e ao ódio, como se estivéssemos diante de um fenômeno humano inexorável.

Certamente algumas medidas sociopolíticas devem ser tomadas como forma de desencorajar os linchamentos e a desumanização. Certamente não é concedendo bônus de até 150% a policiais que matem criminosos em confronto, como fez a maioria dos deputados do Rio de Janeiro (Costa; Barreira, 2025). Dentre algumas das medidas propositivas, considero a educação antirracista um instrumento eficaz para trabalhar coletivamente a noção de alteridade e “furar” o discurso que reforça a denegação do racismo antinegro no país.

Para qualificar melhor o debate precisamos nos perguntar se é possível, para Freud, desenvolver formas de vínculos sociais não baseados no medo como afeto central. Safatle (2020) discorre sobre como o medo prevalece como o afeto mais fundamental para os enlaçamentos na sociedade. Sob a ameaça deste outro que pode nos invadir, roubar, vilipendiar, brutalizar, assujeitar, violar, matar, estaríamos dispostos a transgredir os limites entre o Eu e o outro. Entretanto, Safatle retoma Freud para trazer o desamparo como afeto político primordial, propondo uma estruturação social baseada na nossa inescapável dependência uns dos outros. Os porcos-espinhos de Schopenhauer nos mostram a função do distanciamento e do narcisismo das pequenas diferenças, mas também ressaltam a incompletude fundamental, o desamparo que conduz ao outro e que faz laço.

O desamparo, e não o medo, possibilitam que o outro deixe de ser invasor e tenha chance de se tornar convidado, parceiro, colaborador. Para isso, é preciso que as identificações sejam expressão de como “a infamiliaridade e o estrangeiro habitam em nós” (Iannini; Santiago, 2020, p.61), fazendo com que a singularidade e a incompletude nos protejam das “derivas totalitárias” (p.61) das pessoas que formam identidades fortemente investidas de intolerância disfarçada de virtude, como “cidadão de bem”. Como afirmam Iannini e Santiago, “evidentemente que a identidade totalizante não oferece uma via de solução para o mal-estar na cultura, pois se admite que esta apenas reforça a voracidade destrutiva e o caráter insensato do Supereu-da-cultura” (p.61).

Esta pesquisa deixa, como trilha aberta, questões sobre a articulação digital do ódio por meio das redes sociais e da inteligência artificial. Qual o futuro reservado para a intensificação dos discursos que apelam para o medo e que colocam o desamparo como falha ou vulnerabilidade? Especialmente os discursos alinhados ao neoliberalismo, com seu acento na individualização e na propriedade privada como composição da identidade (“tenho, logo sou”), e com a radicalização das experiências de alteridade, tratadas como encontros com o perigo.

Considero que um trabalho sobre a incitação aos linchamentos no Brasil frustrou a expectativa por respostas, na medida em que finalizei esta tese reconhecendo que mais perguntas surgiram durante o percurso de pesquisa. No entanto, encerro este esforço teórico sinalizando

minha disposição e interesse pela criação e escuta de novos/diferentes encaminhamentos sobre as questões que me mobilizam. Vejo grande urgência neste tema, especialmente em um país cada vez menos disposto a admitir e perlaborar sua crueldade.

REFERÊNCIAS

A CAÇA. Direção: Thomas Vinterberg. Produção: Morten Kaufmann e Thomas Vinterberg. País: Dinamarca/Suécia. 2013. 115 min.

ADORNO, S.; PASINATO, W. A justiça no tempo, o tempo da justiça. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. no 2007, n. 2, p.131-155. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-20702007000200005>. Acesso em: 4 ago. 2021.

ALMEIDA, E. Quem foi Mineirinho: bastidores de uma crônica. Ensaio. *Instituto Moreira Salles*, 31 mai. 2013. Disponível em: <https://site.claricelinspector.ims.com.br/2013/05/31/quem-foi-mineirinho-bastidores-de-uma-cronica/>. Acesso em: 23 jan. 2025.

AMBRA, P. O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez. *Sig: revista de psicanálise. Sigmund Freud Associação Psicanalítica, Porto Alegre*, Vol. 8, n. 14, jan-jun., 2019.

ANDRADE, C. D. Morte do leiteiro. In: *Antologia poética*. São Paulo; Rio de Janeiro: Record, 2001.

APUCARANA NOTÍCIAS. Londrina: ‘Meu filho era trabalhador’, diz mãe de jovem morto em ação da polícia. *AN Notícias*. Apucarana, 18 fev. 2025. Disponível em: <https://anoticias.com.br/policial/londrina-meu-filho-era-trabalhador-diz-mae-de-jovem-morto-em-acao-da-policia/> Acesso em: 24 fev. 2025.

ASSANO, G. Moíse: arqueologia de um linchamento. Outras palavras. 23 fev. 2022. Disponível em: <https://outraspalavras.net/crise-civilizatoria/moise-arqueologia-deum-linchamento>. Acesso em: 25 fev. 2022.

BBC BITESIZE. Non-Jewish victims of Nazism. Disponível em: <https://www.bbc.co.uk/bitesize/articles/zh9dwnb#zn7sf82>. Acesso em: 2 abr. 2024.

BENEVIDES, M. V. A violência através da imprensa: os linchamentos e a 'justiça popular', *Espaço & Debates*. 1 (3), set, 1981.

BENEVIDES, M. V. Linchamentos: violência e “justiça popular”. In: PAOLI, M. C. et al. *A violência brasileira*, p.93-117. São Paulo: Brasiliense, 1982.

BENEVIDES, M. V. Violência, povo e polícia. *Violência urbana no noticiário da imprensa*. São Paulo: Cedec, 1983.

BENEVIDES, M. V.; FERREIRA, R. M. F. Respostas populares e violência urbana: o caso de linchamento no Brasil (1979-1982). In: PINHEIRO, P. S. (org.). *Crime, violência e poder*, p. 225-243. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENTO, C. [Entrevista concedida a] Ep 1: O mito da democracia racial. Coleção Antirracista. Instituto Unibanco, 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=tvBIG_XG2Lw. Acesso em: 23 mar. 2024.

BENTO, B. *Abjeção: a construção histórica do racismo*. São Paulo: Editora Bregantini/Cult, 2024.

BERARDI, F. *Pensar após Gaza: ensaio sobre a ferocidade e o fim do humano*. São Paulo: N-1 Edições, 2025.

BITTAR, E. C. B. Violência e realidade brasileira: civilização ou barbárie? *Rev. Katál.* Florianópolis v. 11 n. 2 p. 214-224 jul./dez. 2008.

BOAS, P. V.; ALLEONI, M. Policiais brasileiros matam mais do que os de 15 países do G20 somados. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2024/12/18/dados-policia-letalidade-g20.htm>. Acesso em: 3 fev. 2025.

BRACHER, M. *Lacanian theory of discourse: subject, structure, and society*. New York: New York University Press, 1994.

BRASIL. Ministério do Trabalho e Emprego. Desigualdade racial persiste no mercado de trabalho brasileiro”, que considera pagamentos de 2002 a 2024. 19 nov. 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br/noticias-e-conteudo/2024/Novembro/desigualdade-racial-persiste-no-mercado-de-trabalho-brasileiro>. Acesso em: 3 fev. 2025.

BUTLER, J. “Vida precária”, in: *Contemporânea*. Dossiê Diferenças e (Des)igualdades, n.1, p.13-33,. Tradução de Angelo Marcelo Vasco, Jan-Jun. 2011.

CABETTE, E.L.S. Linchamento como medida alternativa penal: a barbárie que se instala. *Migalhas*, 2 ago. 2017. Disponível em: <https://www.migalhas.com.br/depeso/263000/linchamento-como-medida-alternativa-penal--a-barbarie-que-se-instala>. Acesso em: 12 nov. 2022.

CALLIGARIS, C. *O grupo e o mal*. São Paulo: Fósforo, 2022.

CAMPINAS. 5ª Vara Criminal. Ação penal ordinária n. 0009887-06.2013.8.26.0114. Autor: Justiça Pública. Réu: Klayner Renan Sousa Masferrer. Magistrada: Lissandra Reis Ceccon, 4 de julho de 2016. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2019-mar-01/juiza-campinas-reu-nao-parece-bandido-branco>. Acesso em: 16 nov. 2024.

CARNEIRO, S. [Entrevista concedida a] Ep 1: O mito da democracia racial. Coleção Antirracista. Instituto Unibanco, 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=tvBIG_XG2Lw. Acesso em: 23 mar. 2024.

CARNEIRO, T. 'Meu filho não era bandido, era atleta', diz mãe de um dos 11 mortos em fim de semana violento na Grande Belém. *GI*. Belém, 11 dez. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2019/12/11/meu-filho-nao-era-bandido-era-atleta-diz-mae-de-um-dos-11-mortos-em-fim-de-semana-violento-na-grande-belem.ghtml>. Acesso em: 24 fev. 2025.

CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

CESAROTTO, O. Intolerrância. In: *Raízes da intolerância*. FANTINI, J. A. (org). São Carlos: Edufscar, 2014.

CHAPOUTOT, J. *A revolução cultural nazista*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Da Vinci Livros, 2022.

CNN BRASIL. Netanyahu diz que guerra de Israel contra Hamas será longa e agradece apoio. 19 out. 2023. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/netanyahu-diz-que-guerra-de-israel-contra-hamas-sera-longa-e-agradece-apoio-do-reino-unido/>. Acesso em: 20 out. 2023.

COLETIVO GARAPA. Postais para Charles Lynch. 2015. Disponível em: <https://revistazum.com.br/bolsa-de-fotografia/postais-lynch/>. Acesso em: 15 mar. 2020.

COSTA, A. C.; BARREIRA, G. TV Globo. 'Gratificação faroeste': Alerj aprova volta de prêmio a policiais civis que matarem bandidos em confronto. 23 set. 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2025/09/23/alerj-aprova-volta-da-gratificacao-faroeste-para-a-policia-civil.ghtml>. Acesso em: 24 set. 2025.

COSTA, A. O.; COSTARDI, G. G.; ENDO, P. *Psicanálise e Teoria Política Contemporânea*. 2ª ed. São Paulo: Zagodoni, 2021.

CUTI, L. S. Quebranto. *Negroesia*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVID, E. Prefácio. In: *Ocupar a psicanálise: por uma clínica antirracista e decolonial*. Coleção Decolonização e Psicanálise. São Paulo: n-1 edições, 2023.

DESORDEM. Intérprete: Titãs. Compositores: Britto; Fromer; Gavin. In: *Jesus Não Tem Dentes no País dos Banguelas*. WEA, 1987.

DIREITOS HUMANOS. Intérprete: Cólera. Compositor: Redson Pozzi. In: *Pela Paz em Todo o Mundo*. 1986.

DORLIN, E. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. São Paulo: Ubu, 2025.

ENDO, P. C. *A violência no coração da cidade: um estudo psicanalítico*. São Paulo: Escuta, 2005.

ENDO, P. C. *Psicanálise: Confins*. 1. ed. São Paulo: Blucher Editora, 2022.

ENDO, P.; REINO, L. M. G. Três versões do narcisismo das pequenas diferenças em Freud. *Trivium* vol.3 no.2 Rio de Janeiro jul./dez. 2011.

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=2176-489120110002&lng=pt&nrm=iso

ENGENHARIA Reversa (Men Against Fire). Direção: Jakob Verbruggen. Roteiro: Charlie Brooker. Netflix, 2016. Black Mirror: episódio da 3ª temporada (60 min).

EVANS, D. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Londres: Routledge, 1996.

EVARISTO, C. Maria. In: *Olhos d'água*, p. 39-42. Rio de Janeiro: Pallas, Fundação Biblioteca Nacional, 2015.

FANTINI, J. A. A segregação imaginária do outro: políticas de igualdade e processos de racialização. In: *Raízes da intolerância*. FANTINI, J. A. (org). São Carlos: Edufscar, 2014.

FASSIN, D. *Punir: uma paixão contemporânea*. Belo Horizonte: Ayinê, 2021.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. Volume I. Ensaio de Interpretação Sociológica. 5ª. ed. São Paulo: Globo, 2008.

FERRAGUT, G. O linchado e a produção do corpo criminoso. *Entremeios: Revista de Estudos do Discurso*, v. 16, p. 229-242, 2018.

FILHO, J. Injustiça no caso Evaldo prova que militares agem com impunidade. *The Intercept*. 21 dez. 2024. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2024/12/21/injustica-no-caso-evaldo-prova-que-militares-agem-com-impunidade/>. Acesso em: 24 fev. 2025.

FILHO, W. H. Galdino Pataxó: O que aconteceu com os jovens que atearam fogo no líder indígena, há 25 anos. *O Globo*. Blog do Acervo. 2 set. 2021. Disponível em: <https://blogs.oglobo.globo.com/blog-do-acervo/post/foi-so-uma-brincadeira-o-assassinato-de-galdino-pataxo-queimado-vivo-enquanto-dormia-na-rua.html>. Acesso em: 24 fev. 2025.

FINK, B. *O sujeito laciano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA; DATAFOLHA. *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*, 2016. Disponível em: https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2017/01/Anuario_Site_27-01-2017-RETIFICADO.pdf. Acesso em: 29 jan. 2025.

FOUCAULT, M. *Os anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. São Paulo: Paz & Terra, 2015.

FREITAS, R. C. *Linchamentos e silenciamentos: uma análise sobre os justicamentos e os meios de comunicação no Mato Grosso do Sul (2012-2015)*. 2017. 144 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS. 2017.

FREUD, S. (1900) A interpretação dos sonhos. In: *Obras Completas*, volume 4 (1900). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FREUD, S. (1907) O delírio e os sonhos na Gradiva de W. Jensen. In: *Obras Completas*, volume 8 (1906-1909). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FREUD, S. (1915a) *As pulsões e seus destinos*. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

FREUD, S. (1915b) Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte. In: *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, S. (1918) Contribuições para a psicologia da vida amorosa: o tabu da virgindade. In: *Amor, sexualidade, feminilidade*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

FREUD, S. (1919) *O infamiliar [Das Unheimliche]*. Tradução de Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

FREUD, S. (1920) *Além do princípio de prazer*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, S. (1921) Psicologia das massas e análise do Eu. In: *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, S. (1923) “Psicanálise” e “Teoria da libido”. In: *Obras Completas, volume 15 (1920-1923)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. (1926) A questão da análise leiga. Conversas com uma pessoa imparcial. In: *Fundamentos da Clínica Psicanalítica*. Tradução de Claudia Dornbusch. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

FREUD, S. (1930) O mal-estar na cultura. In: *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, S. (1933) Por que a guerra? In: *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FREUD, S. (1940) *Compêndio de Psicanálise e outros escritos inacabados*. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

FROSH, S. Desejo, demanda e psicoterapia: sobre os grandes grupos e vizinhos. In: *Raízes da intolerância*. FANTINI, J. A. (org). São Carlos: Edufscar, 2014.

FROSH, S. The Other. *American Imago*, Vol. 59, n. 4, pp. 389-407. The Johns Hopkins University Press, 2002.

FROSH, S. Psychosocial studies with psychoanalysis. *Journal of Psychosocial Studies*, 12, 101-114. <https://doi.org/10.1332/147867319X15608718110952>, 2019.

G1 RIO. Furto de bicicleta no Leblon: Justiça conclui que não houve crime de casal contra jovem negro <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/08/05/furto-de-bicicleta-no-leblon-justica-conclui-que-nao-houve-crime-de-casal-contrajovem-negro.ghtml>

GAÚCHA ZERO HORA. "Eu quero justiça, meu filho não era bandido", diz mãe de jovem morto em Caxias. *Gaúcha Zero Hora*. Porto Alegre, 23 abr. 2016. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/pioneiro/geral/noticia/2016/04/eu-quero-justica-meu-filho-nao-era-bandido-diz-mae-de-jovem-morto-em-caxias-5784552.html>. Acesso em: 24 fev. 2025.

GOLDENBERG, R. *Psicologia das massas e análise do eu: multidão e solidão*. In: SAROLDI, N. (org). Coleção Para ler Freud. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984.

GUERRA, A.; RIBEIRO, C; JORGE, E. et al. Fundamentos para uma clínica antirracista e decolonial. IN: GUERRA, A.; BISPO, F. (orgs.) *Ocupar a psicanálise: por uma clínica antirracista e decolonial*. São Paulo: n-1 Edições, 2023.

GUIMARÃES, A. S. Raça. In: RIOS, F; SANTOS, M. A.; RATTTS, A. (orgs.) *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva, 2023.

HASENBALG, C. Racismo e desigualdades sociais no Brasil. In: GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

HASENBALG, C. Relações entre negros e brancos no Brasil. In: GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

HATZFELD, J. *Machete season: the killers in Rwanda speak*. Tradução de Linda Coverdale. EUA: Farrar, Straus and Giroux, 2005.

HARTMAN, S. *Scenes of subjection: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*. Oxford University Press, 1997.

HOMEM NA ESTRADA. Intérprete: Racionais MC's. Compositores: Brown, M. *Raio X Brasil*. São Paulo: Zimbabwe Records, 1993.

HOMENS NEGROS SÃO OS MAIS AFETADOS PELO DESEMPREGO CAUSADO PELA POLÍTICA DE JUROS. *Jornal da USP*. 7 mar. 2023. Disponível em: <https://jornal.usp.br/radio-usp/homens-negros-sao-os-mais-afetados-pelo-desemprego-causado-pela-politica-de-juros/>. Acesso em 4 jun. 2024.

HOOK, D. Absolute other: Lacan's 'big Other' as adjunct to critical social psychological analysis? *Social and personality psychology compass*, (forthcoming issue). Blackwell Publishing. LSE Research Online, 2008.

HOOK, D.; VANHEULE, S. Revisiting the Master-Signifier, or, Mandela and Repression. *Frontiers in Psychology* vol. 6 Article 2028. January 2016.

HOOK, D. Master signifiers, ideological fantasy, unknowability, and enjoyment in the colonial field. *Psychology in Society*, 57(57):48-57, December 2018.

HOOK, D. O significante mestre, análise de discurso e o inconsciente. In: Junior, N. L.; Dunker, C. I. L.; Pavón-Cuéllar, D. (orgs) *Análise lacaniana de discurso: subversão e pesquisa crítica*. Curitiba: Appris, 2019.

IANNINI, G. Legenda. In: FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

IANNINI, G. *Freud no século XXI*. Volume 1: O que é psicanálise. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.

IANNINI, G., TAVARES, P. H. Apresentação: Para ler o mal-estar. In: FREUD, S. *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

IANNINI, G.; SANTIAGO, J. Prefácio: Mal-estar: clínica e política. In: FREUD, S. *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Obras incompletas de Sigmund Freud. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil, 2ª edição”, 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/25844-desigualdades-sociais-por-cor-ou-raca.html?=&t=publicacoes>. Acesso em: 6 mar. 2024.

JANSEN, R. Cinco razões por trás da alta de crimes violentos em SP, segundo pesquisadora. *Estadão*, 20 mar. 2025. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/sao-paulo/cinco-razoes-por-tras-da-alta-de-crimes-violentos-em-sp-segundo-pesquisadora>. Acesso em: 20 mar. 2025.

JORNAL NACIONAL. STM absolve 8 militares condenados pela morte do músico Evaldo Rosa, no Rio, em 2019. *Jornal Nacional*. 18 dez. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2024/12/18/stm-absolve-8-militares-condenados-pela-morte-do-musico-evaldo-rosa-no-rio-em-2019stm-absolve-8-militares-condenados-pela-morte-do-musico-evaldo-rosa-no-rio-em-2019.ghtml>. Acesso em: 24 fev. 2025.

JORGE, M. A. C. Discurso e liame social: apontamentos sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos. In: JORGE, M. A. C.; RINALDI, D. (orgs.) *Saber, verdade e gozo: leituras de O seminário*, livro 17, p. 17-32. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2002.

JORGE, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 1: as bases conceituais*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

JOZINO, L.; DAUER, L. VÍDEO: homem é agredido e executado a tiros por PMs durante abordagem em Barueri, na Grande SP. *GI*. 17 mar. 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2025/03/17/video-homem-e-agredido-e-executado-a-tiros-por-pms-durante-abordagem-em-barueri-na-grande-sp.ghtml>

Acesso em: 17 mar. 2025.

KOLTAI, C. Ódio na política, políticas do ódio. In: ROSA, M. D.; DA COSTA, A. M. M.; PRUDENTE, S. (org) *As escritas do ódio: psicanálise e política*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2018.

KEHL, M. R. [entrevista ao documentário] *A primeira pedra*. SEIXAS, V. (dir.). Canal Futura, 56 min., 2018.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro; Cobogó, 2019.

LACAN, J. (1948) A agressividade em psicanálise. In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, J. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, J. (1953) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, J. (1953-1954) *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. 2. ed. Tradução de Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, J. (1955-1956) *O seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LACAN, J. (1957) A instância da letra no inconsciente, ou a razão desde Freud. In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, J. (1957-1958) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LACAN, J. (1958-1959) *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.

LACAN, J. (1960-1961) *O seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, J. (1960) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, J. (1960-1964) Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval. In: *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LACAN, J. (1969-1970) *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise*. Tradução de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LACAN, J. (1971) *O seminário, livro 18: De um discurso que não fosse semblante*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, J. (1972) *Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Sainte- Anne*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

LACAPRA, D. *Compreender outros: povos, animais, passados*. Tradução de Luis Reyes Gil. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

LACLAU, E. *A razão populista*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LAURENT, E. Alienação e Separação I e II. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (orgs.). *Para ler o Seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1997, p.31-51.

LAURIANO, J. *Justiça e Barbárie*, 2017, vídeo, 2'31". Disponível em: <https://vimeo.com/238584920>. Acesso em: 14 nov. 2021.

LEMGRUBER, J.; CANO, I.; MUSUMECI, L. (coord.) *Olho por olho? O que pensam os cariocas sobre “bandido bom é bandido morto”*. Rio de Janeiro: Cesec e Universidade Cândido Mendes, 2017.

LE BON, G. (1895) *Psicologia das multidões*. São Paulo: DAM Cultural, 2025.

LEVI, P. *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LISPECTOR, C. Mineirinho. In: *Para não esquecer*. (8ª ed.). Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

LOPES, P. V. L. IN: LEMGRUBER, J.; CANO, I.; MUSUMECI, L. (coord.) *Olho por olho? O que pensam os cariocas sobre “bandido bom é bandido morto”*. Rio de Janeiro: Cesec e Universidade Cândido Mendes, 2017.

MACHADO, M. H. *Crime e escravidão: trabalho, luta e resistência escrava nas lavouras paulistas, 1830-1888*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MARCON, F. “Meu filho era pobre, não era bandido”, desabafa mãe de homem assassinado por seguranças. *Diarinho*. Itajaí, 15 out. 2024. Disponível em: <https://diarinho.net/materia/656806>. Acesso em: 24 fev. 2025.

MARTINS, J. S. *Linchamentos: a justiça popular no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2019.

MEIA HORA. “Meu filho não era bandido, era trabalhador”. *Meia Hora*. Rio de Janeiro, 5 jan. 2021. Disponível em: <https://edicao.meiahora.com/2021/01/05/1024f8/issue8398.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2025.

MERUANE, L. Tornar-se palestina. Tradução de Mariana Sanchez. Belo Horizonte: Relicário, 2019.

MIGUELEZ, O. M. *Narcisismos*. São Paulo: Escuta, 2015.

MILLER-ROSE, È. “Tão difícil quanto raro”. In: MILLER, J. A.; ALBERTI, C. (orgs) *Lacan Redivivus*. Tradução de Teresinha N. Meirelles do Prado, Vera Avellar Ribeiro, Gustavo Menezes e Camila Popadiuk. São Paulo: Zahar, 2023.

MILLER, J-A. Teoria d’alíngua (rudimento). *Matemas I*. Tradução de Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

MISSE, M. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. *Lua Nova*, São Paulo, 79: 15-38, 2010.

MONTEIRO, L. A. “Foi gente boa quem linchou”: representações jornalísticas de um justicamento popular ocorrido em uma periferia fluminense. *Projeto História*, São Paulo, v. 63, pp. 350-386, Set.-Dez., 2018.

MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: Seminário Nacional Relações Raciais e Educação, 3., 2003, Niterói. *Anais [...]*, p. 15-34. Niterói: UFF, 2004.

MUNANGA, K. “O ideal de branqueamento está no inconsciente brasileiro”, diz Kabengele Munanga. Entrevista a Luís Costa, ano 26, fev, ed. 290, 6-11. *Revista Cult*, 2023.

MUKASONGA, S. *Baratas*. Tradução de Elisa Nazarian. São Paulo: Nós, 2018.

MR. ROBOT. Criação de Sam Esmail. SeEUA, 2015-2019.

NATAL, A. L. *30 anos de linchamentos na região metropolitana de São Paulo -1980-2009*. São Paulo, 2013. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-18042013-121535/pt-br.php>. Acesso em: 15 jun. 2016.

NATAL, A. Linchamento de Moïse Kabagambe: retrato de um país racista e xenófobo, in: Fonte Segura, ed. 124. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2022. Disponível em: <https://fontesegura.forumseguranca.org.br/linchamento-de-moise-kabagambe-retrato-de-um-pais-racista-e-xenofobo/>

NOGUEIRA, I. B. *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. São Paulo: Perspectiva, 2021.

NUCCI, G. Bandido bom é bandido morto? *Blog Guilherme Nucci*. Disponível em: <https://guilhermenucci.com.br/bandido-bom-e-bandido-morto/>. Acesso em: 23 jan. 2025.

O BRASIL QUER MAIS. Intérprete: Lupe de Lupe. Compositor: Vitor Brauer. In: *Vocação*. 2018.

OLIVEIRA, D. R. Quando “pessoas de bem” matam: um estudo sociológico sobre linchamentos. In: Encontro Anual da Anpocs, 35., 2011, Belo Horizonte. Anais... Belo Horizonte: [s.n.], 2011.

OLIVEIRA, D. K. O juiz e o processo penal do bandido morto. *Jusbrasil*, 12 out. 2015. <https://www.jusbrasil.com.br/artigos/o-juiz-e-o-processo-penal-do-bandido-morto/241892994>

OLIVEIRA, D. R. "O círculo da punição: um estudo sociológico da "cena" acusatorial do linchamento e seus "personagens". 2012. Dissertação (Mestrado em Programa de pós-graduação em sociologia e antropologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, RJ, 2012.

PALACIOS, M. *Fantasy and political violence: the meaning of anti-communism in Chile*. Wiesbaden, Germany: V.S. Verlag, 2009.

PELE ALVO: Mortes que Revelam um Padrão. *Rede de Observatórios da Segurança*. Rio de Janeiro: Cesec, 2024. Disponível em: <https://observatorioseguranca.com.br/pele-alvo-a-cada-24-horas-sete-pessoas-foram-mortas/>. Acesso em: 25 nov. 2024.

PETRY, A. (2016) “Mataram a mulher?”: A gênese do linchamento que chocou o Brasil. *Veja*. São Paulo, 5 fev, 2016. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/especiais/linchamento-guaruja-fake-news-boato/>. Acesso em: 6 out. 2020.

PEREZ, D. O., STARNINO, A. O estatuto político do significante vazio: identidade coletiva, psicanálise e política. *Revista De Filosofia Aurora*, 33(58), 2021. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.058.DS05>

PEREZ, D. O. Apresentação: Por que nos identificamos? In: *Por que nos identificamos?* Perez, D. O., Starnino, A. (orgs.). Curitiba: CRV, 2018.

PILAR, A. F. 'Favelado não é bandido': a reação à fala de Bolsonaro sobre Lula no Complexo do Alemão. *O Globo*. 16 out. 2022. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/blogs/sonar-a-escuta-das-redes/post/2022/10/favelado-nao-e-bandido-internautas-criticam-bolsonaro-por-fala-sobre-lula-no-complexo-do-alemao.ghtml>. Acesso em: 20 jan. 2025.

PINTO, A. M. Compreensão, justiça e generosidade: por um *ethos* além do humano. In: LACAPRA, D. *Compreender outros: povos, animais, passados*. Tradução de Luis Reyes Gil. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

RABELO, A. M. V. Inconsistências no dizer: contradição e psicanálise. 2020. 145 f. Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020.

RANKINE, C. Só nós. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Todavia, 2021.

RELATOS SELVAGENS. Direção: Damián Szifron. Produção: Pedro Almodóvar e Axel Kuschevatzky. Argentina/Espanha. Ano: 2014, 122 min.

RIBEIRO, A. Mortes violentas caem, mas Brasil é o 18º país com maior índice de letalidade do mundo, aponta Anuário de Segurança. *O Globo*, 18 jul. 2024. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2024/07/18/mortes-violentas-caem-mas-brasil-e-o-18o-pais-com-maior-indice-de-letalidade-do-mundo-aponta-anuario-de-seguranca.ghtml>. Acesso em: 2 fev. 2025.

RIMBAUD, A. *Correspondência*. Tradução de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Topbooks, 2009.

RIOS, J. A. Linchamentos: do arcaico ao moderno. *Revista Integração Legislativa*. UnB. Vol. 25. N. 100. Outubro 1988. Pp. 207-238.

RODRIGUES, D. O círculo da punição: O linchamento como cena de acusação e denúncia criminal. Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social - vol. 6 - nº 4 - Out/nov/dez 2013 - pp. 625-643.

ROSA, M. D.; ALENCAR, S.; MARTINS, R. Licença para odiar: uma questão para a psicanálise e a política. In: ROSA, M. D.; DA COSTA, A. M. M.; PRUDENTE, S. (org) *As escritas do ódio: psicanálise e política*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2018.

ROSA, M. D.; DOMINGUES, E. O método na pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais e políticos: a utilização da entrevista e da observação. *Psicologia e Sociedade*, Florianópolis, v. 22, n. 1, p.180-188, abr. 2010. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822010000100021. Acesso em: 7 nov. 2020.

SAFATLE, V. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2ª. ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de Psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SAFATLE, V. Posfácio. O mal-estar na cultura. In: *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SALVADORI, F. “Mostrei quem eram os verdadeiros bandidos”. *Ponte*, São Paulo, 28 jan. 2015. Disponível em: <https://ponte.org/mostrei-quem-eram-os-verdadeiros-bandidos/>. Acesso em: 2 fev. 2025.

SAMPAIO, F. Pesquisa mostra que negros são abordados 4,5 vezes mais pela polícia. *Rádio Agência*. Disponível em: <https://agenciabrasil.etc.com.br/radioagencia-nacional/direitos-humanos/audio/2022-07/pesquisa-que-mostra-negros-sao-abordados-45-vezes-mais-pela-policia>. Acesso em: 17 mar. 2025.

SANCHES, D. R. *Crueldade e manejo da verdade: notas sobre o véu e máscara*. São Paulo: Biblioteca Virtual do Instituto Vox de Pesquisa em Psicanálise, set. 2019.

SANTOS, R. B. *A resistência do sistema de justiça brasileiro em condenar réus de ofensas raciais: a sacralidade da pessoa humana contra a hierarquização racial da branquitude*. 2024. Tese. (Doutorado em Sociologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade

Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, 2024. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufrgs.br/da.php?nrb=001164074&loc=2023&l=e5628d632c22d11e>. Acesso em: 2 fev. 2025.

SANTOS SOUZA, N. O estrangeiro: nossa condição. In: SOUZA, N.S. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SCHUCMAN, L. V. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. São Paulo: Veneta, 2020.

SCHUCMAN, L. V. Branquitude e psicanálise. In: *Ocupar a psicanálise: por uma clínica antirracista e decolonial*. Coleção Decolonização e Psicanálise. São Paulo: n-1 edições, 2023.

SILVA, M. L. Racismo no Brasil: questões para psicanalistas brasileiros. In: KON, N. M.; SILVA, M. L.; ABUD, C. C. (orgs.) *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017.

SINGER, H. *Discursos desconcertados: linchamentos, punições e direitos humanos*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP/Fapesp, 2003.

SINHORETTO, J. Os justiçadores e sua justiça: linchamentos, costumes e conflito. 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001. Acesso em: 15 abr. 2022.

SMITH, D. L. *On Inhumanity: dehumanization and how to resist it*. Oxford University Press, 2020.

SOARES, M. A. S. Colorismo. In: RIOS, F; SANTOS, M. A.; RATTTS, A. (orgs.) *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva, 2023.

SOLANO, E. Crise da democracia e extremismos de direita. *Friedrich-Ebert-Stiftung (FES)*, Nº 42, 2018.

SOLER, C. Estatuto do significante mestre no Campo Lacaniano. *A peste*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 255-270, jan./jun. 2010.

SONTAG, S. Preface. In: Hatzfeld, J. *Machete season: the killers in Rwanda speak*. Tradução de Linda Coverdale. EUA: Farrar, Straus and Giroux, 2005.

SOUZA, L. *Linchamentos: contribuições e limitações da análise do comportamento de B. F. Skinner*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1986.

SOUZA, L.; MENANDRO, P. R. M. *Linchamentos no Brasil: a Justiça que não tarda, mas falha*. Vitória: Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1991.

SOUZA, L.; MENANDRO, P. R. M. Vidas apagadas: vítimas de linchamentos ocorridos no Brasil. (1990-2000). *Revista Psicologia Política*, São Paulo - SP, v. 2, n. 4, p. 249-266, 2002.

STARNINO, A. *Jacques Lacan: uma introdução*. Londrina: Sinthoma, 2024.

STAVRAKAKIS, Y. *Lacan and the political*. Londres: Routledge, 1999.

THE HUMANS. Direção: Stephen Karam. Roteiro: Stephen Karam. Produção: Louise Lovegrove e Stephen Karam. EUA, 108 min, 2021.

TORRES, L.; SPONCHIADO, B; COELHO, H. RJ2. À polícia, presos negam intenção de matar Moïse; um deles diz que agrediu para 'extravasas a raiva' porque ele estava 'perturbando'. 2 fev. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/02/02/a-policia-presos-negam-intencao-de-matar-moise-um-deles-diz-que-agrediu-para-extravasas-a-raiva-porque-ele-estava-perturbando.ghtml>. Acesso em: 14 jul. 2022.

VIOLÊNCIA É A MAIOR PREOCUPAÇÃO DOS BRASILEIROS, APONTA PESQUISA GENIAL/QUAEST. *Estadão*. 2 abr. 2025. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/politica/violencia-e-a-maior-preocupacao-dos-brasileiros-pesquisa-genial-quaest-nprp/>. Acesso em: 2 abr. 2025.

WHITE Bear. Direção: Carl Tibbetts. Roteiro: Charlie Brooker. Netflix, 2015. Black Mirror: episódio da 2ª temporada (42 min).

WILKERSON, I. *Casta: as origens de nosso mal-estar*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

ZALUAR, A. Um debate disperso: violência e crime no Brasil da redemocratização. Violência e mal-estar na sociedade. *São Paulo em Perspectiva*, Revista da Fundação Seade, vol 13, n. 3, 1999.

ŽIŽEK, S. *The Indivisible Remainder: On Schelling and Related Matters*. London & New York: Verso, 1996.