

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

JULIANA DA SILVA FARIAS SANCHES

ATROPELANDO O CONCEITO DE LINCHAMENTO:

Quando o chicote me alcança eu não consigo respirar

Rio de Janeiro/RJ

2025

JULIANA DA SILVA FARIAS SANCHES

ATROPELANDO O CONCEITO DE LINCHAMENTO:

Quando o chicote me alcança eu não consigo respirar

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, dentro da linha de pesquisa “Sociedade, Direitos Humanos e Arte”, para obtenção do grau de Mestre em Direito, com enfoque em Teorias Jurídicas Contemporâneas.

Orientador: Prof. Dr. Philippe Oliveira de Almeida.

Coorientadora: Profa. Dra. Lívia de Meira Lima Paiva.

Dissertação aprovada em: 10/09/2025.

Banca examinadora da Defesa:

PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA (PPGD/UFRJ) – Orientador

LÍVIA DE MEIRA LIMA PAIVA (IFRJ) – Coorientadora

ANA LUCIA SABADELL (PPGD/UFRJ) – Membro interna

VANILDA HONÓRIA DOS SANTOS (PPGD/UFSC) – Membro externa

ÉRICO ANDRADE MARQUES DE OLIVEIRA (UFPE) – Membro externo

Rio de Janeiro/RJ
2025

JULIANA DA SILVA FARIAS SANCHES

ATROPELANDO O CONCEITO DE LINCHAMENTO:

Quando o chicote me alcança eu não consigo respirar

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, dentro da linha de pesquisa “Sociedade, Direitos Humanos e Arte”, para obtenção do grau de Mestre em Direito, com enfoque em Teorias Jurídicas Contemporâneas.

Orientador: Prof. Dr. Philippe Oliveira de Almeida.

Coorientadora: Profa. Dra. Livia de Meira Lima Paiva.

Rio de Janeiro/RJ
2025

FICHA CATALOGRÁFICA

CIP - Catalogação na Publicação

d94a da Silva Farias Sanches, Juliana
Atropelando o conceito de linchamento: Quando o chicote me alcança eu não consigo respirar / Juliana da Silva Farias Sanches. -- Rio de Janeiro, 2025.
114 f.

Orientador: Philippe Oliveira de Almeida.
Coorientadora: Livia de Meira Lima Paiva.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade Nacional de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2025.

1. Linchamento. 2. Escrevivência jurídica. 3. Permissibilidade social. 4. Justiça criminal. I. Oliveira de Almeida, Philippe, orient. II. de Meira Lima Paiva, Livia, coorient. III. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

RESUMO

Esta dissertação disputa o sentido social e jurídico de “linchamento” no Brasil e recusa seu uso banalizado - em especial a expressão “linchamento virtual” - por converter dor negra em metáfora e dissolver sua materialidade histórico-racial. Adoto a escrevivência como método e episteme, articulando experiência, arquivo e análise jurídica para recentrar memória, corpo e situado racial na produção de conhecimento. O percurso empírico combina: (i) cartografia da entrada e circulação do léxico “Lei/Código de Lynch” na imprensa oitocentista e novecentista (Hemeroteca/BN), até a estabilização de “linchamento” como significante público-punitivo; (ii) exame de 67 acórdãos criminais do TJRJ (2000–2024), nos quais o termo aparece como descrição contextual e não como núcleo jurídico; e (iii) estudo de caso do homicídio de Moïse Kabagambe, com leitura cruzada de autos e dinâmica de atenção/afeto nas redes (X/Twitter). Como contribuição analítica, proponho permissibilidade social para explicar a aceitabilidade difusa do método quando o corpo-alvo é negro, acoplando três eixos: omissão espectral, seletividade racial da indignação e autorização tácita, que normalizam a continuidade do dano pela linguagem, pelos afetos e pelas instituições. Sustento que “linchamento” nomeia uma tecnologia de punição pública, corporal e pedagógica, racialmente dirigida e operada por mãos privadas e/ou estatais; e que sua desracialização semântica produz silenciamentos tanto na esfera pública quanto nos autos. Ao reivindicar precisão conceitual e memória, o trabalho delimita critérios de uso, qualifica o debate jurídico e informa discussões normativas sobre responsabilização e crimes de ódio no país.

PALAVRAS-CHAVE: Linchamento; Escrevivência jurídica; Permissibilidade Social; Justiça criminal.

ABSTRACT

This Master's thesis contests the social and legal meaning of "lynching" in Brazil and rejects its trivialized uses-especially "virtual lynching"-for turning Black pain into metaphor and dissolving its racial and material historicity. I adopt "escrevivência" as method and episteme, articulating experience, archives, and legal analysis to re-center memory, the body, and racial situatedness in knowledge production. The empirical path combines: (i) a cartography of the entry and circulation of the "Lynch Law/Code" lexicon in nineteenth- and twentieth-century Brazilian print culture (National Library/Hemeroteca), up to the stabilization of "lynching" as a public-punitive signifier; (ii) a review of 67 criminal appellate decisions from the Rio de Janeiro Court of Justice (2000–2024), in which the term appears as contextual description rather than a legal nucleus; and (iii) a case study of the killing of Moïse Kabagambe, cross-reading case files with attention/affect dynamics on social media (X/Twitter). As an analytic contribution, I propose social permissibility to explain the diffuse acceptability of the method when the targeted body is Black, coupling three axes-spectatorial omission, racial selectivity of indignation, and tacit authorization-that normalize ongoing harm through language, affects, and institutions. I argue that "lynching" names a technology of public, bodily, pedagogical, racially directed punishment, carried out by private and/or state hands, and that its semantic deracialization produces silences both in public life and in legal records. By reclaiming precise naming and memory, the study sets criteria for usage, refines legal debate, and informs normative discussions on accountability and hate crimes in Brazil.

KEYWORDS: Lynching; Blackness; Escrevivência; Social Permissibility; Criminal Justice.

DEDICATÓRIA

*“...Miguel, pardo, filho natural de Virgulina, parda, escravos do Doutor Luis Nicolau Favre
— padrinhos Elizeu Cabra e Belarmina, escravos do mesmo.”*

Em um antigo livro de registros de batismo de uma pequena cidade histórica do Rio de Janeiro, chamada Inconfidência de Sebollos, encontrei a única prova da existência dos meus antepassados de quinta e sexta geração.

É naquele livro, já bastante corroído pelas traças, negligenciado pela história e sem qualquer reconhecimento de valor, que repousa — quase apagada — a memória do meu tataravô materno, Miguel. Escravizado, foi levado a ser batizado no dia 26 de dezembro de 1849, pelo seu “senhor”.

Esse registro é a síntese de quem eu sou.

Sou, como já dizia W.E.B. Du Bois, a “sétima filha” — a primeira de toda uma linhagem a ingressar no ensino superior, sete gerações depois de Miguel.

Cento e sessenta e nove anos após Miguel ter sido batizado como propriedade, eu chegava à graduação. E, cento e setenta e três anos depois, iniciava uma jornada improvável como pesquisadora.

Acredito que Miguel tenha sonhado com liberdade para os seus — mas não com uma tataraneta mestra. Esse é um sonho recente, que jaz no presente.

Preto, agora, pode estudar!

Carrego uma esperança participatória e a força de gerações, sonhando com um futuro onde os ramos dos outrora escravizados possam ser o que quiserem ser.

Demorou muito, mas cheguei a tempo. Dedico este trabalho a essa memória. Sou o sonho que deles foi roubado. A palavra que eles jamais escreveram.

A voz que hoje ressoa o silêncio de Miguel.

Dedico,

Aos meus pais, em especial à minha mãe, que segue me pedindo:

“Juu, coloca a linha na agulha pra mim...” — sem saber que, assim, também me ensina a costurar palavras. Ao meu filho, o presente que redesenha todos os dias os contornos do meu futuro, e me move a continuar.

Ao José Luiz, meu tio, meu ponto de partida — a agulha por onde passei a linha para começar esta costura. Uma ausência que me atravessa e me ensina.

A todos aqueles que já se foram — os de laço de sangue e os de laço de povo.

Escrevo por nós.

SUMÁRIO

NOTAS: SOBRE O TÍTULO.....	13
NOTAS: TRANSITUS	14
PRÓLOGO: ESCOLHENDO AS LINHAS CERTAS	16
INTRODUÇÃO	19
METODOLOGIA.....	22
A construção do campo	25
Procedimentos	27
1. COLOCANDO A LINHA NA AGULHA	29
1.1. GEORGE FLOYD - TEMPOS DE SUFOCAMENTO	32
1.2. MAX ANGELO DOS SANTOS.....	37
1.3. PERMISSIBILIDADE SOCIAL: PROPOSIÇÃO CONCEITUAL DA DISSERTAÇÃO	43
1.4. JOSÉ LUIZ GUERRA DA SILVA	48
1.5. REDUÇÃO DE DANOS: VIVER SOB UM MANUAL DE SOBREVIVÊNCIA SEM GARANTIAS	54
2. LINCHAMENTO COMO CATEGORIA DISCURSIVA: GUERRA DE PALAVRAS	58
2.1. A CHEGADA DO CÓDIGO DE LYNCH À CIRCULAÇÃO NOS IMPRESSOS BRASILEIROS (SÉCULOS XIX–XX)	67
2.2. LINCHAMENTO COMO CAMPO DE PODER E SIGNIFICANTE RACIAL	79
2.3. PEDAGOGIA DAS IMAGENS: DO PELOURINHO AO POSTE	83
3. NECROPSIA: UM EXAME POST-MORTEM DO CASO MOÏSE.....	87
3.1. PARÊNTESES ANTES DO BISTURI	87
3.2. ABRIR PARA COSTURAR: NEKROS EM PRIMEIRA PESSOA.....	89
3.3. ÓPSIS JURÍDICA: COMO A JUSTIÇA LIDA COM PESSOAS NEGRAS, A LINGUAGEM QUE (RE)PRODUZ A MORTE	93
3.4. ÓPSIS DIGITAL: LINCHAMENTO NAS REDES	99
3.5. O LINCHAMENTO COMO CATEGORIA DESCRITIVA NO PROCESSO JUDICIAL	102
3.6 COSTURAR O SILÊNCIO <i>POST-MORTEM</i>	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	110
NOTA AO LEITOR: <i>PRINCIPIA</i>	112
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113

AGRADECIMENTOS

Caminhei muito para chegar até a rua Moncorvo Filho, e ela ainda é o lugar onde vivo na atmosfera do sonho. Entre tantas dificuldades, sou grata por ter uma fé firme num Deus que faz comigo a minha história.

Agradeço aos meus pais, Izabel Maria e Zenaldo, alicerces de tudo o que sou. Por cada valor transmitido, por cada gesto de cuidado, por cada palavra de encorajamento.

A toda minha família, por todo apoio, carinho e amor. Saúdo os Guerra da Silva e os Farias; neles, exalto minha existência negra, minha ancestralidade e todo valor que essa composição familiar, entre laços de afeto e raça, formaram no meu existir.

“É preciso uma aldeia inteira para educar uma criança”. No caminho do aprendizado, não andamos sós: a educação é um esforço coletivo que envolve toda a comunidade, e assim foi a construção deste trabalho, feito com muitos diálogos, uma orientação coletiva forjada de muitas relações dentro do PPGD e da FND.

De maneira especial, exalto os professores que me formaram: Ana Lúcia Sabadell, quem acredita mais em mim do que eu mesma, obrigada pelo seu cuidado; Camilla Magalhães, obrigada por me doar tanto; Carlos Bolonha, mais que um mestre, meu “compadre”: sou grata por chamá-lo de amigo; Daniel Capechi, obrigada pelo ombro amigo tão doce; Eduardo Figueira, nosso mediador, um ouvido sempre atento, um acolhimento em forma de professor; Eduardo Moreira, obrigada por todo o carinho, por ter me dado de presente o livro da Ersula J. Ore, a raiz teórica deste trabalho; Eduardo Santoro, obrigada pela escuta e provocações que seguem transcritas neste trabalho; José Roberto Xavier, agradeço por tudo e até pelo rompimento que, para mim, se traduz em crescimento; Nilo e Lorenzo Pompilio, minha dupla favorita, significados ambulantes de um futuro que passei a almejar viver; Vanessa Berner, obrigada por me incentivar e sempre me trazer palavras norteadoras; estendo essa gratidão a Fabiana Barletta, Flávio Martins, Lilian Balmant, Marilson Santana e Mauro Osório, por todo amor que dispensaram a mim nesse tempo.

Aos meus orientadores: Philippe Oliveira de Almeida, que é, sem dúvidas, a manifestação do meu sonho ideal de FND; e Livia de Meira Paiva, por quem me apaixonei à primeira vista, a grande motivadora do meu “ir” acadêmico. Obrigada por acreditarem neste

trabalho, pela paciência e até pelas irritações, pelas provocações que fizeram minha escrita se fortalecer.

Agradeço ao glorioso Centro Acadêmico Cândido de Oliveira, instituição que muito me orgulha e que segue deixando marcas eternas no meu caráter de justiça.

Aos colegas do PPGD/FND, à minha turma e, em especial, à turma de 2023, que me deu fôlego novo e vontade de continuar quando eu quis desistir. Obrigada por tantas trocas e apoios durante este percurso.

Sempre gosto de dizer que, na minha trajetória, há dores, mas, sobretudo, "há-braços" - e esses me envolveram mais. Agradeço aos muitos braços que me acolheram em tantos momentos: ao meu amigo-filho Gabriel Batista, Goiano, sem você eu não teria conseguido; ao carinho e amor do Daniel Morosini; ao acolhimento único de um irmão mais velho do Gustavo Lívio; à Alline Schalcher, por toda prontidão e amizade; à Natalia Lucero, como eu aprendo com você - obrigada por me permitir conviver com sua sagacidade e alegria.

Aos queridos que alegraram e fortaleceram meu dia a dia das aulas no PPGD: Ana Luiza, Beatriz Serqueira, Bráulio Bicalho, Danilo Sardinha, Danielle Gomes, Êneas Lima, Flávia Marinho, Kynni Kayode, Marcus Vinícius, Maria Luiza e Victoria Parada.

Sou imensamente grata aos braços de sempre, com os quais jamais deixei de contar: meus amados amigos Anderson Nick, Bernardo Burlamaqui, Fabiano de Moraes, Fhylipe Moraes e Laryssa Brum; os meus orientandos e amigos Harlon e Vitória, pelo apoio e suporte.

Sou grata à minha companheira Elaine Barbosa, uma parceria que me valoriza a cada dia; ao projeto Incluir Direito FND, o lugar onde, pela primeira vez, fui chamada de professora.

Aos meus alunos, pela possibilidade de aquilombamento e por me ensinarem, todos os dias, que ser mestre é mais sobre aprender do que ensinar.

Obrigada a toda equipe da Conferência de Juristas Negros – COJUNE, um manifesto do qual tanto me orgulho.

A todo corpo social da Faculdade Nacional de Direito: dos servidores técnicos aos terceirizados, aos seguranças, aos amigos da cantina - que tornam a vida acadêmica possível e mais humana.

Sou grata ao meu filho Davi Farias Sanches, a maior motivação para tudo que faço na vida, o responsável por me fazer sonhar novamente. Ele, que todo mundo sabe que é a extensão do meu sorriso, minha força motriz.

Por fim, dedico este trabalho aos meus ancestrais: firmo meus pés na memória resistente de suas forças que me trouxeram até aqui. Este trabalho é, em si, um agradecimento a eles: uma costura de memórias, testemunho de resistência e oferta ao futuro.

NOTAS: SOBRE O TÍTULO

Este trabalho não começa aqui, nestas páginas. Ele começou muito antes - no dia 17 de dezembro de 1994, quando meu tio, José Luiz Guerra da Silva, o Zél, foi atropelado e morto. “Atropelar” deixou de ser apenas um verbo: tornou-se lembrança de um corpo lançado ao chão, ferida sem cicatrização. Atropelar é passar por cima, é não ver, não lembrar, não existir. Quem usa “linchamento” como verbo abafa as vozes negras que o nomearam com a própria carne.

O subtítulo - Quando o chicote me alcança, eu não consigo respirar - guarda ecos de outras cenas, de outros tempos, de outras mortes. Penso em Max Ângelo dos Santos, chicoteado com uma coleira de cachorro porque ousou ocupar a calçada. Penso em George Floyd, sufocado sob o peso de um joelho branco, repetindo ao mundo: I can't breathe. Penso em Moïse Kabagambe, morto a pauladas por cobrar o pagamento de seu trabalho. Penso, sobretudo, nos inúmeros nomes que não chegaram às manchetes.

Carrego esses corpos comigo. Eles são matéria-prima da linha que costura este texto: memórias pessoais e feridas coletivas. Aqui, escrevo como quem costura à mão - com paciência, dor e cuidado. Cada palavra é um nó contra o esquecimento; cada frase, uma tentativa de segurar o que poderia ter sido apagado.

*Este título é uma oração quebrada,
um manifesto que se recusa ao silêncio.*

*Escrever é respirar através das palavras,
um fôlego que vagueia no tempo.*

*É também costurar -
um reservatório vivo de memórias e lembranças,
passado e presente.*

NOTAS: TRANSITUS

Como muito *du boisiana*¹ que sou, elegi aquilo que, para mim, são meus próprios cânticos espirituais negros: duas músicas. Uma para o começo e outra para o fim. Explico assim, como um roteiro - porque, na verdade, tanto o começo quanto o fim são espirais: voltas que nos trazem ao mesmo ponto, em outro tempo, outra perspectiva. Bispo nos ensina que “o presente atua como interlocutor do passado e, consecutivamente, como locutor do futuro” (Santos, 2015)

Assim, para abrir este trabalho, escolhi *No Woman, No Cry*, de Bob Marley - mas não a música em si, e sim o teaser do filme *Wakanda Forever*². A primeira vez que vi aquele teaser, senti a profundidade da mensagem. É sobre como lidamos com a partida dos nossos, como ficamos e como continuamos.

Quando a Rainha Ramonda diz ser Rainha da nação mais poderosa do mundo e, ainda assim, toda a sua família se foi, ela representa África; sua família é a diáspora. E quando pergunta: “*E eu já não te dei tudo?*” - nós demos tanto e, ainda assim, parece não ser suficiente, como se fosse uma dívida impagável³.

É sobre uma mãe que perde seus filhos. Não chore, nossa Mãe África. Tudo vai ficar bem. Nos tiraram dos seus braços, nos tomaram à força.

Eles combinaram de nos matar, mas “a gente combinamos de não morrer⁴.”

Tudo vai ficar bem - florescemos em meio ao improvável, frutificamos resistência!
Somos a maior nação no mundo. Tudo vai ficar bem!

¹ W. E. B. Du Bois (1868–1963) — intelectual pioneiro, ativista dos direitos civis, sociólogo e historiador, cofundador da NAACP e primeiro homem negro a obter o Ph.D. em Harvard (1895) — foi uma grande liderança na luta por justiça racial nos EUA e no mundo. Du Bois é um dos meus autores favoritos, meu cânone teórico. Sua obra de 1903, *As almas do povo negro*, tem profunda importância na minha formação e no meu processo de autoconsciência negra. Eis o motivo de dizer que sou muito “du-boisiana”. Cada capítulo dessa obra começa com um cântico espiritual negro.

² Teaser do filme **Wakanda Forever** com **No Woman, No Cry**, disponível no YouTube como **Marvel Studios – Black Panther: Wakanda Forever | Official Teaser** (id qFWD0tBYbKw). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qFWD0tBYbKw>>. Acesso em: 19 ago. 2025.

³ Ao falar aqui em “dívida impagável”, faço referência direta à reflexão de Denise Ferreira da Silva em seu livro **A dívida impagável: uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo** (São Paulo: Oficina da Imagem e do Som, 2023)

⁴ Ao evocar aqui a força coletiva da sobrevivência, faço referência ao conto “A gente combinamos de não morrer”, penúltimo da coletânea *Olhos d’água*, de Conceição Evaristo (2014).

Todas as mães negras, árvores que lamentam por seus frutos caídos.

Minha pentavó Virgulina. Minha vó Laurides. Minha mãe. Não chore! Aqui, neste grandioso futuro, não esquecemos o passado. Tudo vai ficar bem!

PRÓLOGO: ESCOLHENDO AS LINHAS CERTAS

Fiquei me perguntando: é possível fazer uma dissertação ensaística?

Há, em certa medida, um conforto na crise do *muntu*⁵. Não há passado nem futuro - é como se, de uma só vez, ondas de pensamento viessem me aterrorizar e me confrontar com a realidade brutal da circunstância. Perturbam-me as ironias da vida. Como um *muntu* pode viver assombrado pelas memórias de uma história que, dia após dia, ao longo de séculos, continua a persegui-lo como se sua vida estivesse constantemente submetida à gestão da morte, aquilo que Mbembe chama de expressão máxima da soberania que “reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (Mbembe, 2017, p. 5) Como ser criativa se até o pensamento permanece enredado num sistema que aprisiona até o gesto de escrever? Penso se minha escrita é livre, ao mesmo tempo em que me pergunto se eu mesma sou.

Como traduzir meus pensamentos em escrita se vivo calculando cada ato, cada fala (*outsider*) do meu ser divergente dentro desse sistema que insisto habitar? Patricia Hill Collins (2000) chama isso de condição de “outsider within”, um lugar ambíguo que revela tanto a dor do deslocamento quanto a possibilidade de um ponto de vista singular. Como posso ter uma escuta autônoma? Como posso descrever o sentir sem que as barreiras - barras, paredes da prisão (acadêmica, social, política) - moldem a tradução desse pensamento? bell hooks (2019) lembra que a margem pode ser tanto imposição quanto escolha: “marginalidade que é imposta pelas estruturas opressivas e a marginalidade pela qual se opta como espaço de resistência”.

Como saber se este texto é de fato quem sou (*soul*)⁶? Se permaneceu fiel ou se se perdeu no caminho? Qual valor precisei mitigar para permanecer dentro? E se o “dentro” significar

⁵ *Muntu* é um termo das línguas bantu — grupo etnolinguístico localizado principalmente na África subsaariana. *Muntu* significa a pessoa humana, englobando vivos, mortos e ancestrais. O prefixo *mu-* designa pessoa, indivíduo; e *-ntu* refere-se ao ser, à existência, à essência. Assim, *muntu* é aquele que possui inteligência, um agente em interação com o mundo (Tempels, 1945; Kagame, 1956; Mbiti, 1969; Boulaga, 1977).

⁶ Sobre o uso de *soul*: emprego o termo para além de sua tradução como “alma” em inglês. Na tradição afro-estadunidense, *soul* se expandiu para significar identidade, resistência, criatividade e profundidade espiritual. Tomo-o, assim, como categoria cultural, estética e política da diáspora negra, sinônimo de orgulho. Mais do que “alma”, *soul* é interioridade e coletividade; é alma vívida mesmo diante da morte, expressão radical da experiência negra. Nossa musicalidade, nossa arte e nossa corporeidade são expressões profundas desse *sou-negro* — esse *soul* que, de modo singular, enfrenta a opressão e a violência e, num gesto de resistência vital, insiste em viver: luta pela sobrevivência e, mesmo em meio à dor, não cede em sua autoafirmação de humanidade.

estar fora de mim? Essa é, ainda, minha narrativa? Foi mesmo construída por mim? Pode a escrita acadêmica captar o sentir? E como escrever sem sentir?

Escrever é expor-se ao risco de não mais se reconhecer no que está escrito, mas, ao mesmo tempo, é o único meio de dar-se consistência. Desde que li Fanon, compreendi que habito o lugar do não-ser - aquele espaço de negação e desumanização que ele tão bem descreve em *Pele negra, máscaras brancas*. Um lugar que não se escolhe, mas onde a história e a violência racial nos lançam: “o negro não é um homem” (FANON, 2008), sentencia Fanon, para mostrar como a colonização nega humanidade ao corpo negro.

Para além da dupla consciência de Du Bois, que define a peculiar sensação de uma consciência bipartida - “*essa experiência de sempre enxergar a si mesmo pelos olhos dos outros, de medir a própria alma pela régua de um mundo que se diverte ao encará-la com desprezo e pena*” (Du Bois, 2021) -, vivo sob aquilo que chamo de *dupla condição*. O *mntu* é, para mim, “um lugar de ser”, em contraponto ao lugar do “não-ser” descrito por Fanon. Não posso me afastar dessa condição de não-ser, pois ela segue sendo a marca histórica que me é imposta: uma ferida aberta de difícil cicatrização, uma cicatriz que cresce para além dos limites da própria ferida. Se o não-ser significa a apartação da humanidade, o *mntu* é o ser humano em condição afrodescendente: ser negro só é ser realmente enquanto *mntu*. O ser contracolonial em oposição ao ser-não da colonização.

Se pra sociedade, negros são definidos como não-ser, uma máxima da qual não poderia fugir, coube a mim, então, questionar o lugar onde eu poderia ser. Eis aí o meu espelho quebrado. Reivindico o *mntu* como lugar da condição de ser; escolho ser porque precisava ser de alguma forma além do não-ser, completa e humana - se não para a sociedade, para mim mesma. Assumo o *mntu* como práxis de libertação da colonização. O *mntu* resiste à dessubjetivação, porque nele a alma não é objeto, mas força.

Reclamo Boulaga em contraponto a Fanon: o *mntu* é ilha - um lar seguro em meio ao mar tempestuoso do não-ser. Vivemos essa dupla condição tal qual a relação de mar e ilha: a ilha está cercada pelo mar, mas o mar também é contornado pela ilha. É um movimento de sujeição e de resistência.

Enquanto o não-ser é ausência, o *mntu* é presença: ser que se pensa e se inventa, mesmo sob constrangimento. Enquanto o não-ser marca a condição histórica de desumanização imposta ao negro, o *mntu* é a palavra que reivindica a existência como ser negro. É a liberdade

de dizer-se de outro modo, de traduzir-se segundo suas próprias necessidades. Se o não-ser fanoniano nomeia a ferida, o *mntu* nomeia a possibilidade de cura, a potência. Entre a ausência e a reivindicação, entre o vazio e o existir, encontro nesse conceito o espaço para dizer: eu sou.

E ainda: se o *mntu* me dá o lugar de ser, o *soul* me dá o lugar do sentir. Escrever, nesse gesto, é exercício de unir ser e alma - corpo e espírito - em escrivência.

Sobre a alma, Cornel West costuma usar dois termos: *soulfulness* e *soulcraft*. Para o autor, *Soulfulness* não é apenas “ter alma” no sentido abstrato, mas viver a partir da profundidade da alma negra, com intensidade, a ternura, a dor e a beleza da vida negra. Já *soulcraft* (o “artesanato da alma”) significa criar ferramentas com os recursos das próprias mãos. Em meio às investidas do mar do não-ser, seguimos construindo formas de existir que afirmam a humanidade negra diante da desumanização. Uma ilha inóspita que resiste, artesãos da justiça em meio à opressão.

Ao longo desta dissertação, o *mntu* não é somente uma categoria filosófica, mas também uma morada: o lugar de onde escrevo e o lugar que reivindico para o meu ser pensante. É voz e é teoria. Assim, este trabalho implica quem o anuncia; é um gesto de *soulfulness*: uma escrita que não abre mão da alma, que insiste em sentir e pensar junto. Em concordância com Boulaga, “um discurso como este envolve o orador e, até certo ponto, serve-lhe ao mesmo tempo de alegoria e de álibi” (Boulaga, 1977, p. 117). Uma escrita que, mesmo sob o assombro do não-ser, afirma: eu sou.

INTRODUÇÃO

“Eu sou a relíquia de uma experiência que a maioria preferiu não lembrar, como se a pura vontade de esquecer pudesse resolver ou decidir a questão da história. Eu sou a lembrança de doze milhões que cruzaram o Atlântico e de que o passado ainda não acabou. Eu sou a prole dos cativos. Eu sou o vestígio dos mortos.”

- Saidiya Hartman

Este trabalho é, ao mesmo tempo, *disputa e rejeição*. Rejeito o uso indiscriminado do conceito de linchamento, sua exportação irrefletida para o campo virtual e os usos metafóricos/analógicos que transformam a dor negra em figura de linguagem inofensiva⁷. Aqui, linchamento nomeia violência física, pública, exemplar e coletiva, dirigida pela marcação racial, em *articulação interseccional* com outros eixos de subordinação (gênero, classe, território, deficiência, sexualidade), *sem que isso dilua seu núcleo racial*. Outras cenas - cancelamento, difamação - pertencem a outra família de fenômenos (Wells-Barnett, 1892; 1895; Ore, 2019). Defendo que, no Brasil contemporâneo, o linchamento é tecnologia de punição pública, corporal e pedagógica, racialmente dirigida, operada tanto por mãos privadas quanto por mão estatal.

A banalização do termo - notadamente em expressões como “linchamento virtual” - desloca sua materialidade, apaga sua historicidade racial e reconfigura o sofrimento negro em metáfora, ferindo memória e dignidade coletivas, contribuindo para silenciamentos e relaxando compromissos com a verdade histórica. Em termos jurídicos, esta dissertação é a minha petição de reintegração de posse: reivindico para o povo negro a posse semântica de uma palavra carregada de memória e marcada por violência; reassumo seu sentido contra a diluição que a neutraliza.

Sustento que a naturalização do linchamento depende de uma permissibilidade social que desloca o limiar do intolerável quando o corpo-alvo é negro. Ao disputar o conceito,

⁷ Sobre o uso europeu de “escravidão” como metáfora política durante o auge do tráfico atlântico, ver: BUCK-MORSS, Susan. *Hegel, Haiti e a História Universal*. A autora evidencia a ironia histórica de transformar a escravização real de pessoas negras em figura retórica.

reponho critérios mínimos para nomeá-lo: dimensão material e pública do ato, ação coletiva e motivação/endereçamento racial.

A escrevivência, de Conceição Evaristo, é o método pelo qual escolho construir este trabalho. Partilhando vivências e experiências enquanto mulher negra, parto do sensível como ferramenta inaugural do pensamento negro - um contracampo às epistemologias hegemônicas que esperam distanciamento e neutralidade.

Quando puxo o fio da escrevivência, desmancho o ponto apertado da neutralidade e costuro, no avesso, aquilo que a ciência aprende a chamar de excesso. Gosto de pensá-la como o fio condutor do pensamento negro e, ao mesmo tempo, como a costureira com o dom de dominar a máquina em tempo de escassez: com retalhos, inventa forma; com sobras, cria acabamento. Uma operação metodológica que recusa a cisão entre afeto e saber.

Quando eu era pequena, quem assinava meus conjuntinhos era a Iracy, costureira e amiga da minha mãe. Minha mãe comprava os tecidos e me levava até lá; eu dizia o que queria, ela escutava - e fazia melhor. Depois, na rua, vinham as perguntas: “foi a Iracy?”. E eu me perguntava: como sabiam que era da Iracy?! Não falo de etiqueta, que qualquer um pode colar; falo de uma personalidade própria - um eu que caminha com o outro, tornando-se um nós. Assumo a jurisvivência (Carvalho): uma contrajurisdição que reorganiza a imaginação jurídica que insiste em nos capturar como objeto e nos reinscreve como sujeitos pensantes no sistema de justiça. Este trabalho é, portanto, um exercício de escrevivência jurídica comprometido em tensionar léxicos, arquivos e provas para que o Direito aprenda a sentir - porque, como lembra Conceição Evaristo, “a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos”.

Parafraseando Muniz Sodré ao ecoar Fabien Eboussi Boulaga, nem sempre é sobre entender primeiro: para nós, é sobre sentir - e pensar desde esse sentir. Assim: (i) mobilizo o pensamento negro para interpelar o cânone, identificando concordâncias e fricções; (ii) recuso a pretensão de universalidade das epistemologias hegemônicas como forma única e válida de conhecimento; (iii) ponho a experiência vivida no centro - um saber que se constrói no corpo e na relação com o mundo - fazendo da escrita um exercício de ressignificação. Com Boulaga, assumo o texto como teoria e como álbi: deixo que a minha escrita me sirva de alegoria e de defesa diante das violências do arquivo.

Para Érico Andrade (2023), o racismo retira de nós o direito de construir uma autoimagem legítima e nos constrange a narrar a experiência singular em resposta ao que a branquitude impõe. Este trabalho disputa esse lugar de fala e de forma: produzir uma narrativa própria sobre o linchamento. Aimé Césaire lembra que é preciso coragem de dizer - enfrentar a redução histórica das nossas narrativas e denunciar quando uma perspectiva particular se impõe como universal.

Chamo de permissibilidade social o arranjo normativo-afetivo que naturaliza a violência contra pessoas negras e produz uma coletividade em ação por omissão: vê-se, sabe-se, mas não se interrompe. Assumo essa categoria como proposição da dissertação e a decomponto em três componentes acoplados: (i) omissão espetacular, quando pessoas, mídia e instituições testemunham e não atuam - ou atuam tarde - convertendo o horror em rotina administrável; (ii) seletividade racial da indignação, que decide quem é sujeito de dor e reparação, acionando prontidão para corpos brancos e tolerância para corpos negros; e (iii) autorização tácita, consenso difuso que legitima a continuidade do dano na linguagem que desclassifica o ocorrido, na baixa nomeação do racismo e na atenção pública efêmera. Essa chave nasce da minha escrevivência e da constatação fanoniana de que “aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica”; é com ela que leio os capítulos e os casos (Floyd, Max, Moïse), para recuperar a materialidade do linchamento como tecnologia público-punitiva, racialmente dirigida, recusando seu rebaixamento a metáfora inofensiva.

A categoria é *propositiva* (não apenas descritiva): pretende iluminar os mecanismos que permitem o linchamento enquanto método físico e racializado, e sustenta o argumento central da tese - que “linchamento” não é metáfora para conflito discursivo, mas nome de uma tecnologia de morte cuja aceitabilidade pública é produzida por linguagem, afeto e instituição.

Este trabalho não é sobre responder todas as perguntas; é sobre explicar desde a minha posição, um convite a amplificação do debate. Em alegoria simples: não busco provar a existência de Deus para todos; busco dizer quem é Deus para mim.

A partir desse lugar, enuncio a pergunta que orienta a pesquisa: como a categoria “linchamento” foi importada e ressignificada no Brasil (1835–2024) - da “Lei/Código de Lynch” ao uso jurídico-midiático contemporâneo - e com que efeitos de apagamento racial? Sustento, como ponto de partida, que “linchamento” opera, no Brasil, como significante racial importado dos EUA, atuando como dispositivo de racialidade e como tecnologia de punição

pública, corporal e pedagógica, racialmente dirigida, operada tanto por mãos privadas quanto por mão estatal; articulando-se interseccionalmente sobre grupos e minorias subordinadas; funcionando como um não-evento penal diluído pelo uso metafórico sendo abarcado pela permissibilidade social que apaga o fenômeno tanto na esfera social quanto nos autos. O objetivo geral é reconstruir a genealogia do termo e demonstrar seus efeitos de desracialização/tecnificação no presente. Para alcançá-lo, persigo quatro objetivos específicos: mapear a circulação de “Lei/Código de Lynch” (1835–1887); observar a presença/ausência de “linchamento” no TJRJ (2000–2024) e qualificar metáforas desumanizantes; contrastar esfera pública × autos no caso Moïse; e consolidar permissibilidade social como categoria analítica (omissão; seletividade; autorização).

METODOLOGIA

“Eu pensava que nós seguíamos caminhos já feitos, mas parece que não os há. O nosso ir faz o caminho.” - C.S. Lewis

“...Se afastarem demais das percepções amplamente difundidas [...] correm o risco de serem desacreditadas.” - Patricia Hill Collins

Ao escolher os caminhos metodológicos desta pesquisa, encontrei meu maior desafio.

A proposta inicial era analisar como o fenômeno do linchamento aparecia nos tribunais, delimitando o recorte espacial no estado do Rio de Janeiro e o temporal entre 2000 e 2024. No entanto, no desenrolar da análise dos processos criminais e cíveis, percebi que, para o debate no qual desejava me debruçar, esse campo não seria suficiente - ou talvez eu simplesmente não estivesse enxergando possibilidades. O fato é que, no que encontrei, não havia entusiasmo.

Professores repetem, quase como um mantra, um jargão acadêmico: não se deve iniciar uma pesquisa com certezas e “o campo deve traçar o caminho da pesquisa”. Essa recomendação soava distante da minha experiência. A ausência de conexão com o material inicial me deixava insatisfeita, e a preocupação crescia. Considerar que eu teria que me encaixar em moldes metodológicos hegemônicos - sobretudo no Direito - foi paralisante.

Voltando ao começo, àquilo que me trouxe até este tema, considere as redes sociais como campo fértil de análise. No contexto contemporâneo, a rede X/Twitter é uma verdadeira odisseia: inserir a palavra “linchamento” na busca da plataforma revelava diariamente um grande número de publicações, tanto em usos metafóricos quanto em referência a casos concretos. Cogitei articular processos judiciais e redes sociais, mas essa escolha levou a um impasse: de um lado, processos excessivamente técnicos, que destoavam do tom da minha escrita e soavam como um parêntese inoportuno, quase um trabalho paralelo; de outro, um volume avassalador de postagens, sem critérios claros de seleção.

Demorei a entender que o problema não era apenas o que acabei de relatar. Foi nesse contexto que percebi: seguir estritamente uma metodologia nos moldes hegemônicos do Direito ou das Ciências Sociais não me daria a licença que eu precisava. Como afirma Patricia Hill Collins (2019), a academia valida o conhecimento a partir de parâmetros que refletem o interesse e a visão da branquitude⁸, frequentemente marginalizando saberes que não se ajustam a esse padrão. Harris (1993) conceitua a branquitude como interesse de propriedade, análogo ao “feixe de direitos” da propriedade privada (excluir, usar/fruir, transferir, manter expectativas), mostrando como a lei historicamente protegeu tais vantagens. No Brasil, ainda que “branco” não conste em cartório como bem, o ser lido como branco opera como salvo-conduto: eleva o limiar do intolerável quando o alvo é negro e o abaixa quando o sujeito é identificado com a norma.

Mas será que eu tenho essa licença?

O mundo é um quadro desenhado e pintado por brancos. Essa é a referência zero. Não posso desenhar e pintar um quadro novo sem explicar os motivos de não seguir as aparências, contornos e cores da referência zero. Não é simples - nem fácil - para nós, negros, viver com a responsabilidade de contrapor essa visão, afinal, ela moldou o modo como todos interpretamos o mundo.

Quando assumimos nossas vozes e confrontamos as injustiças, nos deparamos com o quadro-paradigma. Divergir dele é saber que será preciso lidar com as críticas de quem define

⁸ Entendo *branquitude* como um lugar estrutural de vantagens e privilégios raciais, sustentado por práticas e identidades culturais (não fixas) nas quais a brancura é instituída como valor simbólico e material; dessa posição, a brancura opera nas e pelas relações de poder, produzindo violências sociais e epistemológicas persistentes (Conceição). Em consonância com Cida Bento, compreendo ainda que a branquitude se reproduz por meio de um “pacto” — frequentemente tácito e narcísico — de proteção de privilégios, de silenciamento e de manutenção de hierarquias raciais nas instituições públicas e privadas; faces locais do mesmo mecanismo de proteção de privilégios.

o que “conta” como verdade. Talvez seja natural, para pesquisadores, viver altos e baixos no processo de pesquisa; eu, no entanto, fiquei travada por um longo tempo. Para tentar sair dessa situação, recolhi-me ao ninho: mergulhei no silêncio das leituras, busquei o abraço das intelectuais negras.

Escolho Patricia Hill Collins para traduzir minhas aflições. Ela reforça o que já sabemos: a academia tem seus processos de atribuição de credibilidade específicos e uma validação de conhecimento que reflete o interesse da branquitude. Sendo este o grupo dominante, Collins aponta dois critérios usados para suprimir o pensamento feminista negro:

Em primeiro lugar, as reivindicações de conhecimento são avaliadas por um grupo de especialistas que passou por uma série de experiências sedimentadas as quais refletem o lugar de seus grupos nas opressões interseccionais. Ninguém que se dedica à produção acadêmica passa ao largo de ideias culturais e de sua localização nas opressões interseccionais de raça, gênero, classe, sexualidade e nação. (COLLINS, 2019, p. 405)

O segundo critério, segundo Collins:

Cada comunidade de especialistas é responsável por sua credibilidade, definida pela população na qual ela se situa e da qual advêm seus conhecimentos básicos, que são tomados como certos. (Collins, 2019, p. 405)

E falando desse lugar que me cabe - ou que ousou me fazer caber - no Direito, pouco aberto a perspectivas não eurocêtricas, percebo que essas comunidades tendem a rejeitar trabalhos que desafiem seus paradigmas. Questionar percepções, como verão mais adiante, quando relato o que motivou a escolha deste tema, é ser colocada nesse lugar de anomalia: um percurso, por vezes, solitário e que nos expõe quase como outdoors na praça de pedágio da Ponte Rio-Niterói - visíveis a todo tipo de olhar racializado. Olhares que operam o racismo ou que, cúmplices, se mantêm inertes diante dele.

Parafraseando Collins: em um campo que valida o que já toma por certo, minha intervenção na conferência destoou. Naquele espaço temático, meu enunciado deslocou evidências; minha voz saiu do script. Ao falar, bati na parede do silêncio erguida por certezas que não me incluíam.

Meu trabalho deixaria de ser científico por não seguir um percurso metodológico específico? Essa inquietação me atravessou. Enfrentei o que Collins chama de rejeição das

próprias reivindicações de conhecimento. Nesse aspecto, ela lembra que mulheres negras são vistas, muitas vezes, como “testemunhas não confiáveis de suas próprias experiências” (Collins, 2019).

As comunidades que controlam o “contexto interpretativo” exigem que novas alegações se ajustem ao que já tomam por verdadeiro - inclusive quanto aos métodos tidos como válidos. A legitimação de saberes negros é, assim, frequentemente condicionada a padrões positivistas de adequação metodológica - pretensão de neutralidade, generalizações objetivas e distanciamento entre pesquisador/a e objeto - que tendem a apagar valores, interesses e emoções situadas (Collins, 2019).

Para Collins, a lógica dominante estabelece que o/a pesquisador/a seja visto como sujeito dotado de plena subjetividade, enquanto o objeto é reificado. Esse modelo empurra vozes negras a um ideal de neutralidade que desautoriza a experiência, exigindo ainda suposto afastamento emocional. No meu caso, essa exigência seria impossível - e reconhecê-la é parte da honestidade metodológica deste trabalho.

Recuso essas exigências. Recusei seguir por um caminho de escrita que não refletisse quem sou.

A construção do campo

Foi então que, numa conversa com um colega historiador da minha cidade natal, Rio Bonito, ele mencionou ter visto em jornais um caso de linchamento ocorrido ali no século XVIII ou XIX. Essa informação ficou reverberando. Já nos 45 minutos do segundo tempo - e, para ser franca, na prorrogação - percebi que talvez fizesse sentido buscar os rastros iniciais do linchamento no Brasil.

A partir dessa decisão, elegi, tardiamente, como campo de pesquisa, a Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, concentrando-me em periódicos brasileiros. Comecei pela grafia contemporânea “linchamento”, sem qualquer retorno inicial. Mas, por um erro providencial, no dia seguinte fiz a busca na aba do Acervo Digital e encontrei um único arquivo: o periódico O Tiro, de 1896. Logo na segunda página, a grafia “Lynchamento” saltou aos meus olhos.

Foi nesse momento que recuperei o ânimo. A grafia “Lynchamento” se revelou um caminho, e com ela vieram novas reflexões. Segui pesquisando “Lynch” e “lynchamento” no Acervo Digital, sem outros resultados. Retornei à Hemeroteca e, dessa vez, encontrei um volume significativo de registros. Logo percebi que a expressão “lei de lynch” revelava um universo inteiro: o universo do linchamento no Brasil. Ampliei as buscas para termos como: lynchamento, lynchadores, morticínios, “justiça com as próprias mãos”, “crimes horrendos”, “barbárie” e “código de lynch”.

Essa investigação foi tão envolvente que, por vezes, eu me via lendo por horas, até perder de vista o termo “linchamento”, absorvida por discussões sobre a abolição ou debates políticos nas colunas das câmaras. Os atravessamentos eram inevitáveis para quem pesquisa relações étnico-raciais.

Posso afirmar, sem sombra de dúvida, que essa estrada salvou - se não este trabalho - a mim mesma.

Em Collins, encontro os critérios epistêmicos que guiam este trabalho para dizer que aqui, há a rearticulação do ponto de vista de uma mulher negra que não se afasta do seu material experiencial, base de uma história particular que recai sobre a coletividade marcada pelas mesmas deformidades sociais da cor. Vivências compartilhadas que expõem e fundamentam uma sabedoria, uma epistemologia - aquilo que ela nomeia de epistemologia feminista negra.

Assim, neste trabalho, percorri meu caminho de forma própria, fiel ao modo como meu pensamento se organiza: abrindo parênteses, perambulando por imbricamentos. E não seria isso também metodologia? Contar meu processo de chegada e partida faz parte do método.

Longe de significar ausência de método, este percurso expressa uma escolha consciente por uma metodologia posicionada, comprometida com meu modo de pensar e com a centralidade das minhas vivências no fazer acadêmico. Collins identifica critérios epistêmicos próprios do feminismo negro - experiência vivida como critério de sentido, diálogo, ética do cuidado e responsabilidade pessoal - que orientam a escolha de métodos como memória, autobiografia, história oral, etnografia e análise documental. Esses critérios são dimensões de uma epistemologia, e não apenas “técnicas”, ainda que gerem desdobramentos metodológicos.

Em diálogo com Thula Pires e Caroline Lyrio, assumo o que elas nomeiam de epistemologia colorida: não um “jeito” de aplicar técnicas, mas um giro epistêmico que confronta as matrizes brancas hegemônicas e recentraliza a raça como operador de análise

jurídica e institucional, na chave da Teoria Crítica da Raça (TCR). Esse giro afina método e posição: quem fala, de onde fala e para quem fala passa a integrar o próprio critério de validade do conhecimento.

Assim, entendo metodologia como o conjunto de princípios que guiam a pesquisa - neste caso, a escrevivência - e métodos como as técnicas concretas empregadas: análise de processos, exame da imprensa, pesquisa em arquivos, entrevistas e leitura comparativa teórico-empírica.

Assumir um método próprio significou recusar a pretensão de neutralidade e o distanciamento entre pesquisadora e objeto. A escrevivência, conceito formulado por Conceição Evaristo, tornou-se o eixo estruturante desta pesquisa: um rigor que não se mede pela obediência a protocolos hegemônicos, mas pela capacidade de articular experiência vivida, reflexão crítica e construção teórica.

O “campo” não é apenas espaço externo de coleta de dados: é também o corpo que escreve, as memórias que atravessam, as referências que formam, os afetos e dores que movem a análise. A pesquisa foi se delineando entre arquivo e autobiografia, História e história pessoal.

E, pensando na melhor forma de explicar esse tópico - pra mim tão sensível - confesso que não sabia como fazê-lo. E, como quem para não segue, esse trabalho foi sendo construído num indo-construindo. Afinal, para quem escreve, método e vida são inseparáveis. É dessa inseparabilidade que emerge a força analítica e política deste texto: o ponto de vista de uma mulher negra.

Procedimentos

Para operacionalizar essa abordagem metodológica, iniciei com a análise de processos no Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro (TJRJ), referentes aos anos de 2000 a 2024, selecionados a partir dos termos de busca “linchamento” e “justiçamento”. No decorrer da pesquisa, refinei o recorte para 67 acórdãos processuais criminais proferidos entre 2000 e 2024, utilizando exclusivamente o termo “linchamento”.

Além disso, examinei publicações na rede social X/Twitter, com atenção especial aos conteúdos relacionados ao caso Moïse Kabagambe, buscando: “Linchamento de Moïse”, “Moïse” e “Moïse Kabagambe”. Na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, concentrei-me

em periódicos brasileiros dos séculos XIX e XX, a partir das grafias “linchamento”, “lynchamento” e expressões correlatas.

Esses materiais foram analisados à luz da escrevivência e da epistemologia feminista negra, sem distanciamento e carregados dos meus atravessamentos. Assim, articulei fontes históricas, processuais e digitais para compreender as disputas de sentido em torno do termo “linchamento”. Escolhi não amontoá-las, mas fazê-las circular de modo fluido ao longo dos capítulos 2 e 3 - como quem ajusta o figurino ao compasso da música que vai dançar, calibrando a pesquisa conforme o movimento das fontes.

1. COLOCANDO A LINHA NA AGULHA

*“Você pode
você pode tudo
adentrar todos os poros do mundo
algo como uma pequena folha
viajar a longa noite
velejar naquele rio dos coqueiros
e sentir o cheiro do chão
tudo pode ser visitado
sem que você
abandone seu próprio barco”
(São Bernardo, 2017)*

Mulheres negras estão sempre fazendo algo para prover sua própria casa. Muitas foram as vezes que precisei ajudar minha mãe, já com a vista cansada, a colocar a linha na agulha, seja para costurar à mão ou na máquina.

Observando as diferentes costuras, certa vez, intrigada com muitas questões acadêmicas, refleti sobre minha compreensão de como funciona meu processo de entendimento e minha escrita, constatei que meu processo de escrita precisa olhar pros meus pra se fazer necessário, para nascer ou pra surgir.

Assim, começo pela agulha, pelo que engatilha minha escrita e pela fagulha que acende meu pensamento. Ao ajudar minha mãe a colocar a linha na agulha, com esse simples ato, refleti que o fio condutor do pensamento negro (o meu) é diferente, ele já se inicia numa memória ativa e afetiva, parte de uma ação carregada de significado, embora possa parecer comum, também é particular e pessoal. Minha escrita é carregada de significados gerais e particulares, embora milhares de mulheres costurem pelo mundo, a memória a que me remeto é de minha mãe. Uma ação comum, igual em qualquer lugar, também é única e particular para mim.

O que quero dizer com isso? O ato de pegar uma linha e uma agulha para costurar algo, certamente pode ser uma imagem que todos tenhamos em alguma medida. Essa poderia ser a história de uma mulher, uma linha, uma agulha e sua costura. Assim, eu poderia falar em

terceira pessoa e seria compreendida. Mas prefiro contar esta história começando com a minha mãe, com sua agulha, sua linha me pedindo: “Juu coloca a linha na agulha aqui pra mim...”, minha mãe não sabe que estou em crise com a escrita, desconhece a minha confusão de pensamentos, minha frustração com a vida acadêmica. Mas ao observa-la fazendo capas para almofadas, percebi que o fio condutor dessa história parte de uma particularidade, aceito que posso falar de universalidades a partir das minhas próprias experiências, posso escrever as experiências humanas refletindo a profundidade da vivência negra em que compartilho, eis então um único caminho possível: escrevivência.

É tempo de assumir que reflexões abrangentes partem de algum lugar, um lugar que não é impessoal. Esse trabalho assume que conta a história partindo de um fio condutor que tem nome e sobrenome, não é sobre qualquer ou todas linhas e agulhas ou todas costureiras, é sobre a linha e a agulha de mulheres negras e de como o observar da costura de minha mãe organizou meu modo de pensar e alinhou o que virá nas páginas seguintes. E o que se segue é uma escrita negra e que não se pretende ser neutra ou distante, mas uma voz, a minha voz.

Ainda que sempre tenha sido racialmente consciente, preservando na oralidade a liberdade de um pensamento negro, me mantive presa a uma escrita moldada e formatada que não era capaz de contemplar a sinceridade dessa voz, em vários momentos dentro da academia precisei forçar o rompimento dessa formatação.

É preciso entender algumas questões e para isso considero interessante voltar à costura. Certa vez, meu filho de 11 anos precisava que a vovó fizesse bainhas em suas calças de uniformes da escola. Era uma emergência, a vovó opta por fazer a bainha da calça com ponto de traçado, um ponto feito a mão. A bainha da calça de ponto traçado tá feita, serve muito bem, no dia seguinte ele vai à escola e ela não se solta, segue firme por vários dias. Mas com o tempo, muitas lavagens, ela vai se desfazendo e aí do nada, em um dia qualquer ela cede, a calça está maior e arrastando no chão, o tecido poderia rasgar e o prejuízo seria muito maior, afinal, perderíamos uma calça. Minha mãe resolve o problema fazendo uma bainha bem reforçada na máquina de costura, desta vez eu fui chamada para colocar a linha na agulha da máquina e eu não conseguia parar de observar os detalhes da costura daquela calça. A bainha estava feita e era uma costura firme, um traçado multiplo, a linha parecia ir e voltar em muitas direções, para cima e para baixo. Embora soubesse que vinha de uma linha apenas, não conseguia parar de pensar que eram várias, não conseguia identificar onde começava ou onde terminara. Foi então que compreendi com clareza o significado de imbricamento que tantas intelectuais negras mobilizam para se fazerem compreendidas.

Volto para a escrita refletindo que o tecido acadêmico que viveu muito tempo com uma bainha de um ponto de traçado único, está arrastando no chão e está correndo o risco de se rasgar. Não podemos mais falar de só um percurso, não há caminho único ou história única. É preciso uma costura firme que a linha vá e volte, um ponto que sobe e desce, uma linha única (o curso da história) mas que se faz múltipla.

Não se pode deixar de ouvir as vozes outrora silenciadas, não se pode tirar o eu do processo de escrita, se dizendo nós. Na academia, essa pretensa voz neutra persiste em colocar uma ideia/pensamento como geral/coletivo. Mas há um eu por trás dessa voz uníssona. Portanto, quando escrevemos e assumimos a voz de terceira pessoa, levamos ou atribuímos àquele pensamento um tom coletivo. O que não é verdade, já que dentro dessa terceira pessoa existe um “eu” (o autor ou autora), com a falsa pretensão de encampar um nós, fingindo ser neutro. Se somos tão plurais, como podemos falar de um lugar de homogeneidade? Sustentar essa imparcialidade serve apenas ao grupo social que permanece acomodado em seu lugar de privilégio. A escrita neutra esconde e invisibiliza o indivíduo por trás do texto, uma escrita que mais parece com o ponto de traçado único, deixando visível o curso linear da linha, que apesar de se justificar num “nós”, é normalmente esvaziado do “eu” das minorias”.

Enquanto negra e mulher, sétima geração de uma pessoa escravizada, vivenciando a condição de um grupo tão subalternizado, respeitosamente reafirmo que ao longo deste trabalho escolhi deixar o “eu” sobressair, mantendo esse movimento de uma costura de traçado múltiplo com seus imbricamentos, que embora parta de um único fio, poderá ir e vir entre entrelaçamentos, para que no fim pareça uma costura de nós, de muitas linhas, mas que na verdade parte de um único fio que sou “eu”. E quem disse que esse eu também não é um nós?

A cosmovisão negra em geral está alicerçada na coletividade. Para o sociólogo beninense Honorat Aguessy: “há, pois, entre o indivíduo e o grupo, mil laços entre-tecidos que permanecem indestrutíveis. É assim pelo menos que se vive a relação indivíduo-sociedade em África.” (Aguessy, 1981, p. 106). Me remeto também a Fanon (1952) quando em exercício da medicina, observando os sintomas físicos e mentais de africanos doentes, diagnosticou a síndrome do norte-africano. Presumo que toda pessoa negra racialmente consciente, certamente carrega consigo todo o fardo coletivo do passado, presente e do futuro de seus pares, bem como o diagnóstico de todo preconceito racial, toda violência e toda desigualdade recaídas sobre aqueles com quem compartilho o mesmo padecimento, originadas numa questão de cor. Somos atravessados pelas vivências dos nossos.

E correndo por fora dos limites estabelecidos, enfrentando o não lugar da questão racial dentro da academia - onde intelectuais negros, sobretudo no direito, são considerados ilegíveis - escolhi adotar uma costura de traçado múltiplo, onde pensamentos fluem por muitas direções entre passado e presente, entre desistir e resistir. Essa é, com certeza, uma escrita pela qual precisei insistir em continuar.

Esse “eu” sujeito não dissociativo do texto, precisou lidar com o sentir, com a dor, com a sensação de pertencimento. Assim, esse trabalho fala sobre esses atravessamentos. Três deles formam o título e protagonizam os motivos pelos quais o significado de linchamento me pareceu algo importante a se refletir: José Luiz Guerra da Silva (meu tio) morto por atropelamento após uma confusão generalizada num bar no ano de 1994; o estadunidense George Floyd, filmado para o mundo em uma abordagem policial, implorando ao policial que pressionava os joelhos em seu pescoço dizendo: eu não consigo respirar; Max Angelo, entregador do Ifood, chicoteado com uma coleira de cachorro por uma mulher que se incomodou com a presença dos entregadores parados numa calçada do bairro de São Conrado no Rio de Janeiro.

1.1. GEORGE FLOYD - TEMPOS DE SUFOCAMENTO

Era 2020. Tempos pandêmicos: estávamos em casa, vigilantes, atravessados pela epidemia de Covid-19, o vírus que causava síndrome respiratória aguda. Vivíamos o sufocamento duplo: o clínico dos pulmões e o simbólico das quarentenas. Não prevíamos que um vídeo nos devolveria, vinte e sete vezes, a iminência de sufocar.⁹

Em 25 de maio de 2020, em Minneapolis (EUA), George Perry Floyd Jr., homem negro, foi imobilizado por um policial branco que manteve o joelho sobre o seu pescoço por nove minutos e vinte e nove segundos, enquanto ele implorava por ar e por sua vida. A cena filmada tornou-se planetária. Para muita gente, tratou-se de “abordagem policial que saiu do controle”;

⁹ Duração e contagem de súplicas. Registros oficiais indicam que o joelho permaneceu por 9min29s; as transcrições de bodycam mostram Floyd dizendo “I can’t breathe” mais de 20 vezes. (UNITED STATES, 2022; THE GUARDIAN, 2020; VICE, 2020).

para mim - e para tantos -, foi o que o século XXI fez do velho rito: um linchamento por asfixia, administrado por um agente do Estado (UNITED STATES, 2022)¹⁰.

Quando vi o vídeo pela primeira vez, não consegui assistir direto. Pausei. Respirei. Recomecei. O tempo do vídeo era nove minutos e vinte e nove segundos; o meu tempo veio aos solavancos.

Essa morte midiática, em via pública e à luz do dia, diante de muitas testemunhas, condensa aquilo que chamo, e detalho mais adiante - de “permissibilidade social”: uma autorização difusa que naturaliza o sofrimento negro e alarga a tolerância ao intolerável quando o alvo é um corpo racializado.

Não foi “apenas” um joelho branco sobre um pescoço negro. Foi também a inação dos que estavam investidos do mesmo poder de polícia, que nada fizeram para cessar a violência. Foi o olhar público, ora paralisado, ora cínico, ora cansado, a registrar uma morte lenta - como se o ato não exigisse interrupção e socorro imediato, como se o desenlace fosse “compreensível” para certos corpos. A omissão não é neutra: é manifestação ativa da branquidade quando decide não se escandalizar (e, ao não agir, autoriza). Chamo de “permissão da branquidade” esse acordo tácito que, em presença de um corpo negro, desloca o intolerável para o aceitável, o insuportável para o suportável, o “crime” para a “ocorrência”.

A gravação coletiva não impediu o desfecho; converteu-o em testemunho e, por contraste, em acusação. O fato de o gesto ocorrer à luz do dia, diante de vozes que suplicavam - “ele não está reagindo”, “deixem-no respirar” - reativa uma gramática antiga, cujo léxico é a demonstração pública do poder (e do poder de matar). É a cena do “exemplo”.

Em Floyd, o espetáculo não se deu só para a multidão nas calçadas; foi desenhado para a plateia em rede, reproduzido sem cessar em celulares e telejornais, transformando o último fôlego em *looping*. A espetacularização, aqui, não é mera circulação de imagens: é o prolongamento do castigo no campo simbólico, a repetição do sufocamento como narrativa, lembrando o lugar social ao qual insistem em empurrar o nosso corpo. No lugar da “multidão” clássica descrita pela literatura sociológica do linchamento, vê-se um concurso de agentes do

¹⁰ U.S. DEPARTMENT OF JUSTICE. Three Former Minneapolis Police Officers Convicted of Federal Civil Rights Violations in Death of George Floyd. 24 fev. 2022. Disponível em: https://www.justice.gov/archives/opa/pr/three-former-minneapolis-police-officers-convicted-federal-civil-rights-violations-death?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 20 ago. 2025.

Estado. Nos autos federais, o tempo cronometrado do joelho é relevante (nove minutos e vinte e nove segundos), assim como o dado de que Floyd afirmou repetidas vezes não conseguir respirar. O prolongamento do ato não é acidente: cumpre a pedagogia do sofrimento público e a paciência didática do carrasco (UNITED STATES, 2022).

Ersula J. Ore ajuda a compreender esse deslocamento: lê o linchamento como prática retórico-política de pertencimento cívico, uma forma de dizer quem conta como “nós” e quem é permanentemente empurrado para fora da comunidade política (Ore, 2019). Não se trata apenas do ato físico, mas do argumento que ele performa. Em Minneapolis, o argumento encenado sobre o corpo de Floyd diz que a respiração negra é condicional; que a obediência negra, mesmo quando deitada, algemada e súplice, não redime o corpo negro de sua suspeição. O gesto de joelhar - repetido, prolongado, ostensivo - é retórica e é método. Para o movimento negro estadunidense, chamar esse acontecimento de “linchamento” é disputar o campo semântico a partir da história é um alerta aceso sobre um passado que não passou (Ore, 2019; Wells, 1892; 1895). Para Ore (2019), “linchamento é uma performance retórico-política que encena a linha de cor do pertencimento cívico”.

No plano estrito, há objeções: faltaria a “multidão civil” e o “fora da lei”. Mas a crítica negra ao Estado moderno já demonstrou como a legalidade pode ser a gramática do arbítrio - a forma limpa pela qual vidas consideradas supérfluas são geridas. A publicidade, a exibição do sofrimento, a função de mensagem e a motivação racial são elementos suficientes para ler essa cena dentro da genealogia do linchamento - ainda que sua morfologia contemporânea se chame “policimento”. (Aqui, Wells encontra Mbembe-necropolítica: “formas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte” e Patterson-*morte social*, categoria que explica a produção de sujeitos matáveis e as mazelas de viver sob a pedagogia do medo (Mbembe, 2018; Patterson, 1982).

Se o linchamento clássico pretendia “fazer justiça com as próprias mãos”, aqui, “o que você precisa compreender é que o policial corporifica o poder do Estado” (Coates), movido pela mesma ficção de justiça: “neutralizar a ameaça”. A ameaça, sabemos, é sempre o nosso corpo - o “não-ser” de Fanon, reiterado na cena em que pedir ar é tratado como “resistência a prisão”, e a dor é performada como mentira (Fanon, 2008).

()

Abro aqui um parenteses no tempo, acender uma ponte entre essa pedagogia do sufoco e uma cena oitocentista em que a imagem do horror também mobilizou o país. Em outubro de 1885, em Paraíba do Sul (RJ), cinco escravizados - Roque, Laurindo, Tadeu, Benedito e Alfredo - mataram o feitor da Fazenda do Recreio; horas depois, apresentaram-se às autoridades e confessaram o crime. Para evitar o linchamento, já que tal prática havia ocorrido em 1880, a polícia escoltou os cinco escravizados até a Casa de Detenção de Niterói, onde aguardaram o júri (Ferraro, 2024).

No julgamento, Roque foi condenado a galés perpétuas; Alfredo, Tadeu, Benedito e Laurindo receberam trezentos açoites cada (Ferraro, 2024). Cumprida a pena, permaneceram ainda sob custódia e seriam devolvidos ao domínio senhorial - o circuito costumeiro da “justiça” escravista, conluio entre Estado e branquidade senhorial. Cumprida a pena, foram devolvidos a prepostos do senhor, amarrados pelos punhos e forçados a marchar a pé (de Niterói a Paraíba do Sul) de volta à fazenda, obviamente não havia como acompanhar o ritmo dos animais foram sendo torturados severamente durante o trajeto até que nas imediações da estação de Entre-Rios, Benedito e Alfredo sucumbiram; os outros dois seguiram gravemente feridos (Ferraro, 2024).

Em 29 jul. 1886, Joaquim Nabuco, em *O Paiz*, classificou o episódio como “uma das mais terríveis tragédias da escravidão”, texto que circulou como denúncia moral e política (Faria, 2021). Em 31 julho de 1886, José do Patrocínio, na *Gazeta da Tarde*, atacou a “insensibilidade” do governo (Ferraro, 2024). No mesmo dia, Ângelo Agostini dedicou à tragédia uma gravura inteira na *Revista Illustrada*, exibindo os troncos, as chagas, os “chicotes de cinco tiras” e, ao fundo, a silhueta das autoridades - uma acusação visual da justiça escravista e do espetáculo do castigo (Ferraro, 2024).

Essa combinação imagem-imprensa-política precipitou uma crise: semanas depois, o Senado discutia a revogação da pena de açoites, aprovada na Lei de 15 de outubro de 1886 (Pirola, 2017; Ferraro, 2024). Com a repercussão pública, o Senado transformou o episódio em matéria de fiscalização política. Requerimentos foram aprovados sob a rubrica “Negócios da Parahyba do Sul” ao longo de agosto de 1886, determinando que o Ministério da Justiça prestasse informações e promovesse inquérito (Brasil, 1886, P. 80–83; 160–165; 202–204; 209). Na sessão de 11 de agosto de 1886, convocado à Casa, o ministro da Justiça Joaquim Delfino Ribeiro da Luz referiu, com base nas comunicações do juiz local, que os réus “estavam no gozo de plena saúde” quando deixaram o cárcere e que os exames cadavéricos apontavam

“congestão pulmonar” como causa de morte. A reação dos parlamentares - risos e ironias - sinaliza o descrédito do plenário diante da versão oficial (Brasil, 1886, p. 142).

Em carta enviada a *O Paiz*, uma testemunha contesta a versão oficial e descreve o método do castigo:

Destes factos parece decorrer o seguinte corollario - Dois foram os factores da morte: um mediato - a applicação, não de 300 açoites, até chegar ao estado de ser preciso retalhar-se a carne das miseras creaturas; mais de 1.500 açoites a cada escravo, porque cada chicote tinha de 5 a 6 pernas de couro cru trançado. É falso que os castigos fossem infligidos com assistencia de medico; este só foi chamado quando um dos escravos, no acto de ser açoutado, teve uma grande syncope ou espasmo cataléptico. Às primeiras reelhadas, começou a espadanar o sangue em grande quantidade, mandando o juiz reforçar as chicotadas que não eram bem puxadas. O outro factor da morte foi o facto de serem os escravos aqui ajoujados [sic] e debaixo do chicote sob um sol ardente. (grifos autorais)

O uso do chicote de várias tiras (cinco a seis “pernas” de couro cru): 300 aplicações multiplicadas pelo número de tiras equivalem, na prática, a 1.500–1.800 golpes efetivos, o mesmo *modus operandi* dos 9min29s e dos 27 clamores por ar.

()

Fecho o parêntese e volto à atualidade.

Então o que aconteceu com Floyd foi linchamento? A resposta é sim, a função social é idêntica - conter e advertir. O “recado” não é para Floyd (que não viveu para ouvi-lo e repetidamente vê-lo); é para nós. Por que isso importa para este capítulo? Porque o termo que escolhemos molda o mundo que vemos. Dizer “morte em abordagem policial” higieniza o acontecimento tal como “a congestão pulmonar” tupiniquim e o dissocia de seu arquivo histórico; dizer “linchamento” recoloca a história no presente e denuncia a continuidade de uma tecnologia de poder que ritualiza o corpo negro como território de soberania branca (Wells, 1892; 1895; Ore, 2019).

As imagens de Minneapolis não me parecem distantes do que acontece no Rio - ou em qualquer capital brasileira -, em cada esquina onde a branquidade decide que o nosso ar é de uso precário. O joelho de Minneapolis ecoa o porão do navio negreiro, a senzala, o pau-de-arara, a “câmara de gás” improvisada no porta-malas da viatura: genealogia de sufocamentos

que faz do nosso peito um lugar em negociação permanente com a sobrevivência (Mbembe, 2018).

Uma das coisas que mais me incomodou, desde a conferência que relato adiante, foi ler e ouvir que “o linchamento no Brasil” teria contornos próprios - fórmula que, no limite, desracializa o fenômeno e abre a porteira para a crença em “linchamento virtual”. Linchamento é método antigo, corporal e público; já o comportamento de massas na internet, era das redes, tem menos de duas décadas e tem nome: cancelamento. A quem serve aproximar, por metáfora fácil, um método secular de punição racialmente dirigido - o linchamento - de um conflito comunicacional contemporâneo?

Esse deslocamento de linguagem apaga lutas e mobilizações do movimento negro e ecoa práticas de apropriação hermenêutica que reconheço, por exemplo, na ADO 26¹¹, quando “racismo” é alargado como guarda-chuva genérico de “discriminação”. Na chave retórico-política de Ore (2019), nomear é produzir pertencimento cívico; quem nomeia governa a memória - e, portanto, decide o que será lembrado ou esquecido. Por isso insisto na precisão histórica do termo (Wells-Barnett, 1892; 1895).

O que aconteceu com Floyd não é uma hipérbole: é uma morte pública, por asfixia, sob o aplauso tácito da omissão, é a velha *mise-en-scène* do linchamento, atualizada. Assim, ser chicoteado com uma coleira de cachorro, não é metáfora; é continuidade de script - não por coincidência, por estrutura (Agência Brasil, 2024; O Dia, 2024; Voz Das Comunidades, 2025).

1.2. MAX ANGELO DOS SANTOS

Carnaval de 2024. Assisto com contentamento aos desfiles de escola de samba na Marquês de Sapucaí, quando vejo Max Ângelo dos Santos, homem negro, pai de três filhos, aos 37 anos, representar João Cândido¹², o Grande Almirante Negro, líder da Revolta da

¹¹ ADO 26/DF, STF (2019): a decisão supra omissão legislativa e alarga “racismo” para abarcar discriminações correlatas. A observação aqui é linguística (não de resultado): como o Direito, ao ampliar rótulos, pode apagar a historicidade negra de determinados conceitos.

¹² João Cândido liderou a insurgência dos marinheiros negros que, após o marinheiro Marcelino Rodrigues receber 250 chibatadas em público como punição, assumiram o controle de navios de guerra na Baía de Guanabara e ameaçaram bombardear o Rio de Janeiro caso as chibatadas não fossem abolidas. O ato de coragem e a vida do

Chibata de 1910. Insurgência considerada uma *segunda abolição*, um gesto simbólico que foi também um grito contra a persistente brutalidade da chibata nos corpos negros pós-escravidão (Capanema, 2022).

Abril de 2023. Max representara esse papel porque, meses antes, num domingo de Páscoa - 9 de abril de 2023 - vivera, no corpo e na pele, a punição pública do preconceito racial.

Foram três socos nas costas. Depois, a coleira do cachorro foi arrancada e transformada em chibata. Quatro golpes desferidos contra Max reinscreviam, em pleno século XXI, a lógica escravista de marcar corpos negros como objetos de disciplina e espetáculo. Como lembra Mbembe (2014), o corpo negro segue sendo a superfície privilegiada sobre a qual se exerce e se repete - o poder colonial.

A agressora, ex-jogadora de vôlei de praia e nutricionista de 53 anos, com passagens por lesão corporal (2007), injúria e ameaça (2012), furto de energia (2021) e fraude em licitação, branca e mulher - Sandra Mathias Correia de Sá talvez se visse como uma oficial superior da Marinha do início do século XX¹³. Sua ação reinscrevia, no corpo de Max, uma pedagogia colonial que, como lembra Fanon (2008), continua a reproduzir negros como alvos privilegiados de disciplinamento e violência.

Naquele domingo, recebi inúmeras mensagens perguntando se eu já havia visto os vídeos das chicotadas. Até aquele momento, eu não sabia de nada. Quando abri um dos links e fui levada ao Twitter/ X - deparei-me com a cena inacreditável e, ao mesmo tempo, real: uma mulher branca açoitava um homem negro em plena luz do dia. A sensação era de irrealidade: as roupas da agressora não condiziam com os costumes do Brasil imperial, mas a cena trazia de volta, em 2023, a memória da violência colonial inscrita nos corpos negros.

Almirante Negro tornaram-se símbolos da luta contra o racismo, mas a memória de João Cândido foi relegada ao silêncio — perseguido, preso, internado em hospícios e condenado ao esquecimento institucional. Como observa Sílvia Capanema (2011; 2022), o destino do líder da Revolta da Chibata evidencia a ambivalência da sociedade brasileira: capaz de celebrar simbolicamente sua coragem, mas de negar-lhe, em vida, a dignidade e o reconhecimento

¹³ FLAGRADA ao chicotear homem negro, Sandra Mathias é indiciada por lesão corporal, injúria e perseguição no Rio de Janeiro. *Revista Afirmativa*, Salvador, 21 jun. 2023. Disponível em: <https://revistaafirmativa.com.br/flagrada-ao-chicotear-homem-negro-sandra-mathias-e-indiciada-por-lesao-corporal-injuria-e-perseguiacao-no-rio-de-janeiro/>. Acesso em: 19 ago. 2025.

ENTREGADORA agredida por ex-atleta de vôlei presta depoimento e se entrega por outro crime. *Metrópoles*, Brasília, 24 abr. 2023. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/entregadora-agredida-por-ex-atleta-presta-depoimento-e-se-entrega-por-outro-crime>. Acesso em: 19 ago. 2025.

Ao longo dos vídeos que se espalharam pelas redes sociais e, depois, em todos os jornais e telejornais brasileiros, vemos Max Ângelo dos Santos tentando se esquivar, enquanto transeuntes passam, olham - e ninguém intervém.

Suas costas ficaram marcadas pelos golpes. Às câmeras, Max afirmou: “Fui tratado como se fosse escravo”. E advertiu: “O tempo da escravidão já acabou”. Em seguida, acrescentou: “A gente acha que não vai acontecer com a gente, mas quando acontece é diferente. Você fica com raiva, sem explicação. Em pleno século 21 ainda existem pessoas assim. Alguma coisa precisa ser feita” (Santos, 2023, entrevista)¹⁴.

Max testemunha a obviedade: para nós, negros, a escravidão não é uma lembrança distante - é como o mar que insiste em vir sobre a ilha, em ondas constantes.

O chicote não foi apenas um ato individual de violência: foi inscrição simbólica do poder colonial no corpo negro - um recado público. Trata-se de uma lógica de perpetuação da escravidão perpétua, na qual, como demonstra Patterson (1982), o escravizado era reduzido a um estado de morte social, sem reconhecimento de pertencimento pleno à comunidade.

Com o passar dos dias, ficou claro que o chicote não fora um episódio isolado. Em 4 de abril, por volta das 21h, Sandra abordou Max porque ele teria passado perto dela com a bicicleta de trabalho. A palavra virou chicote: “Você tem que me respeitar”, “marginal”, “preto”, “favelado”; chegou a invadir a base de entregas exigindo seus dados. No dia seguinte, Max registrou queixa por injúria na 15ª DP (Gávea). Em 5 de abril, ela voltou a provocá-lo, chamando-o de “quadrilha”. Em 9 de abril, antes mesmo da cena filmada das chicotadas, cuspiu em outros entregadores, intimidou funcionária da loja e agrediu a entregadora Viviane Maria de Souza Teixeira (mordida, tapas e soco). Após a agressão pública com a coleira, Max registrou boletim de ocorrência por injúria e lesão corporal.¹⁵

¹⁴ G1. *Mulher agride entregador com coleira de cachorro no Leblon; caso gera revolta nas redes*. Rio de Janeiro, 10 abr. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/....> Acesso em: 19 ago. 2025. Folha de S. Paulo. *Vídeo de agressão no Leblon viraliza e gera protestos contra racismo*. São Paulo, 11 abr. 2023. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/....> Acesso em: 19 ago. 2025. Fantástico (TV Globo). *Entregador chicoteado no Leblon fala sobre agressão: “Fui tratado como escravo”*. Rio de Janeiro, 16 abr. 2023.

¹⁵ REVISTA AFIRMATIVA. *Flagrada ao chicotear homem negro, Sandra Mathias é indiciada por lesão corporal, injúria e perseguição no Rio de Janeiro*. Salvador, 21 jun. 2023. Disponível em: <https://revistaafirmativa.com.br/flagrada-ao-chicotear-homem-negro-sandra-mathias-e-indiciada-por-lesao-corporal-injuria-e-perseguiacao-no-rio-de-janeiro/>. Acesso em: 20 ago. 2025. METRÓPOLES. *Entregadora agredida por ex-atleta presta depoimento e se entrega por outro crime*. Brasília, 24 abr. 2023. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/entregadora-agredida-por-ex-atleta-presta-depoimento-e-se-entrega-por-outro-crime>. Acesso em: 20 ago. 2025.

O caso ganhou tração nas redes: atletas como Carolina e Maria Clara Solberg denunciaram publicamente o caráter racista da agressão e cobraram providências das autoridades.¹⁶ Em seguida, a Prefeitura do Rio suspendeu a licença¹⁷ da escolinha de vôlei da qual a agressora era sócia, enquanto o Conselho Regional de Nutrição¹⁸ instaurou procedimento ético. Em paralelo, uma onda de mobilizações solidárias desde vaquinha para arrecadação financeira a apoio de muitas celebridades; Max também recebeu bolsa para cursar Direito, além de motocicleta e bicicleta elétrica do iFood.¹⁹

Maio de 2023. Numa conferência sobre tradições jurídicas e racionalidade penal, fui surpreendida por uma apresentação que dizia tratar do “caso Ifood”, o que pensei que seria sobre Max- mas, na verdade, tratava de Sandra. O enquadramento da pesquisa era sobre punições morais, cultura do cancelamento, linchamento virtual. As minhas anotações desse dia:

[...] pesquisa não estava interessada se as pessoas teriam cometido ou não crimes; se fizeram ou não algo “aberrante”; efeitos das demandas punitivas; incômodo com a enxurrada punitiva; impactar no sistema de justiça criminal; pulverização dos estímulos no sistema de justiça criminal; maior visibilidade da perversidade do público; efeito de memória das redes sociais; efeitos que retomam a qualquer tempo; dinâmica dos linchamentos; discursos; demanda do público é hiper punitiva mas isso não é uma novidade, então qual a novidade? (grifo meu no caderno e também aqui)

Quanto a este episódio, escolho começar com as palavras de Lélia (Gonzalez, 2020, p. 64):

[...] Foi então que uns brancos muito legais convidaram a gente prá uma festa deles, dizendo que era prá gente também. Negócio de livro sobre a gente, a gente foi muito bem recebido e tratado com toda consideração. Chamaram até prá sentar na mesa onde

¹⁶ LIRA, Pedro. *Quem é a ex-jogadora de vôlei que chicoteou motoboy e mordeu perna de uma entregadora no Rio?*. Brasil de Fato, Rio de Janeiro, 12 abr. 2023. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/04/12/quem-e-a-ex-jogadora-de-volei-que-chicoteou-motoboy-e-mordeu-perna-de-uma-entregadora-no-rio/>. Acesso em: 20 ago. 2025.

¹⁷ TV BRASIL. *Rio suspende licença de escola de mulher que agrediu entregadores*. 11 abr. 2023. Disponível em: <https://tvbrasil.abc.com.br/reporter-brasil/2023/04/rio-suspende-licenca-de-escola-de-mulher-que-agrediu-entregadores>. Acesso em: 20 ago. 2025.

¹⁸ O DIA. *Conselho de Nutricionistas abre processo para investigar atitude de mulher que agrediu entregador na Zona Sul*. Rio de Janeiro, 13 abr. 2023. Disponível em: <https://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2023/04/6612248-conselho-de-nutricionistas-abre-processo-para-investigar-atitude-de-mulher-que-agrediu-entregador-na-zona-sul.html>. Acesso em: 20 ago. 2025.

¹⁹ METRÓPOLES. *Vaquinha para entregador “chicoteado” com coleira passa de R\$ 241 mil*. 17 abr. 2023. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/vaquinha-para-entregador-chicoteado-com-coleira-passa-de-r-241-mil>. Acesso em: 20 ago. 2025.

eles tavam sentados, fazendo discurso bonito, dizendo que a gente era oprimido, discriminado, explorado. Eram todos gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus. Sabiam das coisas.

À medida que a apresentação seguia, fui tomada por um grande desconforto.

A pesquisadora, obviamente branca, optou por destacar a reação do público nas redes sociais à agressora como ponto central de análise - deslocando o foco da violência racial sofrida por Max para a “exposição desmedida” sofrida por Sandra. Até aí já era ruim, mas ver os slides da apresentação com prints de posts no antigo Twitter (X), foi me preocupando à medida que falas como as seguintes apareceram projetadas:

@falemos11: “tem que expor, racistas precisam ser vistos para que sejam rechaçados socialmente”; @videllai: “e quando vamos pressionar para que ela perca a concessão da rede onde atua dando aulas”

@arthursouza: “Imagina o equilíbrio emocional e frieza desse rapaz pra passar por algo assim sem reagir. Criminosa, descontrolada. Essa sujeita Sandra Mathias Correia de Sá precisa urgente ser afastada do convívio em sociedade. Muito perigosa.”

Foram exibidos, lado a lado, posts de responsabilização e posts de ódio/ameaça: sugestões de “100 chibatadas todos os dias por 10 anos”, “fogo nos racistas”, xingamentos diversos e até exposição de dados pessoais - CPF, endereço, telefones. Tudo sob o mesmo rótulo: “linchamento virtual”.

Que? Como assim?

Colocar no mesmo plano enunciativo falas que exigem responsabilização por um ato racista grave e mensagens que extrapolam para ameaças físicas dissolve o sentido das coisas e desloca o foco: sai a violência sofrida por Max, entra a suposta “exposição” da agressora.

Essa fusão conceitual esvazia o termo “linchamento” quando o descola de sua genealogia racial e histórica. Como argumenta Ersula J. Ore (2019), o linchamento é prática racializada de reforço da supremacia branca - um espetáculo público de controle performativo sobre corpos negros, socialmente legitimado e amparado por instituições.

Considerar equivalentes a crítica pública e o pedido de responsabilização por atos racistas - ou pôr no mesmo balaio a denúncia antirracista, a capacidade de racionalização social

diante de discursos de ódio e de comportamentos criminosos, equiparando-os à incitação à violência - é deslealdade intelectual com vozes historicamente silenciadas. Se este é o tempo em que falamos tanto sobre ouvir a voz das minorias, tratar essas manifestações como simétricas e, portanto, violentas é perigoso; no limite, fabrica uma armadilha que devolve ao silêncio quem, por séculos, foi calado.

Não teve jeito. O desconforto não passou; precisei botar pra fora. Abriu-se o tempo de debate e lá estava eu, de mãozinha levantada.

Nesse ponto cabe a transcrição do que me disse um amigo²⁰, sem aspas, porque faço acréscimos: nas ciências sociais, nossos “objetos” são sujeitos que pensam a si mesmos. É leviano - e irresponsável - não levar a sério os modos como esses sujeitos se autocompreendem. As leituras produzidas pelas epistemologias hegemônicas não devem prevalecer sobre o que esses sujeitos dizem de si; não podem valer mais do que suas próprias narrativas.

Falei muitas coisas naquele dia, expus minhas vivências negras. Transcrevo a fala inicial:

Eu acho que a gente precisava falar sobretudo num espaço como esse que a gente tá debatendo racionalidade penal moderna. E que, eu me sinto, e aí vou falar muito de mim num sentido muito próprio mesmo: eu sou o agente do estudo de vocês! a minha cor, a minha gente é o meu povo de que tá sendo tratado todos os dias aqui. E eu geralmente não estou na posição de falar de, eu to na posição de ser sempre aquela que tá ouvindo as pessoas falarem do que me é particular.

Pasmem: eu estava com o livro O cometa de W. E. B. Du Bois que tem O fim da supremacia branca de Saidiya Hartman no final, ao contrário do que muitos pensam, esse crime não foi premeditado. Du Bois é um dos meus cânones teóricos da vida, desde 2022 eu estava com hiperfoco em ler o acervo do The Crisis - uma revista fundada por ele em 1910, a mais antiga revista voltada para negros publicada até hoje e que sempre abordou a questão dos linchamentos.

Sempre me preocupo com o que falo, como falo e porque falo e entendi muito cedo que minhas falas precisam de uma validação que gente branca raramente concede. Como lembra bell hooks (2019), o olhar negro sempre foi disciplinado e punido, e nossa fala, quando emerge,

²⁰ Um dos muitos áudios de diálogos que tenho com meu amigo e orientador Philippe O. Almeida.

corre o risco de ser deslegitimada. Talvez tenha sido “too much” para os daqui e os de fora; ainda assim, era necessário. Então li. Li o trecho do livro em que a Hartman relembra um artigo que saiu na The Crisis em 1918 - o linchamento de Mary Turner:

Os assassinatos dos homens eram muito brutais, Mas o que a multidão fez com Mary Turner Foi tão revoltante e apresentava detalhes tão horríveis que, enquanto editor do Boys relutou em divulgá-los. Mary Turner usou dizer que o assassinato de vários homens, incluindo o seu marido, tinha sido injusto e que ela denunciaria as pessoas que participaram da turba que havia linchado o seu marido e conseguiria mandados expedidos contra elas. ela foi pendurada em uma árvore perto da ponte sobre o Little River. Então a embeberam em diesel e gasolina e puseram fogo. "Ainda viva uma faca, evidentemente uma daquelas usadas para bater porcos, abrir o seu abdômen, e um nascituro caiu de seu útero até o chão. O bebê prematuro chorou debilmente duas vezes e então teve a cabeça esmagada pelo salto do sapato de um membro da multidão. Centenas de balas foram então disparadas contra o corpo da mulher, agora misericordiosamente morta, e o trabalho estava feito." Du Bois acreditava na importância de contar esse tipo de história. (Hartman, pp. 58-59)

Quando terminei de ler, passei a testemunhar! Senti que o objeto precisava falar, a nota de rodapé, a leitura complementar que ninguém leu. Um corpo, que assim como Max também é marcado pelo racismo. Não importa o que façamos em algum momento, a violência vai nos alcançar. Essa é a iminência que nos atravessa.

Quando terminei o desabafo-testemunho, tinha gente chorando, constrangimento, e, ao mesmo tempo, um acolhimento possível - sobretudo dos pesquisadores de fora do Rio. Digo sem rodeios: foi como se tivesse cometido um crime. Consequências? Vivi o racismo acadêmico se manifestar de inúmeras formas. Desejaram que meu orientador *me “desse um freio”*, *“foi desnecessário e deselegante com a colega, poderia ter falado no particular”*, *“tomou muito tempo de fala e foi arrogante”*, essas foram algumas das frases que eu ouvi ou li.

Gerado à força por um desconforto, nascendo de um rompimento, inicio este trabalho. E sobre esse dia, finalizo com as falas de Lélia:

Agora, aqui prá nós, quem teve a culpa? Aquela neguinha atrevida, ora. Se não tivesse dado com a língua nos dentes... Agora ta queimada entre os brancos. Malham ela até hoje. Também quem mandou não saber se comportar? Não é a toa que eles vivem dizendo que ‘preto quando não caga na entrada, caga na saída’. (Gonzalez, 2020, p. 65).

1.3. PERMISSIBILIDADE SOCIAL: PROPOSIÇÃO CONCEITUAL DA DISSERTAÇÃO

“Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.”²¹

Há uma coletividade em ação por omissão, a isso eu nomeio *permissibilidade social*. Uma conduta coletiva que não se constrange e nem se escandaliza quando um corpo negro está sendo brutalizado ou sacrificado física ou psicologicamente. A solidariedade nesse caso é passageira, mesmo as atrocidades mais absurdas caem rapidamente no esquecimento. Da solidariedade de quem estamos falando? Falo de uma sociedade - e entendo aqui como sociedade, a branquidade. Esse conjunto de vantagens e privilégio estrutural nas mais diversas áreas, sejam políticas, econômicas ou sociais que é intencionalmente mobilizado pelas pessoas brancas. Ser branco significa ser visível, estar nesse lugar, um lugar confortável, não codificado e nem mesmo marcado.

É importante assim, observar o papel de omissão da branquidade que escolhe deliberadamente não ver. E essa invisibilidade social que recai especificamente sobre pessoas negras é o motivo para não ação. Um grupo social que se entende como geral, mas que não se sente responsável pelas injustiças e pelo racismo da estrutura que tanto insistem em manter. individual ou coletivamente, não se corresponsabilizar pelos seus atos ou omissões, usam como álibi a “estrutura”, como se esta fosse alguém de carne e osso a quem pudéssemos punir, cobrar ou até mesmo prender. O que se segue, é o mantra social que se repete e vem da mesma lógica do tão difundido ditado popular brasileiro "em briga de marido e mulher não se mete a colher", o que contraria o exposto no caput do artigo 144 da nossa Constituição que diz que a segurança pública é um dever do Estado, e um direito e responsabilidade de todos. Essa lógica é apenas uma maneira de abdicar da responsabilidade, assumindo enganosamente para si próprios que isso é um problema dos negros. Dessa forma, fica fácil fechar os olhos para o racismo, para o genocídio negro e feminicídio.

A indignação social é seletiva (a escolha de ver), quando sabemos bem que a sociedade se revolta quando alguém branco, rico, (norma mítica da Audre Lorde²²) é esfaqueado na zona

²¹ Artigo I - Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948).

²² Norma mítica em Audre Lorde: nomeia o padrão hegemônico — branco, masculino, heterossexual, cristão, economicamente confortável — que organiza o visível e define quem é lido como “universal”, produzindo as margens como diferença a ser administrada.

sul do Rio de Janeiro (o visível), mas pouco se importa ou reverbera sobre as muitas mortes ocorridas nas comunidades e favelas da mesma cidade (o invisível).

Para Butler, o luto não é distribuído de forma neutra, os enquadramentos (midiáticos, jurídicos, estatais) definem quem aparece como vida passível de luto e quem é administrado como ruído - corpos enlutáveis e inelutáveis (Butler, 2015). Quando a norma mítica (Lorde, 2020) - branca, rica, zona sul, respeitável - organiza o visível, certas mortes convocam comoção imediata, enquanto outras são naturalizadas. O mecanismo é conhecido: a desumanização desloca corpos negros para fora da categoria de “vida” e torna mais fácil justificar a violência. Butler reconhece vidas enlutáveis, como aquelas em que as perdas são socialmente reconhecidas como perdas: suscitam memória, compaixão e proteção. Só quando uma vida é reconhecida como vida se torna plenamente passível de luto; as vidas inelutáveis, por outro lado são vidas cuja humanidade é negada ou reduzida. Quanto menos reconhecida como vida, mais fácil é matá-la simbolicamente e justificar a violência.

É por isso que considero emergencial começarmos a nomear a existência de uma ação na omissão das pessoas que estão testemunhando toda sorte de injustiças e crimes cometidos por seus pares ou mesmo pelo Estado. Que não se indignam com a truculência policial nas favelas, com a brutalidade do corpo negro de Claudia Ferreira da Silva sendo arrastada por uma viatura, com pessoas em situação de rua sendo chutadas, pessoas negras sendo perseguidas em lojas de departamento como Zara ou mesmo sendo mortas no supermercado como Carrefour, isso não produz luto público nem responsabilização, não é “falta de reação”: é o efeito de um enquadramento onde molduras históricas condicionam o sentido de uma cena e disputam o que conta como luto - e como justiça (Butler, 2015).

O fato da sociedade saber que pessoas negras estão em muitas esferas todos os dias sofrendo racismo, sofrendo algum tipo de violência, seja ela física ou moral, e, ainda assim normalizar aquele acontecimento a ponto de não agir na dissolução dele, considere e nomeei esse conjunto de fatores de “permissibilidade social”.

Quando se trata de corpos negros, a violência investida contra esses corpos paira sob uma normalidade, beira a naturalidade a ponto de ninguém mudar suas rotinas, quando por exemplo, uma favela do Rio de Janeiro amanhece sob uma chacina. Afinal, nós negros vivemos sob a lógica da escravidão perpétua (Patterson), outrora meras propriedades, peças, coisificados, não recebemos status de humanidade e deixamos de ser coisa no amanhecer do primeiro dia após a assinatura da Lei Áurea em 13 de maio de 1888. Em 2024, ainda é

permissível infringir a um corpo negro tortura sem que haja uma sensação de injustiça. Nas ruas do centro do Rio de Janeiro temos a cultura do “bandido bom é bandido morto” apenas quando este for negro, “passamos pano” para os justiceiros de Copacabana, e só aí consideramos relevante o sentido do “todos” no já mencionado Caput 144 da CF/88; Galdino Pataxó foi morto quando só estava dormindo num banco, sem motivo 5 (cinco) jovens voltando da balada lhe atearam fogo, pessoas em situação de rua podem apanhar tranquilamente, ninguém ou muito poucas pessoas lhe serão favoráveis ou vão se interessar por intervir.

A permissibilidade social tem cor e também classe. Crimes, injustiças contra pessoas brancas tem seu lugar cativo na indignação social e nas mídias. Quando era adolescente assisti o filme estadunidense “Tempo de matar” (1996), na ficção uma garotinha é violentamente estuprada por supremacistas brancos, seu pai acaba por matar os seus violadores já sob custódia do estado. Mas o que jamais esqueci no filme, foi o julgamento do pai da garotinha pelo assassinato dos seus violadores, na sustentação oral o advogado branco que fazia a defesa daquele homem negro dirige-se ao júri e começa a descrever detalhes da grande violência que a garotinha havia sofrido, e segue pedindo que o júri faça o exercício de visualizar. E se ela fosse branca? - Ele pergunta.

A garotinha negra segue invisível, na ficção e na vida. Nunca mais esqueci desse filme, e tirei dele a lição de que toda vez que a barbárie recai sobre corpos negros, a dimensão dela só é compreendida pela sociedade, quando transportamos aquela realidade, para uma manifestada no prejuízo da pessoa branca. É preciso tornar humano o não ser (Fanon), nem que seja só em alegoria. Os 5 meninos de Costa Barros, mortos com 111 tiros em 2015, pergunto: e se eles fossem brancos?

Há de fato e não se pode negar, uma permissibilidade social para violência gratuita do corpo negro e isso é uma ação.

Assim a permissibilidade social é um conjunto que articula três componentes acoplados: (i) omissão espectral, (ii) seletividade racial da indignação e (iii) autorização tácita.

(i) Omissão espectral é o papel ativo de quem “apenas assiste”: pessoas, mídia e instituições testemunham injustiças e não intervêm - ou intervêm tarde - convertendo o horror em rotina administrável. É a tranquilidade diante da truculência policial nas favelas; é a normalização, o silêncio e a indiferença.

(ii) Seletividade racial da indignação decide quem é sujeito de dor e de reparação. A mesma cena no corpo branco aciona prontidão, luto, mobilização; no corpo negro, vira ruído administrável. A “norma mítica” nomeada por Audre Lorde - branco, rico, “respeitável” - estrutura quem merece escândalo público.

(iii) Autorização tácita é o consenso difuso que legitima a continuidade do dano, mantendo a violência no curso do “normal”: a cidade não muda de rotina diante de chacinas em favelas; slogans como “bandido bom é bandido morto” ganham aceitação quando o alvo é negro; justiceiros recebem “passa pano” da opinião pública, revelam, com brutal nitidez, quem permanece invisível e descartável.

Resumidamente, permissibilidade social é um arranjo normativo-afetivo. 1) Normativo (o que regula e autoriza): não é só “clima social”, há regras (formais e costumeiras) que orientam a não-intervenção e a desclassificação do dano quando o corpo é negro; um repertório normativo que distribui responsabilidades e legitima a inação. 2) Afetivo (o que faz sentir - e esquecer): a seletividade da indignação e a comoção efêmera são motores da permissibilidade. Os dados do relatório de engajamento nas redes sobre o caso Moïse mostram picos curtos, queda abrupta e baixíssima nomeação do racismo - um retrato de reações momentâneas que inflam e esvaziam sem converter-se em reparação ou compromisso. 3) O acoplamento (norma $\longleftrightarrow$ afeto): as normas (explícitas e tácitas) organizam o que é digno de escândalo; os afetos reproduzem a norma ao selecionar quem merece luto e proteção. No Moïse, a atenção “só explode” após a convocação pública (ritual normativo), e logo desaba - sinal de que o consenso tácito permite que a violência volte ao curso “normal”.

Escolhi definir como arranjo normativo-afetivo para evita reduzir o problema a “estrutura” (frio, abstrato) ou a “emoções” (voláteis). Um circuito coproduzindo: omissão espetatorial, seletividade racial da indignação e autorização tácita (normalização/“passa-pano”/apagamento).

Essa categoria nasce da escrivência e da constatação fanoniana de que “aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica”. Com Patterson, recorro o legado de escravidão permanente e coisificação que sequestra nossa humanidade e ensina a tolerar a dor negra como preço de uma ordem. Nomear permissibilidade social é afirmar que há ação na omissão: uma gramática que opera por linguagem (descrições que desclassificam o ocorrido), por afetos (comoção breve, esquecimento rápido) e por instituições (enquadramentos legais e rotinas administrativas que normalizam o dano). É com essa chave que leio, adiante, as cenas e

os arquivos (Floyd, Max, Moïse), para devolver ao linchamento sua materialidade público-punitiva, racialmente dirigida, recusando seu rebaixamento a metáfora inofensiva.

1.4. JOSÉ LUIZ GUERRA DA SILVA

Seguindo a risca o exemplo da costura de traçado múltiplo com seus imbricamentos, não conscientemente ou por vontade própria, mas porque fui sendo levada a fazê-lo por carregar comigo as mazelas dos meus, meu terceiro protagonista - o mais importante - se chama José Luiz Guerra da Silva, o meu Tio “Zél”.

Em 17 de dezembro de 1994 eu tinha 9 anos, mesmo muito nova, nos últimos dias as memórias vem a mim como flashes, vislumbres vívidos daquele dia. Era um dia quente, e eu adorava esses dias porque o horário de verão deixava o dia mais longo como se o tempo fosse estendido - e também porque faltava uma semana pro natal. Era tarde de sábado e minha mãe saiu comigo de bicicleta para irmos a casa da minha Vó Laurides. Quando chegamos, ainda na rua, do lado de fora da casa da minha Vó, a notícia veio como uma flecha sobre minha mãe, ela sequer chorou e eu sequer compreendi naquele momento. Meu Tio, irmão da minha mãe, havia sido atropelado e não resistido. Ele tinha 34 anos, hoje aos 38 anos, tenho mais tempo de vida que ele.

Ele trabalhava no Ceasa, voltando do trabalho com seu pagamento em mãos, foi deixado pelo seu patrão em um ponto específico para pegar o ônibus para casa, era uma esquina e havia uma padaria onde ele costumava parar pra tomar uma cerveja. Mais tarde, alguns dias após o acidente o patrão contou a família que o orientou a não ficar ali com aquele tanto de dinheiro e ir pra casa, mas ele respondeu que só beberia uma pois planejava sair para comprar os presentes de natal para as crianças, seus sobrinhos.

Ele entrou na padaria, tomou sua cerveja e o que se segue são algumas versões de muitas incongruências, findando em seu atestado de óbito, que traz a causa da morte: “Traumatismo de tórax com hemorragia interna e anemia. Atropelamento”.

Há muitas particularidades na morte do Tio Zél, eu cresci com as consequências dela e os afetamentos que ela teve na vida de toda família. Minha Vó Laurides, adoeceu logo na semana de natal, iniciou o ano de 1995 internada e faleceu exatamente um mês após a morte do Tio Zél, no dia 17 de janeiro de 1995.

Versão 1: Desceu do carro do patrão e entrou na padaria (que também funcionava como um barzinho) para tomar uma cerveja, estava com uma grande quantidade de dinheiro em mãos, encontrou alguns conhecidos, dentre eles, alguns primos. Como era alcoólatra, disseram. Ele bebeu demais e ficou enjoado, enchendo o saco, pegaram (não se sabe quem) ele e o atravessaram para que pegasse o ônibus e voltasse pra casa. Ele voltou e então seguiu perturbando o movimento da padaria, o dono da padaria (ou funcionário) o empurrou para fora. A padaria ficava na esquina de um trevo bem movimentado. Ao ser empurrado, caiu diretamente na pista e foi atropelado.

Versão 2: Desceu do carro do patrão e entrou na padaria (que também funcionava como um barzinho) para tomar uma cerveja, estava com uma grande quantidade de dinheiro em mãos, encontrou alguns conhecidos, dentre eles, alguns primos. Juntou-se a alguns conhecidos e bebeu algumas rodadas. Como era alcoólatra, disseram. Ele estava bêbado. Se levantou e se recusou a pagar a conta. O da padaria (o “português”) o segurou pelo pescoço e o empurrou para fora, o jogando diretamente na rua. Como a padaria ficava na esquina de um trevo bem movimentado, ao ser arremessado em direção a pista, acabou por ser atropelado.

Versão 3: Desceu do carro do patrão e entrou na padaria (que também funcionava como um barzinho) para tomar uma cerveja, estava com uma grande quantidade de dinheiro em mãos, encontrou alguns conhecidos, dentre eles, alguns primos (algumas versões são dois primos, outra apenas um). Bebeu, mas não o suficiente para ficar bêbado, essa percepção vem do tempo que foi deixado e do momento que a notícia de sua morte chegou. Ele bebeu, pagou sua parte e estava indo embora, foi questionada se não pagaria toda conta, se recusou, os primos sabiam que ele estava com dinheiro, porque não pagar tudo, confusão generalizada. O português da padaria o empurrou para fora. A padaria ficava na esquina de um trevo bem movimentado. Ao ser empurrado, caiu diretamente na pista e foi atropelado. Ele não morre de imediato, está consciente. Alguém (não sabemos se foi os primos) o pergunta porque ele fez aquilo (como se ele tivesse se jogado propositalmente na frente do carro) e ele teria respondido que não foi ele e sim o português. É socorrido e levado para um hospital numa ambulância, em uma das versões um dos primos vai com ele na ambulância, em outra versão passava coincidentemente pela rua na mesma hora e vê o atropelamento, pega um ônibus em direção ao suposto hospital para qual seria levado e chegando lá descobre que ele já havia chegado morto. É esse primo que pede que sua mãe e sua irmã dê a notícia para minha Vó.

Minha Mãe, ao receber a notícia, já se organiza para seguir com as resoluções necessárias, não me lembro onde fico, como fico, com quem fico, só que minha mãe se ausentou

de minha presença por muito tempo. Depois desse momento, me lembro tão somente do sepultamento. Talvez porque a situação tenha sido traumática, mas também porque era jovem demais para processar.

O corpo do meu tio não estava no hospital que supostamente havia sido levado, não estava no IML. Minha mãe e meu Tio José Carlos ficaram perambulando por diversos lugares e cidades vizinhas, numa tentativa de encontrar o corpo. Minha mãe conta com detalhes as coisas que tiveram que passar. Meu tio, já em desespero no dia seguinte, colocou uma nota de 50 reais (em 1994) dentro da carteira de trabalho do tio Zél e perguntou ao funcionário do IML se ele poderia informar se aquele homem havia dado entrada ali. Só assim, após horas de espera, já no dia seguinte à morte, eles receberam permissão para olhar todas as gavetas do IML para reconhecer o corpo. Em vão, foram submetidos a visão de tantos corpos, meu tio não era um deles. Então, o funcionário informou que voltassem ao hospital que certamente ele ainda estaria lá. Retornaram ao hospital e então encontraram o corpo do meu tio Zél na pedra. Ele estava lá desde o dia anterior e mesmo assim a família foi submetida a tamanha desinformação e descaso.

Três dias após sua morte, seu corpo foi enviado para o sepultamento. Tenho as imagens daquele dia vívidas, me lembro das orações e dos cânticos religiosos entoados, me parecia adequado, já que todos sabíamos que ele sempre deixava um copo de cerveja para a “Santa”. Em cima de seu caixão, minha Vó profundamente abalada (eu jamais a havia visto com aquele semblante), visivelmente cansada, deixa um livrinho que tinha recebido das mãos do padre. Ela abria o livrinho e olhava as imagens, as orações, rezava em silêncio, algumas vezes eu percebia que seus lábios se mexiam, outras só tinha mesmo o olhar distante e inexplicável.

Daquele ano, não me lembro do natal, não me lembro do ano novo, só me lembro de não ter idade o suficiente pra que me deixassem entrar para visitar minha Vó que estava internada no hospital. Mas me lembro de me revezar fazendo pé-pé com um dos meus primos, numa tentativa de alcançar uma janela do lado de fora do hospital, estávamos os dois, obstinados a vê-la, mas não tivemos sucesso. Em algum momento minha tia Ana Maria sai da visita e pega cada um de nós no colo um após o outro, nos direciona para a janela correta, o que nos permite ver a minha Vó de longe. Me lembro da alegria daquela visão e me entristeço porque foi a última vez que a vi viva, era domingo e na terça-feira no dia 17 de janeiro de 1995, minha vó falecia.

O falecimento da minha Vó contribuiu para que as circunstâncias da morte do José Luiz, jamais fossem esclarecidas. Meu tio José Carlos esteve na tal padaria, mas ela permaneceu

fechada por um tempo. Depois, acho que ninguém teve cabeça para correr atrás. Foi um atropelamento, mas com contornos de homicídio, a família vivenciando dois lutos. O que permaneceu foi o estranhamento, a sensação de injustiça.

Minha mãe dizia que Zél era muito trabalhador, que pagava suas contas e que não gostava de ficar devendo ninguém. Tinha verdadeira amizade com seu patrão que, inclusive, auxiliou a família em todos os trâmites jurídicos para a liberação do corpo e após a morte permaneceu próximo a família por muitos anos, eu mesma frequentei seu sítio algumas vezes. Fomos em casamentos, aniversários. Além de minha mãe, havia outros 10 irmãos. Curiosamente ou nem tanto, todos eles, alguns com mais intensidade que outros, dizem as mesmas coisas, mas acrescentam a ele a característica de alcoólatra. Será mesmo? Pergunto - me se essa característica combina com um trabalhador responsável, haja vista que no dia de sua morte estava trabalhando e voltava pra casa com seu salário na mão, com a intenção de comprar presentes de natal para seus sobrinhos. Embora tenha crescido ouvindo que meu tio era alcoólatra, hoje, não me parece razoável tal característica.

Quanto a mim, tenho duas visões para dividir. A visão de criança, a única que carreguei a vida toda até o dia que parei pra refletir sobre o que aconteceu com ele numa perspectiva de racialidade. Importante dizer que como criança não o via como um homem negro, mas como homem, humano, não o via como alcólatra, mas já tinha arraigado o senso comum do estereótipo que a família compactuava. Na minha cabeça isso significava que ele era meio malucção, um bon-vivant, mas na verdade eu o considerava e ainda acho que ele era o mais divertido e maneiro dos tios, me chamava de “Cesa” diminutivo de princesa. Essa visão genuína de criança abriu espaço para a visão de adulta e de alguém com letramento racial, e nessa perspectiva o vejo não como homem, mas como negro, um corpo carregando toda complexidade e estigma do que ser negro pudesse significar naquele momento. Consigo perceber, só agora, o peso da cor. E como me constrange as muitas constatações que vem com essa visão.

Meus avós, um casal de negros com 12 filhos. Naquela época, meu avô João Lino já havia falecido há uns 4 anos. Meu tio Zél era talvez o que dava mais trabalho pra minha Vó. Os irmãos mais velhos e até a maioria dos mais novos já haviam se casado, tinham suas casas, seus filhos. Só pela minha mãe, que na época era apenas 3 anos mais velha que ele, já é possível evidenciar a pressão social que pairava sobre um homem negro solteiro, sem filhos que, porque gostava de beber, era considerado alcoólatra. Sempre ouvi minha mãe dizer que muita gente o julgava. Ele era estereotipado, colocado nesse lugar de *outsider*. Será que era por beber ou

simplesmente por destoar de seus irmãos, ou melhor, destoar do que a sociedade esperava que ele fizesse?

Nas últimas conversas com minha mãe, fiz ela refletir que na verdade ele não era alcoólatra. O fato de beber aos finais de semana não era muito diferente do que a maioria das pessoas jovens fazem ainda hoje. Essa foi só mais uma característica usada como desculpa e como justificativa para culpabiliza-lo pela própria morte, uma maneira de mascarar a invisibilidade causada pelo racismo. O estereótipo de bêbado, nesse caso, caiu bem para que a gravidade da situação fosse reduzida, simplificada, porque investigar, buscar justiça se é só mais um negro bêbado, mais uma briga qualquer de bar. Cabe lembrar o que Stuart Hall (2016) analisa sobre estereotipagem, quando diz que ela “reduz, essencializa, naturaliza e fixar a diferença” e ainda que ela demarca o que é “o normal e aceitável do anormal e inaceitável”, pessoas negras tem um código social a seguir e se elas não o seguem, então se colocam no centro da responsabilidade por serem matáveis.

Outro dia estava no shopping, percebi que um grupo de meninas brancas estavam com os pés até quase a altura dos joelhos sujas de areia da praia, olhei aquilo e pensei, isso é um privilégio! Ao mesmo tempo refleti que é um código que só negros devem seguir: o de não entrar em shopping sujo de areia ou de chinelo, se não quiser ser seguido pelos seguranças. A vivência negra é carregada de códigos que servem como alertas que tendem a reduzir danos, embora não sejam eficazes para nos livrar totalmente deles. É claro que posso escolher entrar no shopping de chinelos, no entanto, se optar por fazê-lo, saberei que com certeza terei que lidar com as consequências.

Mas porque trazer a história do José Luiz? Explico: é que dando voltas no passado, consigo enxergar/entender melhor o presente e refletindo com mais clareza o presente é que pôde ser possível ajustar a rota para o futuro. Minha ancestralidade, o colocar a linha na agulha, minha memória, todos afetos com todos esses afetamentos me ajudaram a construir esse trabalho, organizando a partir deles a base sólida para seguir e não desistir de escrever. Nesse sentido, para Leda Maria Martins:

[...] ancestralidade é um modo de reconhecimento da presença presente do ancestral em todos os âmbitos das nossas vidas, não é! Não apenas como uma lembrança que

fica no passado, mas como uma presença presente que nos acompanha. Mas é também a ancestralidade, todo um modo muito particular de pensar a existência.²³

Não sei os motivos, Dona Laurides presenteou logo a mim, dentre tantos netos e netas que tinha, o livrinho religioso que repousava sobre o caixão de seu filho. Quando me remeto a essa memória específica, me questiono sobre o tempo nas palavras de Leda Maria Martins: “um tempo que não elide as cronologias, mas que a subverte”. Como se passado e presente fossem na verdade a costura de traçado múltiplo norteando minhas percepções ao passo que vai entrelaçando as ideias. Consigo me lembrar da minha Vó me entregando o livrinho e não entender o motivo, consigo compreender que sempre, até hoje, o mantenho guardado. Mas me questiono se o espiral do tempo colocou o passado e presente frente a frente para que eu fizesse, 29 anos após a morte de seu filho, esse questionamento. Seria a morte de José Luiz um linchamento?

Não tenho intenção de responder tal pergunta afirmativamente. Passamos todos esses anos com a sensação de injustiça ou um certo conformismo, seguiremos carregando o mesmo peso. Contudo, sempre é tempo de fazer questionamentos e revisitar velhas percepções. Temos vivido um tempo em que a palavra linchamento tem sido muito mobilizada, principalmente nas redes. Mas se tudo é linchamento, o que é de fato linchamento? Compreendo que a língua é viva e as palavras mudam ou evoluem com o tempo. Respeito a modernidade, mas não é perigoso esvaziar uma palavra com uma carga tão historicamente violenta, sobretudo aos corpos negros? Não estamos atropelando o conceito de linchamento?

Meu tio Zél é a agulha por onde passo a linha para começar a costura. É o ponto fixo que alinha a confusão de sentimentos e pensamentos sobre esse tema. É o gatilho do "e se", a abertura desse pensamento.

John Mbiti define o tempo como “simplesmente uma composição de eventos que ocorreram, os que estão ocorrendo agora e os que estão prestes a ocorrer”, destacando que passado, presente e futuro coexistem, conectados por eventos e não por calendários lineares (MBITI, 1990, p. 16–17). Tomo de empréstimo os termos em suaíli (kiswahili²⁴):

- *Sasa* - o imediato, o presente, o passado recente e o futuro próximo;

²³ Leda Maria Martins - Signos, sentidos, linguagens e representações do Patrimônio Cultural #Fliaraxá Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=mW0iKPw_RZA Acesso em: 06/06/2024

²⁴ Uso “suaíli (kiswahili)” ciente de que se trata de uma língua do tronco linguístico banto (Bantu), ramo da grande família Niger-Congo. Mantenho o endônimo “kiswahili” na primeira menção para registrar a autodesignação.

- *Zamani* - o passado profundo, memória coletiva e ancestral.

Assim, *Zamani* é como uma mãe que acolhe e alimenta seu pequeno filho Sasa em direção ao futuro. Chamo de “tempo do e se” esse tempo especulativo que, no meu caso, desabrocha como um girassol: da ausência de respostas no Sasa, gira-se em movimento ao *Zamani* como a um sol - soberano pelas eras, única testemunha de todos os começos e fins, armazenamento final de todos os fenômenos e, ainda assim, razão da continuidade da vida. É no Sasa que experienciamos eventos que não compreendemos; só depois, incorporados ao *Zamani*, adquirem significados mais amplos e duradouros. Assim, neste trabalho, Sasa é um filho que, mesmo após crescido, busca o colo de sua mãe - um movimento para não esquecer e não se perder.

Nesse “tempo do e se”, habitamos um presente especulativo, povoado por perguntas sem resposta sobre o que se deu com meu tio Zéu. É um espaço de luto e incerteza - o *Sasa* - que, no entanto, nos conduz ao *Zamani*, à memória ancestral. É esse olhar para trás que, conforme a filosofia africana - na qual passado, presente e futuro se entrelaçam - abre fissuras de esperança no horizonte. Esse tempo de especulação, portanto, não é vazio: ele é gesto de Sankofa, de trazer do passado elementos esquecidos para construir um presente de ação e projetar um futuro de justiça.

1.5. REDUÇÃO DE DANOS: VIVER SOB UM MANUAL DE SOBREVIVÊNCIA SEM GARANTIAS

“Como é sentir-se um problema?”

- W.E.B. Du Bois

Lembrei que a pesquisadora da conferência falou sobre o efeito de memória das redes e como esses efeitos são retomados a qualquer tempo - o grande problema do cancelamento é que a branquitude não tá acostumada com a exposição de seus erros, ou mesmo a ter vergonha deles, pois sempre teve o direito de errar. A resposta para a pergunta que a pesquisadora esperava responder: exposição dos seus erros e portanto a implicação deles, essa é a novidade!

Quanto a nós, negros, sempre tivemos o nosso próprio efeito de retomada de memória, a escravidão! Coates vai dizer que é “horrível perceber a si mesmo como inferior”, aceitar essa

máxima é uma contradição as nossas aspirações enquanto muntu. Mas a verdade é que aprendemos muito cedo, antes mesmo do fenômeno:

Negro já nasce cancelado! Preto não poder errar e vive permanentemente sob suspeição, essa é nossa estrutura existencial.

O Racionais traz nos versos do rap de quase sete minutos “*Negro Drama*”, um resumo poético do que chamo de *manual de sobrevivência sem garantias*.

“É desse jeito que você vive, é o negro drama

Eu não li, eu não assisti

Eu vivo o negro drama, eu sou o negro drama

Eu sou o fruto do negro drama.” (Negro drama, RACIONAIS MC’s)

Para Faustino e Ribeiro, “O negro drama é a experiência cotidiana de viver sob uma lógica que antecipa a criminalidade no corpo negro, independentemente do gesto”. Quando li a conversa franca que Coates tem com seu filho, no livro “Entre o mundo e eu”, reconheci em mim e nos meus pais cada uma daquelas frases, cada dialogo, mesmo aqueles que não tivemos com palavras, mas que registrei pelos gestos e olhares. Coates explica pra seu filho a dimensão de um amor peculiar especialmente, às mães e aos pais negros: “você é tudo que temos, e já nos chega em perigo.”

Vivemos sob perigo iminente. George Floyd respirava. Max Ângelo aguardava, parado, por conta do trabalho. José Luiz “Zél” parou para uma cerveja num sábado após o trabalho. Maria, personagem de Conceição Evaristo, só queria voltar para casa com “as frutas do enfeite” e um “osso de pernil” (Evaristo, 2016). Tempos e lugares distintos, uma gramática comum: o corpo negro é alvo antes do gesto.

Nossos passos se dão sob a mira - e é por isso que aprendemos um manual tácito de redução de danos: falar baixo, mostrar as mãos, não correr, escolher a roupa e o trajeto, antecipar explicações. É um manual herdado na oralidade e no olhar, escrito em cicatrizes. Mas ele não garante direitos; no máximo, negocia respiros.

Se Max é o corpo que se move segundo a cartilha da contenção para preservar a própria vida, Zél é o corpo que ousa viver fora dela. Entre a obediência forçada e a escolha de viver, a antinegritude instala a mesma tecnologia de morte. Max sobrevive - não porque não foi agredido, mas porque obedeceu à gramática do cuidado. Zél tem a vida ceifada - não porque

“errou”, mas porque ousou viver. O que está em jogo não é a legalidade do gesto, e sim o risco anterior ao ato. É a suspeição estrutural que autoriza punições exemplares.

O que meu tio fez não foi “grande coisa”: parou para uma cerveja depois do trabalho. Não seguiu o manual, deveria “ir direto pra casa”, “evitar confusão”, “não chamar atenção” - ele *violou códigos silenciosos* que regulam a vida negra. E isso bastou para que fosse tragado pelas engrenagens de uma lógica que opera entre o estereótipo, o descaso e o perigo. Mas como assevera Fanon, o negro deve estar “continuamente em estado de alerta, pois, tendo dificuldade para decifrar os inúmeros sinais do mundo colonial, nunca sabe se ultrapassou ou não o limite”.

Meu tio “estava errado”? Não. O que ele reivindicou foi um direito elementar: o direito de viver sem ser policiado por códigos que nos domesticam. O direito de errar. Um direito que a branquitude exerce todos os dias sem pensar: parar num bar, falar alto, atrasar a conta, atravessar uma rua caótica - e não morrer por isso.

Fanon aponta para um mundo (colonial) no qual o homem negro é fechado em sua negrura [...], um corpo de um (homem) negro sem ontologia própria, em torno do qual reina uma atmosfera densa de incertezas. (FAUSTINO; RIBEIRO, 2017, p. 167)

“Lincha! Lincha! Lincha!” - no conto “Maria”, a passagem do murmúrio ao coro transforma suspeita em sentença. Não há defesa possível quando a cor do corpo já é lida como prova. Enquanto a multidão avança, Maria pensa: “Será que os meninos gostam de melão?” (Evaristo, 2016) - a rotina do cuidado insistindo em existir sob cerco. Esse contraste expõe o núcleo do nosso manual: cuidamos da vida mesmo quando o mundo nos empurra para a morte.

Costumo dizer aos meus alunos: podemos tudo, mas devemos? A pergunta não é sobre poder jurídico; é sobre cálculo de risco. Entrar num shopping de chinelo com areia na perna, como fazem turistas? Parar num bar, falar alto, atrasar a conta pós praia na zona sul do Rio de Janeiro? Para a branquitude, são direitos triviais; para nós, podem acionar o dispositivo da punição. Faustino e Ribeiro reforçam que “o corpo negro é sempre visto como suspeito, culpado até que prove sua inocência, um corpo cuja aparência é confundida com ameaça” (Faustino; Ribeiro, 2017, P. 170). O negro não é um cidadão que pode transitar em espaços livremente sem o estigma da suspeição, só está seguro em casa e olhe lá, afinal a bala perdida sempre encontra o alvo.

Nossos códigos de contenção *reduzem danos, não garantem direitos*. Por isso, afirmar o direito de errar - existir sem o cálculo permanente - é também reivindicar um direito à opacidade (não sermos totalmente legíveis aos olhos que nos vigiam) e um direito à cidade (estar onde quisermos, como quisermos), negados quando o risco precede o gesto.

As vezes penso a branquitude como um monge no Himalaia, instalado no alto da montanha, contemplando o todo em estado de paz. Ela se orgulha de uma visão panorâmica, uma propriedade que só ela pode desfrutar. Essa paz, no entanto, não nasce de travessia, mas de posição: é privilégio de quem nasceu no cume da montanha. O direito de estar no topo, e de ter a sua própria visão como aquela que traduz o todo. Para Coates, “esse direito sempre lhes deu um significado, sempre significou que havia alguém lá embaixo no vale, porque uma montanha não é uma montanha se não houver nada abaixo dela.”

“Somos esse abaixo” (COATES), para aqueles que escalam a montanha desde a base, a vista nunca é a mesma. O horizonte se abre, sim, mas nele se inscrevem a fadiga da subida, o frio cortante, a falta de ar, os tropeços e os abismos evitados. O olhar, nesse caso, não é apenas visual, mas tátil e memorial - um olhar que carrega cicatrizes.

A contemplação branca se contenta com a paisagem; a experiência negra, ao contrário, é feita da caminhada. Ao contrário do distanciamento que afirma ver sem tocar, o nosso saber se imprime no corpo e nas sensações, na dor e na respiração que falta. O “todo” que alcançamos não é neutro, nem pacificado: é tecido pelas marcas das partes. É a escrevivência que nos permite afirmar que não há visão verdadeira sem jornada, nem neutralidade que não seja, no fundo, o nome de um privilégio racial.

2. LINCHAMENTO COMO CATEGORIA DISCURSIVA: GUERRA DE PALAVRAS

“Ser negro no Brasil é frequentemente ser objeto de um olhar vesgo e ambíguo”

Milton Santos²⁵

“Palavras não são conceitos e conceitos não são palavras: entre os dois, há camadas de teoria acumulada ao longo de eras. Mas teorias são construídas sobre palavras e com palavras.”

Michel-Rolph Trouillot

Não acredito em linchamento virtual - reviro os olhos cada vez que leio ou escuto essa expressão. Calúnia e difamação já existem tipificadas no Código Penal; não faz sentido retomar a palavra linchamento como sinônimo de crimes que já têm nome próprio.

Linchamento é violência racial, pública e pedagógica. Quando escrevo linchamento, não falo de metáfora: falo de um paradigma racial de violência. Ida B. Wells (1892; 1895) demonstrou, com coragem e estatística, que linchar não era ato de turba espontânea, mas política racial de supremacia branca - espetáculo público, pedagógico, planejado para disciplinar toda uma comunidade negra. A própria Wells já dizia, em 1892, que o linchamento era apenas *“an excuse to get rid of Negroes”*, ou seja, “uma desculpa para se livrar dos negros”.

Ersula J. Ore (2019) nomeia essa pedagogia como performance retórico-política: não apenas o assassinato de corpos, mas o traçar contínuo das fronteiras da cidadania, determinando quem é reconhecido como parte do “nós”. E esse *nós* não é o “povo” no sentido universal: como lembra Charles Mills (1997/2008), é um *nós* restrito às “pessoas que contam, as pessoas que realmente são pessoas” - os brancos. Quem não faz parte desse “nós” permanece sujeito sem direitos, sempre na iminência do matável.

Kwame Ture, conhecido como Stokely Carmichael, disse certa vez: “se um homem branco quer me linchar, isso é problema dele. Se ele tem o poder de me linchar, esse é o meu problema. O racismo não é uma questão de atitude; é uma questão de poder”. Essa afirmação desloca o foco do desejo individual para a estrutura que o sustenta. Linchamento não se explica apenas pela vontade de um agressor, mas se dá na permissibilidade social somada a institucional que dá respaldo à violência. É nesse ponto que a reflexão de Charles W. Mills sobre o *contrato*

²⁵ SANTOS, Milton. Ser negro no Brasil hoje. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 7 maio 2000. Mais!. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0705200007.htm>. Acesso em: 26 ago. 2025.

racial se torna fundamental: o racismo não é acidente, mas pacto tácito que organiza o mundo, naturaliza privilégios e legitima desigualdades. O contrato racial é, nas palavras de Mills, o “acordo não escrito” que confere o sistema político no qual brancos governam e continuam a governar pessoas não brancas.

O linchamento, nesse sentido, é uma das tecnologias mais brutais desse sistema. Ele funciona como assinatura pública do pacto: o corpo negro exposto, violentado, linchado, reafirma os termos de uma cidadania seletiva. Wells já havia mostrado que a acusação de crimes sexuais ou de desordem era apenas pretexto; o que estava em jogo era a manutenção da ordem racial. Mills nos permite enxergar que essa ordem não é episódica, mas fundante. O linchamento, então, é um dos modos pelos quais o contrato racial se atualiza e se renova, operando tanto pelo espetáculo físico da morte quanto pela linguagem que o nomeia, justifica ou disfarça. A banalização e a desracialização do termo funcionam como sentenças de absolvição: colocam a branquitude confortável na impunidade e, ao mesmo tempo, reescrevem o contrato racial pela via da linguagem.

É justamente aqui que minha noção de *permissibilidade social* encontra a crítica à *invariância racial*: ambas nomeiam mecanismos que *desresponsabilizam* a estrutura. De um lado, a permissibilidade social normatiza a omissão cotidiana frente à violência antinegra; de outro, a invariância racial converte a raça em detalhe irrelevante, como se pobreza ou desorganização social operassem igual para corpos brancos e negros (Peterson, 2012; Unnever; Owusu-Bempah, 2018).

A cada vez que a palavra é banalizada em expressões como “linchamento virtual” ou confundida com “cancelamento”, repete-se a violência epistêmica que Wells denunciou e Ore teorizou: deslocar um acontecimento histórico-racial para o campo da metáfora, apagando sua historicidade negra e transformando-o em não-evento. Essa normalização banal perpetua aquilo que denomino *permissibilidade social*: um arranjo normativo-afetivo que, todos os dias, autoriza por omissão a violência contra corpos negros.

Estava revendo em minhas anotações uma aula no mestrado em que discutíamos conceitos - ponto fundamental no processo de construção de um trabalho como este. Debatíamos que conceitos servem para dar inteligibilidade a algo, torná-lo compreensível. O conceito instaura: importa de onde vem, e seu uso descritivo é o que dá a dimensão do que é valorativo e normativo. Assim, as palavras não são neutras. Quando se disputa o sentido de

“linchamento”, o que está em jogo não é apenas linguagem, mas a própria gramática da vida e da morte. Como lembra Stuart Hall (2016), nomear é delimitar o visível, decidir o que conta como realidade e o que pode ser descartado. No caso do linchamento, a palavra carrega uma história saturada de sangue negro, mas tem sido sistematicamente deslocada, higienizada e confundida com expressões como “linchamento virtual”. Esses deslocamentos não são inocentes: operam como atualizações do contrato racial (Mills, 1997/2008), criando regimes de inteligibilidade que naturalizam a violência e absolvem a branquitude. A disputa em torno de “linchamento”, portanto, é uma guerra de palavras: nela se decide se o termo mantém sua historicidade racial ou se será absorvido como metáfora banal, esvaziado de sua potência política e de sua memória.

Para o meu corpo, racismo não é exceção: é regra. É aqui que respondo às perguntas feitas após a conferência, quando me disseram que eu poderia “deixar passar”. Não. Porque, se para a pesquisadora branca o linchamento pode parecer um objeto distante, para mim é risco imediato: em pleno século XXI, alguém pode tranquilamente pegar uma coleira de cachorro e usá-la para chicotear. Viver sob a incerteza do que posso encontrar quando saio às ruas - esse é o meu problema.

É a partir desse lugar implicado que inicio este capítulo. Metodologicamente, essa escolha significa tomar a experiência racializada como ponto de partida - não como “viés” a ser purgado. A própria proposta de uma Criminologia Negra reivindica que a análise parta das vivências específicas produzidas pela estratificação racial, pois é nelas que se organizam padrões, fontes e consequências da violência (Unnever; Owusu-Bempah, 2018). Para Luciano Góes²⁶, “criminologia marginal” não significa permanecer à margem, mas deslocar a margem para o centro do discurso: inverter posições e publicizar saberes negros forjados na roda. Ser negro diz das nossas falas e pesquisas - brados que partem de um corpo coletivo. A Criminologia Negra reconhece epistemologias e filosofias afrocentradas como fundamento de outro arcabouço jurídico, recusando a alegoria da justiça branca de olhos vendados. Entram aqui outras filosofias e cosmovisões africanas como chaves epistêmicas e metodológicas de enfrentamento ao racismo penal. É nesse giro que a roda - como espaço de produção e circulação de saber - reordena o centro, devolvendo voz e autoridade aos sujeitos historicamente objetificados. É nessa chave que mobilizo a escrevivência: escrever desde o corpo implicado

²⁶ GÓES, Luciano. *Brados negros para uma justiça afrodiaspórica*. [Vídeo]. YouTube, s.d. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VR8OgnK9qyY>. Acesso em: 30 ago. 2025.

não é exceção subjetiva, mas método para desarmar a neutralização epistêmica que expulsa a raça do conceito.

Aqui, trato “linchamento” como categoria discursiva: um significante historicamente saturado que organiza percepções, políticas e afetos acerca do corpo negro. Todo processo de nomeação histórica envolve escolhas, omissões e silêncios (Trouillot, 1995/2016). Não descrevo apenas eventos, mas disputas de linguagem - certas redefinições que camuflam violências antigas mascaradas como progresso, como por exemplo chamar de “seguro” a solitária do cárcere são, na verdade, meras atualizações ou modernizações para dar-lhes aparência de legalidade. Venho de uma outra visão, na chave da criminologia negra, sigo Góes, é preciso “trazer a branquitude crítica para o meio da roda marginal”, “inverter posições” e incorporar “epistemes afrocentradas, forjadas em rodas” - entendendo roda como espaço de diálogo negro, onde o saber se faz coletivo e público (Góes, 2021).

Para José de Souza Martins (2015), a raça não é o motivador inicial do linchamento. Entretanto, quando a vítima é negra, o índice de crueldade aumenta. Esse dado, porém, não é tratado como estrutural, mas como mero agravante circunstancial. Ao desracializar o fenômeno, Martins acaba domesticando o conceito, transformando-o em categoria cultural “genérica”. Por ser referência central sobre o tema no Brasil, o autor ajudou a sedimentar a ideia de que o linchamento seria um fenômeno “do povo”, uma espécie de “justiça popular” primitiva que enlouquece as pessoas em transe. Esse enquadramento desloca o foco da violência racial para o “desvio moral” e, em alguma medida, produz um efeito de absolvição da branquitude: transforma uma política racial de morte em “costume popular”.

Esse é precisamente o meu problema com a literatura brasileira sobre linchamento. Assim como as teorias gerais do crime tentam explicar o crime de negros e brancos pelas “mesmas razões”, a literatura brasileira sobre linchamento também busca neutralizar a raça, tratando-o como mera reação da comunidade ou como fenômeno cultural local. Esse movimento se conecta ao que Unnever e Owusu-Bempah (2018) denominam rejeição à *tese da invariância racial*. Para as teorias gerais do crime, negros e brancos delinquem pelas mesmas razões; a raça, quando aparece, é mero controle estatístico. A mesma neutralização epistêmica (uma visão limitada) ecoa no campo dos estudos sobre linchamento no Brasil: trata-se de “violência coletiva”, “justiça popular” ou até “linchamento virtual”, como se o termo pudesse circular sem sua marca racial. Mas assim como a criminologia erra ao supor que pobreza ou desorganização social têm o mesmo efeito para negros e brancos, também a literatura e a mídia

erram ao sugerir que o linchamento é experiência universal. O resultado é o mesmo: a historicidade negra é apagada em nome de um universal falso que mantém a branquitude confortável em sua posição de absolvida.

A sociedade insiste em imaginar o linchamento como algo incivilizado, que deve ficar no passado. O direito, por sua vez, critica práticas punitivas como quem busca remédio para uma doença - mas sem jamais enfrentar sua raiz racial. Só que linchamento não é arquivo morto na história: não está no passado. Seu uso banalizado é, como lembra Michel-Rolph Trouillot, uma forma de *silenciamento ativo*. Assim como a Revolução Haitiana foi tornada “impensável” para a historiografia ocidental, o linchamento, quando desracializado, perde seu significado histórico e é reconfigurado como “não-evento” ou “evento excepcional”, deslocado de sua função racial e política.

Eu sei e concordo que no Brasil o linchamento possui seus sotaques locais. No entanto, esse sotaque tem introjetado seus anglicanismos. Em vez de fenômeno “autóctone”, o linchamento brasileiro se constitui em diálogo com a gramática racializada norte-americana. O vocabulário entra como tradução - “lei de Lynch” - e é ensinado ao leitor desde meados do século XIX, com jornais explicando que se tratava de execução sem processo que recai sobre negros e abolicionistas; nas décadas seguintes, a imprensa satura o tema com centenas de menções.

Não surpreende, portanto, que no Brasil a cor não precise ser declarada como “motivo” para operar como intensificação da crueldade - o que o próprio José de Souza Martins reconhece - nem que o padrão estrutural de violência racial sustente a prática. Em suma: a ideia de um linchamento “desvinculado” dos EUA e da raça não se sustenta diante da genealogia da palavra, da circulação midiática e da pedagogia do olhar que moldou nosso imaginário punitivo.

Em 1953, Alípio Silveira, numa coluna na *Tribuna de São Paulo* sobre a língua inglesa no espaço social brasileiro, já apontava a abundância de anglicismos e dizia que a tendência era seu amplo acolhimento. Logo de início, elencou: “em tema de leis e crimes, vemos: lei de Lynch”. Pouco depois, em 1955, o jurista brasileiro didatizou para o leitor leigo “o inglês em nosso lexo penal”, afirmando que linchar/linchamento e “Lei de Lynch” “a criminosa instituição nos veio dos Estados Unidos, onde impera, para o negro, a lei de Lynch que o nivela aos cães danados”. O artigo segue dizendo que a palavra deriva do virginiano juiz de paz Charles Lynch que viveu de 1736 a 1796, e que o Sul do país é onde o linchamento se

consolidou como método tradicional de execução sumária de negros, com impunidade estrutural - cerca de “99%” dos casos sem prisão ou condenação e que eles se vangloriam de salvar o país ao que Silveirira diz “no seu desumano fanatismo racial, eles afirmam que, se assim não procederem para com os negros, os Estados Unidos se transformariam num outro Brasil”. Essa coluna funciona como mediação metalinguística: fixa o vocabulário e importa o enquadramento racial norte-americano.

Isso confirma minha tese: linchamento é produto importado, foi a imprensa brasileira que ensinou o que era linchamento aos brasileiros que foram internalizando a circulação textual e imagética demarcando sua gramática racializada - em sintonia com a “pedagogia” do linchamento descrita por Ersula J. Ore, na qual imagens, relatos e retóricas formam um imaginário público sobre quem pode ser punido fora do devido processo.

Enquanto nos Estados Unidos aquele que fez nascer e alimentar o linchamento busca mantê-lo como capítulo encerrado, do nosso lado temos permitido sua reivindicação, uso descontrolado e metaforizado. Um exemplo disso é o caso do influenciador branco Leo Picon em novembro de 2024. Ao comentar contra o fim da escala 6x1²⁷, primeiro apagou o post “para não se comprometer”, mas depois voltou atrás: “eu vi o linchamento que eu passei a passar”, escreveu, reivindicando ter sido vítima de “linchamento” digital.

Ao se declarar linchado por discordâncias virtuais, Leo Picon se apropria de uma palavra saturada pelo sangue negro e a reconfigura em chave de vitimização branca. É o que Ersula J. Ore (2019) chama de *apropriação retórica*: quando a linguagem da violência racial é reciclada não para denunciar estruturas, mas para reforçar privilégios. Esse deslocamento, além de ofensivo, é pedagógico: ensina que o sofrimento branco é digno de empatia e reconhecimento, enquanto o sofrimento negro pode ser banalizado e metaforizado.

A lógica é a mesma da pesquisa apresentada na conferência. Naquele momento, me pareceu irresponsável abordar a temática do linchamento sem se debruçar sobre seus significados históricos, simbólicos e estruturais. O maior agravante foi o argumento de uma suposta “imparcialidade” - ilusória e tendenciosa - de quem deliberadamente ignora o contexto racial. Uma pesquisa que pretende tratar de um tema não pode se furtar a investigar os sentidos que o estruturam, bem como os simbologismos que o atravessam. A falácia de que se pode

²⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=gtFXZC4bahk>

simplesmente “deixar de lado” um elemento que emerge no campo de pesquisa é, no mínimo, deslealdade intelectual e descompromisso ético.

No século XXI, em que as redes aproximaram fronteiras, vivemos cada vez mais imersos numa cultura globalizada. Pertencendo a essa mesma cultura, falamos uma linguagem universal, compartilhamos valores, significados, representações mentais e imagéticas. Assim, o sentido não está na palavra em si, mas na construção social que fazemos dela.

Quando dizemos: “*que judiação!*”, qual o sentido dessa expressão? E qual o significado do verbo *judiar*? Tanto a expressão quanto o verbo nasceram da formação de significados que construímos linguisticamente no pós-Segunda Guerra Mundial. Enquanto sociedade, abominamos a barbárie do Holocausto e as práticas nazistas; construímos o sentido dessa expressão e do verbo a partir dos significantes do sofrimento vivido pelos judeus. Não é difícil encontrar nas redes sociais justificativas para abolir o uso dessa palavra, justamente porque ela rememora o sofrimento daquele povo e, na mesma medida, banaliza a importância de sua memória.

Em 2022, Genivaldo de Jesus Santos ficou exposto a gases tóxicos no porta-malas de uma viatura da Polícia Rodoviária Federal por 11 minutos e 28 segundos. Vamos imaginar, hipoteticamente, que diante desse caso alguém passasse a dizer que Genivaldo foi “*auschwitzado*”. Espero que o exemplo acima cause, no mínimo, desconforto. Não tenho dúvidas de que o uso dessa palavra nesse contexto seria extremamente ofensivo para a população judaica em geral e agressivo para as famílias marcadas pelo horror daquele lugar. É inconcebível retirar da palavra Auschwitz o significado simbólico-histórico e afetivo que recai sobre os judeus. Usar tal expressão seria ofensivo e inaceitável.

Uma palavra que carrega tantos afetamentos sociais não pode ser deslocada de seu sentido sem restrições. O mesmo vale para “linchamento”: ao desracializar ou metaforizar o termo, o que se produz é a mesma violência simbólica - só que contra corpos negros, cuja dor histórica continua sendo tratada como descartável e não legítima.

Se reconhecemos que *Auschwitz* não pode ser deslocado de sua historicidade, por que aceitar que “linchamento” seja usado como metáfora banal? A resposta está no modo como o racismo se organiza no Brasil: pela recusa em nomear-se. O mito da democracia racial sustenta que vivemos num país onde as diferenças foram superadas, onde o passado escravista teria

ficado para trás. Esse mito, no entanto, funciona como máscara ideológica que naturaliza a desigualdade e banaliza a violência contra corpos negros.

É nesse ponto que a banalização do termo “linchamento” encontra terreno fértil. Quando se afirma que aqui não se trata de violência racial, mas de “justiça popular” ou de “crime difuso”, o que se faz é repetir o mecanismo de silenciamento descrito por Trouillot (1995): apagar a historicidade negra do linchamento e transformá-lo em evento moralizado, desvinculado de sua função política. Enquanto no imaginário europeu e estadunidense a memória do Holocausto é sacralizada, na experiência brasileira a memória da escravidão e da violência antinegra é constantemente relativizada, esquecida, posta entre parênteses.

Por isso, desracializar o linchamento é não apenas erro conceitual: é violência simbólica. É permitir que a branquitude continue administrando o arquivo, decidindo o que merece respeito e o que pode ser apropriado, reciclado, banalizado. *Se “Auschwitz” não pode ser metáfora, “linchamento” também não.* A diferença é que, enquanto a memória judaica conseguiu impor respeito político e linguístico, a memória negra segue disputando sua dignidade contra o peso secular da negação.

A humanidade é pautada por sua história e pela maneira como se relaciona em sociedade. Ao mobilizarmos um conceito, não podemos ignorar os fenômenos sociais que o definem nem desconsiderar sua dimensão ideológica e suas consequências. Linchamento é uma marca linguística, um signo vivo e doloroso, historicamente brutal para a comunidade negra - em particular a estadunidense. Ignorar sua origem e significado é solipsismo branco, que fala como se seu pensar fosse a medida do mundo.

Será que podemos desconsiderar tal marca só porque estamos em outro país? A justificativa para essa desvinculação vem do velho problema brasileiro: o mito da democracia racial. A constante negação do racismo pela branquitude, que acredita ter superado o passado de escravidão e tortura, a faz incompreender que, para corpos negros, o passado reverbera no presente - como sequela permanente de uma doença. Reflexo incongruente nos textos acadêmicos que bebem da fonte estadunidense todo o tempo; mas, quando se trata de linchamento, segue dizendo que o significado de lá não serve para o daqui.

No Brasil, pesquisadores como José de Souza Martins (2015), Maria Victoria Benevides e Rosa Maria Fischer Ferreira (1983), Lídio de Souza (2002), Jacqueline Sinhorretto (2002), entre outros, são referências recorrentes na temática do linchamento. Bunseki Fu-Kiau, filósofo

africano congolês, nos lembra que “os africanos são muito sensíveis ao que toca suas bases conceituais”.

Tenho esses autores em mente, mas minha escolha por não os mobilizar mais profundamente não deve ser confundida com pressuposição de discordância. É sobre tomar a narrativa e falar em “nosso próprio nome” (Hall, 2016). Minhas reflexões partiram de ênfases diferentes, que me levaram a conexões distintas, sobretudo buscando não fortalecer uma perspectiva linear euro-ocidental. Para Hall, essa escolha “não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições” - é partir de um lugar implicado que “ressignifica e politiza a raça, retirando-a do lugar da suposta inferioridade para transformá-la em categoria de luta e emancipação” (Gomes, 2012, p. 731).

Quando disse que a virada metodológica deste trabalho me salvou, não foi demagogia. Escolher os arquivos de periódicos foi a melhor decisão: diante deles, percebi o tanto de história que não sei - e que deveria saber. Para a historiadora Ana Flávia Pinto, a imprensa do século XIX foi um dos principais lugares de construção do negro como problema, como ameaça, como objeto do discurso da branquitude, nunca como sujeito da sua própria história (Pinto, 2010). Esses arquivos são depositários de silenciamentos. Como demonstra Michel-Rolph Trouillot, os “silêncios” são fabricados em cada etapa da feitura da história - da criação das fontes à sua compilação arquivística e à narração -, de modo que rotinas editoriais, regimes de censura, escolhas de manchete e de diagramação, políticas de cartas do leitor e, hoje, protocolos de digitalização e metadados determinam tanto o que pode ser lembrado quanto o que se torna irrecuperável (Trouillot, 1995).

Para que nossa memória se beneficie da dos outros, não basta que eles nos tragam seus testemunhos: é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum. (Halbwachs, 1968, *apud* Pollak, 1989, p. 4)

Achille Mbembe, por sua vez, enfatiza que o arquivo é uma tecnologia de autoridade que promete totalidade, mas opera por exclusão e regime de acesso: sua potência institui o legível e o dizível, enquanto seus limites demarcam zonas de opacidade - lacunas, extravios, ausências materiais, erros que configuram apagamentos institucionais (Mbembe, 2002).

Minha escolha pelos periódicos parte desse duplo referencial: tomar cada lacuna, rasura ou vazio não como “acidente técnico”, mas como sintoma histórico do modo como Estado, imprensa e plataformas organizaram a memória pública - e ainda a organizam. Quem tem o poder de narrar nos prende a seus próprios significados, moldando as categorias que usamos. Como observa Achille Mbembe, a escrita da história negra só pode ser feita a partir do fragmento, justamente porque os arquivos são atravessados por apagamentos:

Ela se esforça por fundar um arquivo. Acreditamos que a instauração de um arquivo é indispensável para restituir os negros à sua história, mas é uma tarefa extraordinariamente complicada. Com efeito, nem tudo o que os negros viveram como história necessariamente deixou vestígios; e, nos lugares onde foram produzidos, nem todos esses vestígios foram preservados. Assim, como é que, na ausência de vestígios, de fontes dos fatos historiográficos, se escreve a História? Rapidamente se tem a impressão de que a escrita da história dos negros só pode ser feita com base em fragmentos, mobilizados para dar conta de uma experiência em si mesma fragmentada, a de um povo em pontilhado, lutando para se definir não como um compósito disparatado, mas como uma comunidade cujas manchas de sangue são visíveis por toda a superfície da modernidade. (Mbembe, 2018, p. 63).

E não temos o direito de falar? Não podemos disputar ou questionar os usos que nos mantêm à margem? Se linchamento é categoria discursiva, então disputá-la é também disputar a memória, o arquivo e o futuro. Cada vez que essa disputa é negada, escancara-se o silenciamento da negritude como sujeito histórico. Por isso insisto: linchamento é marca racial, signo vivo e doloroso, e só pode ser entendido a partir dessa historicidade. Não disputar esse sentido é aceitar que o arquivo continue sendo administrado apenas pela branquitude. E não pode o fragmento falar?

2.1. A CHEGADA DO CÓDIGO DE LYNCH À CIRCULAÇÃO NOS IMPRESSOS BRASILEIROS (SÉCULOS XIX–XX)

Se por um lado os escravizados chegavam nos navios ao porto do Rio de Janeiro e de tantos outros portos do Brasil, o “Código de Lynch” também aportou, mas de forma confortável e discreta, atravessando o Atlântico pelo papel. No século XIX, “Lynch law/Lei de Lynch” entra na imprensa luso-brasileira antes mesmo de “linchamento” se fixar como forma. Essa porta de entrada importa porque traz consigo um pacote semântico - punição extralegal,

publicidade e pedagogia do castigo - que, nos Estados Unidos, já operava como tecnologia de branquitude (Wells-Barnett, 1892; 1895). No Brasil, os periódicos fazem esse vocabulário circular: primeiro como curiosidade estrangeira; depois, como referência para pensar “justiça pelas próprias mãos” e debates de ordem pública.

Na primeira travessia, a primeira ocorrência localizada em minhas pesquisas aparece no *Diário de Pernambuco* (01/12/1835), em matéria intitulada “Estados Unidos”. O texto narrava a ameaça à liberdade de imprensa no Norte e descrevia como, no Sul, “açoites ou qualquer outra violência da parte de indivíduos que se fazem justiça por si mesmos” eram justificados pela chamada Lei de Lynch. A reportagem prossegue relatando o caso de um homem chamado Carrol, em Charleston, acusado de auxiliar os partidários da abolição: “foi açoitado, alcatroado e coberto de algodão. O homem teve sua casa invadida e os seus móveis vendidos”.

Pouco depois, em janeiro de 1836, o *Correio Oficial* publicou duas vezes (16/01 e 28/01) uma nota assinada por J. do Havre explicando ao público o que seria o “Lei de Lynch”: um conjunto de práticas extralegais nascidas na Virgínia, apresentadas como medidas vigorosas diante da suposta ineficácia da lei. A nota seguia afirmando que a chamada “justiça executiva” tinha decretos seguidos imediatamente de execução - seja contra negros revoltados, seja contra brancos acusados de conivência com os negros -, todos apoiados no que se denominava Código de Lynch. Desde cedo, portanto, a imprensa luso-brasileira não apenas noticiava, mas também didatizava o vocabulário, ensinando ao leitor que “Lynch law” significava execução sumária sem julgamento.

Importante destacar que após a primeira aparição do termo, ele aumenta gradativamente seja em notícia vinda dos Estados Unidos, seja em crônicas e folhetins, sempre de maneira explícita e sempre relatando efetivamente detalhes. É evidente que a circulação na imprensa preparou terreno para a prática.

Em 13 de fevereiro de 1860, no *Correio Mercantil, e Instructivo, Político, Universal* (Edição 44), surge aquele que, até aqui nas minhas pesquisas, é o primeiro registro localizado de tentativa de “Lei de Lynch” em solo brasileiro: o episódio do cocheiro da Rua do Ouvidor, no entorno do Largo de Moura (centro do Rio de Janeiro), o cocheiro que me parece ter atropelado um guarda do batalhão é salvo pela patrulha de permanentes (força policial das províncias) da Lei de Lynch. No léxico do próprio jornal, era um ensaio do que era feito nos

Estados Unidos - isto é, converter a ameaça em punição pública extralegal, no espaço mais visível da Corte:

O conheiro corre perseguido por muitos guardas daquele batalhão e por um grupo de povo, querendo, ao que parece, todos juntos fazerem um ensaio do que os americanos do norte chamão - lei de Lynch, isto é, castigar o réo sem mais outra forma de processo. Os permanentes contiverão uns e outros, prenderam o cocheiro que deve e ha de ser devidamente castigado, e também um Sr.Flores, que parecia capitanear o motim.”

Mesmo abortado, a tentativa de linchamento do cocheiro demonstra que o termo já operava como dispositivo de autorização social no Brasil imperial - não apenas palavra importada, mas ameaça performativa capaz de mobilizar gente, rua e polícia.

Em 7 de janeiro de 1875, a *Seção Judiciária* de O Globo contrapõe o tribunal estatal à justiça sumária e registra, sem rodeios, a existência do expediente no Império: “por mais parciaes e injustos que possam ser os tribunaes organizados, elles dão mais garantia de direitos no homem do que esses julgamentos summarios da praça publica sob o imperio da lei de Lynch”. A formulação não é mero empréstimo vocabular: funciona como ato de linguagem constativo, reconhecendo que a “Lei de Lynch” já operava como prática efetiva no Império. Fixada no coração da Corte, a lei era oposição a jurisdição estatal.

Em 2 de julho de 1875, a primeira página de O Globo apresenta como “pela primeira vez, no nosso paiz” a execução da lei de Lynch²⁸: no districto da Madre de Deus do Angú (município da Leopoldina) acontecida em 24 de junho, uma multidão arranca Sabino, escravizado de 18 anos, da órbita da autoridade e “victima inexoravelmente o miseravel criminoso”. A própria crônica documenta a gramática da multidão enfurecida (“si não fizermos justiça pelas nossas mãos, ninguem o fará!”) e, sobretudo, animaliza o acusado que na prisão: “comeu e domio. Dormio!... como a fera de quem falla o moralista ‘o tigre dilacera a victima e dorme’...”. O jornal segue dizendo que era uma multidão de todas as classes e nacionalidades,

²⁸ José de Souza Martins localiza o primeiro registro de linchamento no Brasil em 1585, na Bahia. Eu, no entanto, carrego a desconfiança: chamar de “linchamento” aquilo que ainda não era nomeado assim é um gesto de tradução anacrônica. O mundo sempre conheceu suas multidões vingativas — fogueiras de bruxas, execuções públicas, expurgos coletivos — e até a cena de Cersei, em *Game of Thrones*, ecoa esse passado. Mas importa marcar: linchamento, no Brasil, só deve ser dito quando a palavra aportou, quando se instalou no nosso léxico, no nosso imaginário popular, tingindo a língua com a violência racial que a sustenta. Nomear é também reivindicar posse semântica, e aqui não cedo o lugar do termo à abstração atemporal. Esse é o primeiro caso conhecido dentro do escopo da pesquisa, nomeado assim pelo periódico, contudo me questiono sobre aqueles que não chegaram à luz da imprensa oitocentista ou que ainda não temos registro.

indignados buscando vingança pelo sangue inocente das moças, derramado por Sabino. As autoridades não conseguiram conter tal multidão (será que quiseram?), “o povo indignado arrancou o algoz da égide da justiça, e pouco tempo depois fêl-o cadaver informe!”. O registro, posiciona a “lei de Lynch” de notícia jornalística para prática brasileira e fixa o metodologia do ataque: (i) coletividade como fonte de autoridade, (ii) publicidade do castigo e (iii) desumanização como licença para matar.

Em fevereiro de 1879, o caso mais emblemático, a expressão “Lei de Lynch” se converte em prática no interior paulista. A Gazeta de Notícias registra, em sequência, a escalada: 10/02 (ano 5, nº 41) noticia um “horrível morticínio” onde um escravo mata 5 pessoas; 12/02 (nº 43) relata que cerca de 300 pessoas atacaram a cadeia para aplicar a lei de Lynch ao escravizado Nazário deixando um soldado morto; e 13/02 (nº 44) descreve a execução - “matando-o a pedradas, arrastando em seguida o cadaver pelas ruas”. Em 19/02 (Diário das Câmaras), o tema já ocupa o Senado, Silveira da Motta fala “Itu não é um facto isolado” e, ainda em 1879, registra-se em imprensa estrangeira no Times de Londres que a “lei de Lynch vai consquintando a opinião geral do paiz”. Esse encadeamento, marca a passagem do empréstimo lexical à categoria nativa de punição público-pedagógica. A transcrição do interrogatório do escravizado Nazario:

Declarou não ter a menor queixa de seu senhor, que nunca lhe tocara, porém que no sábado, estando a rachar lenha aparecera-lhe o Dr. Ferraz, observando- lhe: - Você está ainda rachando lenha? A que horas quer dar-me o almoço? Nazário sentiu-se então molestado com esta observação, e investindo contra seu senhor descarregou-lhe 7 machadadas. Vendo o morto e julgando-se perdido deliberou extinguir toda a família. Correu para a negra, que então estava engomando e deu-lhe um golpe mortal, depois fez o mesmo às duas moças e em seguida à senhora idosa que as acompanhava. (Nazario, 1879)

Em 12 de dezembro de 1880 (*Jornal do Commercio*, ed. 345), surge um registro contundente em Entre Rios (Parahyba do Sul): após o homicídio do filho do fazendeiro Valeriano José do Valle, uma turba estimada em 300 pessoas invade a cadeia e executa os quatro escravizados presos - “o povo, tresentas pessoas mais ou menos... arrombarão a cadêa e matarão os quatro assassinos. A scena foi medonha”. Dois dias depois, o *Correio Paulistano* replica a ocorrência, fixando o caso na circulação nacional.

Em 16 de dezembro de 1880, a Gazeta da Tarde (ed. 137) publica uma carta de Luiz Gama a Ferreira de Menezes. Nela, Gama chama os executados de “os quatro espartacos” e

dirige a censura aos “trezentos cidadãos” que, aplicando a Lei de Lynch, arrombaram a cadeia e mataram presos sob custódia - um gesto de pedagogia ao avesso que expõe a multidão como sujeito do crime, e não seu antídoto. Ao remeter-se a episódios recentes (Itu) e reforçar que o tema já era discutido “na faculdade”, Gama sinaliza que a “Lei de Lynch” operava, então, como gramática disponível de punição pública também entre letrados. É dessa carta que emerge, com nitidez, a frase a ele atribuída - ainda que não conste *ipsis litteris* - de que o escravizado que mata o senhor age em “legítima defesa”: na balança de Gama, a violência nasce do sistema e reverbera na cena pública:

Ha scenas de tanta grandeza ou de tanta miseria, que, por completas, em seu genero, se não descrevem; o mundo e o átomo por si mesmos se definem; o crime e a virtude guardam a mesma proporção; *assim o escravo que mata, e senhor, que cumpre uma prescrição inevitavel do direito natural*; e o povo indigno, que assassina heroes, jamais se confundirão. Eu, que invejo, com profundo sentimento, esses quatro apostolos do dever, morreria de nojo, de vergonha, si tivesse a desgraça de, por torpeza, achar-me entre essa horda inqualificavel de assassinos. (GAMA, 1880). (grifo meu)

Uma voz negra reforça como operava a aplicação da lei de Lynch naquele momento, sobretudo sobre escravizados:

“Quando, porém, por uma força invencível, por um ímpeto indomável, por um movimento soberano no instinto revoltado, levantam-se como a razão, e matam o senhor, como Lusbel mataria a Deus, são metidos no cárcere; e, ali, a virtude exaspera-se, a piedade contrabalança-se, a liberdade confrange-se, a indignação refere-se, o patriotismo arma-se, trezentos concidadãos congregam-se, ajustam-se, marcham direitos ao cárcere; e, ali (oh! é preciso que o mundo inteiro applauda), á faca, á páu, á enxada, á machado, matam lentamente a quatro homens; menos ainda, a quatro negros; ou ainda menos, a quatro escravos, manietados em uma prisão!...

Não! Nunca! Sublimaram, pelo martyrio, em uma só apothéose, quatro entidades immortaes! Que! Horrorísam-se os assassinos de que quatro escravos matassem seu senhor? Tremem porque elles, depois da luctuosa scena, se fossem apresentar à auctoridade? Miseraveis; ignoram que mais glorioso é morrer livre, em uma forca, ou dilacerado pelos cães, na praça publica, do que banquetar-se, com os Neros, na escravidão”. (GAMA, 1880)

Na mesma carta (16/12/1880), Luiz Gama narra um caso de Limeira ocorrido “ha dois annos”: um cativo insistente nas fugas é levado ao cafezal, “um Christo negro”, amarrado e açoitado por todo o corpo; em seguida, “Irrigaram-no a kerosene; deitaram-lhe fogo... Auto de fé agrario!”. Gama sublinha o verniz de legalidade (“isto tudo constia de um auto; de um processo formal; está archivado em cartorio”) e a impunidade do fazendeiro (“passeia ufano”).

A carta revela a tecnologia senhorial destinada aos escravizados, a *continuidade* entre o castigo privado (fazenda) e o castigo público (cadeia invadida), fornecendo a gramática que, no início dos 1880, legitima tanto o “povo” que arromba celas quanto o senhor que queima corpos. gama finaliza a carta dizendo:

Eu limito-me a dizer que é digna dos nobres ituanos, dos limoeirenses, e dos habitantes de Entre-Rios. Estes quatro negros esraçalhados pelo povo, ou por uma alluvião de abutres, não eram quatro homens, eram quatro idéas, quatro luzes, quatro astros; em uma convulsão sidérea dis fizeram-se, pulverisaram-se; formaram uma nebulosa. Nas épocas por vir, os sabios astrônomos, os Aragos do futuro, hão de notal-os entre os planetas; os sões produzem mundos. (GAMA, 1880)

Em 24 de março de 1881 (*Gazeta de Notícias*, n. 81), uma carta coletiva em defesa do chefe de polícia da Casa de Detenção da Corte, assinada por “muitos detentos”, elogia a administração “humana e justa” e registra que as denúncias contra o chefe teriam partido de “meia dúzia” de presos que “sentem a falta das vergastas com que eram tratados pela lei de Lynch”.²⁹ O documento funciona como evidência interna de que, já em 1881, “Lei de Lynch” operava no Rio de Janeiro como horizonte concreto de punição sumária - linguagem tão socialmente inteligível que serve de termo de comparação dentro do próprio aparato prisional (a prisão, paradoxalmente, enunciada como barreira à turba). No mesmo ano, o interior fluminense confirma o outro polo dessa gramática: na comarca de Cantagalo³⁰ (Bom Jardim), a *Gazeta* registra, em 5 de novembro de 1881, um linchamento consumado - uma vítima e cerca de 80 linchadores. Em 30 de março de 1882, O Globo: Órgão da Agencia Americana Telegraphica dedicado aos interesses do Commercio, Lavoura e Industria registra nova tentativa de “Lynch law” em Parahyba do Sul, dirigida a um escravo sob custódia, a nota menciona ainda casos em Minas e São paulo.

Em 1º de maio de 1884 (n. 123), a *Gazeta de Notícias* publica telegrama vindo de Resende: “hoje, às 5 horas da manhã um grupo de mais de 500 pessoas assaltou a cadeia d’ esta cidade” e matou três escravizados, acusados do homicídio do fazendeiro José Maria da Costa. Na edição 130 da *Gazeta de Notícias* (8/05/1884), a seção Diário das Câmaras registra o debate

²⁹ GAZETA DE NOTÍCIAS. *Casa de Detenção da Corte: carta de detentos em defesa do chefe de polícia*. Rio de Janeiro, ano 1881, n. 81, 24 mar. 1881. Disponível em: https://memoria.bn.gov.br/DOCREADER/DocReader.aspx?bib=103730_02&pesq=%22lei%20de%20lynch%22&pasta=ano%201881\edicao%2000081&pagfis=1836. Acesso em: 27 ago. 2025.

³⁰ GAZETA DE NOTÍCIAS. *Cantagalo/Bom Jardim: linchamento consumado*. Rio de Janeiro, 5 nov. 1881. Hemeroteca Digital Brasileira.

sobre a “Lei de Lynch”. Em plenário, Affonso Celso Júnior procura nacionalizar a exceção e esvaziar a categoria: seriam, no Brasil, “factos isolados completamente contrários a índole e hábitos brasileiros”.

Nos Annaes do Parlamento Brasileiro, a sessão de 31 de agosto de 1883 explicita o horizonte substitutivo da punição pública no Império. A fala parlamentar não é mero comentário: ela naturaliza a lei de Lynch como sucessora do pelourinho e da forca e reconhecendo, do centro do Estado, que a “Lei de Lynch” já operava como opção viável de justiça sumária contra escravizado:

obsecados pela idéa de que lhes foge a presa, desenvolvem sentimentos os mais deshumanos. É assim que, não conseguindo mais ver na praça pública o pelourinho e a forca, elles applicam a lei de Lynch aos escravos, que perpetram o crime de homicidio.

Em 21 de dezembro de 1884, a Gazeta de Notícias (n. 356) registra o linchamento de Rio Bonito: após meia-noite, “a cadeia foi atacada por imensa multidão armada”, “invadida por mais de duzentas pessoas”, e “mortos os três escravos” encarcerados pelo homicídio do fazendeiro José Martins da Fonseca Portella; o primeiro tombou “abatido por vigorosa machadada”. Na mesma peça, a coluna recusa o véu da excepcionalidade e insere o episódio num contínuo de violência racializada: “é á Escravidão que se devem as scenas pavorosas de Itú, Rezende e Rio Bonito”. O texto ainda formula o ponto normativo central - retirar o “privilégio ontológico” do crime quando o autor é escravizado e repudiar o crime da multidão:

A lei revestiu o crime do escravo contra o senhor de um caracter de maior culpabilidade para assegurar o nefando direito do homem sobre o homem, para conservar do escravo ao senhor o espantoso respeito do homem ao deus, a submissão da cousa possuida ao possuidor. Mas o assassinato não se torna maior nem menor por ser commettido por escravos. É esta a grande, a santa verdade que é preciso que seja dita para que se faça Justiça; enfim. Colloque-se o escravo assassino no mesmo pé do assassino, que é homem livre. Castigue-se aquelle como se castiga este. Quem justificar a applicação da lei de Lynch ao assassino escravo deve justificá-la igualmente a todos os assassinos.

Em 28 de dezembro de 1884, o periódico O Paiz evidencia que a sociedade aceitava escrúpulos de “caucasianos e não de ethiopes”. Em 14 de janeiro de 1885 (Gazeta de Notícias, n. 14), a nota editorial “A lei de Lynch” aborda o movimento dos escravizados contra seus senhores e feitores reconhecendo o sentido político das insurreições: “esqueceram que esses

algozes são vítimas que se revoltam contra uma violência”. Em seguida, expõe a tecnologia senhorial no repertório de contragolpe dos proprietários:

A sua primeira invenção foi a absolvição no jury de assassinos confessos; absolvido, o escravo volta ao domínio do feitor, que não entende de clemência; mas como esse processo nem sempre aproveita, adoptaram outro: - a lei de Lynch. E para punir um assassino juntam -se dezenas ou centenas de homens, vão as cadeias e trucidam o miserável. E não se lhes diga que assassinaram; elles consideram-se justos e bons.

Em 25 de fevereiro de 1885, O Paiz registra o caso do linchamento do Mar da Hespanha em Minas Gerais: “mais uma vergonha para nós” e crava o número de “100 pessoas”; em 26 de fevereiro de 1885 (Gazeta de Notícias, n. 57), lê-se: “horda criminosa que no mar de Hespanha, mais uma vez, fez a aplicação da lei de Lynch”. Ainda em 1885, a *Gazeta de Notícias* intensifica o enquadramento crítico; em 22 de agosto (n. 233), publica a rubrica: “horrores da Lei de Lynch contra escravos presos”, marcando o alvo e o espaço institucional onde a multidão opera. Dias depois, em 27 de agosto (n. 238), acusa: somos “os primeiros a copiar do estrangeiro todas as frioleiras” e imitamos do EUA a “detestável Lei de Lynch”.

Em 27 de setembro de 1887, *O Paiz* publica denúncia atribuída a trabalhadores da S. Paulo Railway, Estrada de Ferro Rio Pardo e Rio Claro sobre a aplicação da “lei de Lynch” no porto. O registro desloca o cenário da lei para o ambiente urbano-operário, indicando a difusão do método às vésperas da Abolição, já funcionando como gramática de ação coletiva.

Em 18 de fevereiro de 1888, na Revista Illustrada (n.º 485), Ângelo Agostini publica “o barbaro assassinato do delegado de polícia da Penha do Rio do Peixe”, o linchamento do delegado abolicionista Joaquim Firmino de Araújo Cunha (na madrugada de 11 fevereiro 1888), morto por uma multidão estimada em 200 pessoas, a golpes de cacete, pontapés e pauladas dentro de sua casa. A edição da escala nacional ao caso e transforma a violência em lição visual - uma pedagogia do olhar que ensina quem pode punir, onde e com quais instrumentos. A edição ilustrada é situada como a primeira manifestação visual sobre linchamento publicada no Brasil; a própria Casa de Rui Barbosa registra o título e a numeração do fascículo, e números subsequentes.

Em 5 de julho de 1888 (*Gazeta de Notícias*, n. 186), já pós-Abolição, registra-se em São Carlos do Pinhal o sequestro do preso João por mais de 400 pessoas e sua execução por enforcamento no Largo da Matriz. A cena confirma a hipótese central da seção: o léxico e o

método da “Lei de Lynch” não se extinguem com o 13 de maio; reconfiguram-se como jurisdição da multidão para policiar corpos negros e pobres no novo regime do trabalho “livre”. Cadeia/igreja/rua formam o triângulo da publicidade do castigo, com a multidão reivindicando, na praça, o lugar de autoridade penal.

Na coluna das Câmaras da *Gazeta de Notícias* (edição 212, 31 jul. 1888), o debate sobre a Província do Rio Grande do Sul registra intervenção de Luiz Gonzaga que enfrenta frontalmente a naturalização da aplicação da lei de Lynch: se se admite ao “povo” o “direito” de fazer justiça, colapsam as instituições: “se o povo tem este direito de fazer justiça, deve-se acabar com esta polícia e instituições judiciárias, por emprestáveis”.

Em 11 de novembro de 1889 (*Gazeta de Notícias*, n. 315), lê-se sobre Araraquara: “o povo em massa... assaltou a cadeia e, apesar da resistência da guarda, apoderou-se do liberto Sylvestre. A força foi impotente para defender o preso, que foi lynchado pela multidão”. A designação “liberto” - já no pós-Abolição - evidencia a continuidade do método: multidão numerosa como fonte de autoridade, cadeia como palco, impotência do aparato estatal e alvo racializado sob nova forma jurídica. Este caso fecha uma sequência dos casos mais explícitos da pesquisa e demonstra que a “Lei de Lynch” não se extingue com o 13 de maio: reorganiza-se como jurisdição de exceção contra corpos negros livres.

Para avançarmos, apresento um quadro que condensa a cronologia das grafias - “Lei de Lynch”/“Lynch Law”, “lynchamento/lynchadores” e “linchamento” - por década. É um mapa curto de longa viagem: mostra quando o signo aportou (traduzido), quando se popularizou e como se reconfigurou na língua.

Quadro 01 – Ocorrência, por década, de termos relacionados a linchamento em periódicos brasileiros (1830–1999)

Quadro comparativo – Ocorrência de termos relacionados a linchamento (Hemeroteca BN)

Década	Lei de Lynch	Lynchamento	Lynchadores	Linchamento
1830-1839	3	0	0	0
1840-1849	1	0	0	1
1850-1859	8	0	0	1
1860-1869	13	0	0	1
1870-1879	42	0	0	1
1880-1889	77	21	34	20
1890-1899	61	74	45	103
1900-1909	37	61	38	72
1910-1919	46	86	17	86
1920-1929	52	74	42	83
1930-1939	51	70	0	211
1940-1949	38	18	0	905
1950-1959	32	0	0	2198
1960-1969	19	0	0	1639
1970-1979	17	0	0	1994
1980-1989	12	0	0	3163
1990-1999	6	4	0	1698

Fonte: elaboração própria com base na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.³¹

Esses registros mostram que o termo não nasceu nativo: aportou traduzido, como empréstimo estrangeiro. Mas, como observa Michel-Rolph Trouillot (1995), os arquivos não são depósitos neutros - os silêncios são fabricados em cada etapa de sua produção, das escolhas editoriais à diagramação. Quando um jornal brasileiro de 1835 dedica espaço para explicar ao leitor o que seria a Lei de Lynch, ele não apenas noticia: ele seleciona, hierarquiza e fixa um signo que carregava, desde a origem, a pedagogia da supremacia branca. Assim, a viagem transnacional da ideia de “Código de Lynch” chegava timidamente ao Brasil nos anos 1830, vinculada diretamente à escravidão, reforçando seu caráter racial - tendo como alvo principal os negros - e político, sobretudo os abolicionistas.

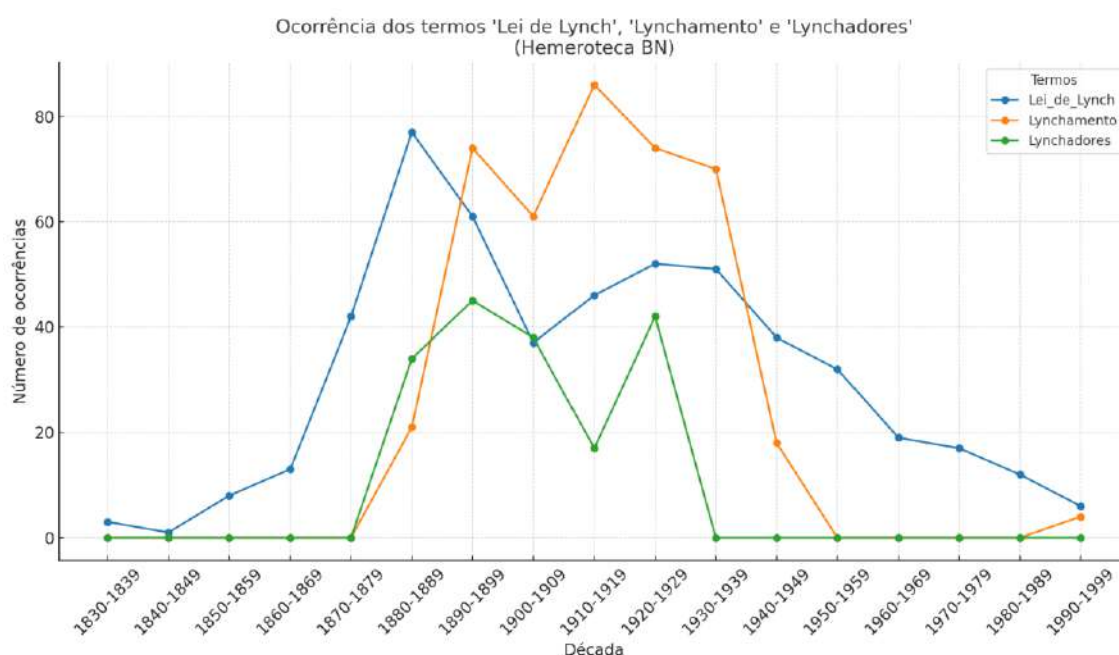
As ocorrências por década mostram um padrão eloquente: menções esparsas nas décadas de 1830–1860 (com “lei de Lynch”/“Lynch Law”); salto expressivo a partir de 1880, quando notícias sobre linchamentos nos EUA passam a frequentar jornais e revistas; e, já no século XX, populariza-se “linchamento/lynchadores”, com forte presença nas décadas de 1930–1960, enquanto “linchamento” explode de forma quase banalizada nas décadas finais do século (efeito-guarda-chuva do termo).

Essa cronologia sugere duas coisas: (a) o Brasil se constituiu leitor do linchamento estadunidense, incorporando sua gramática imagética e moral); (b) o termo, aqui, não nasce

³¹ Contagem de ocorrências textuais por década, a partir das grafias “Lei de Lynch”/“Lynch Law”, “linchamento”, “lynchadores” e “linchamento”, mantendo grafias históricas.

“nativo”, mas chega por tradução e aplicação analógica aos escravizados. Vamos a análise das figuras a seguir:

Figura 01 – “Lei de Lynch”, “Lynchamento” e “Lynchadores” em periódicos brasileiros, por década (1830–1999)³²

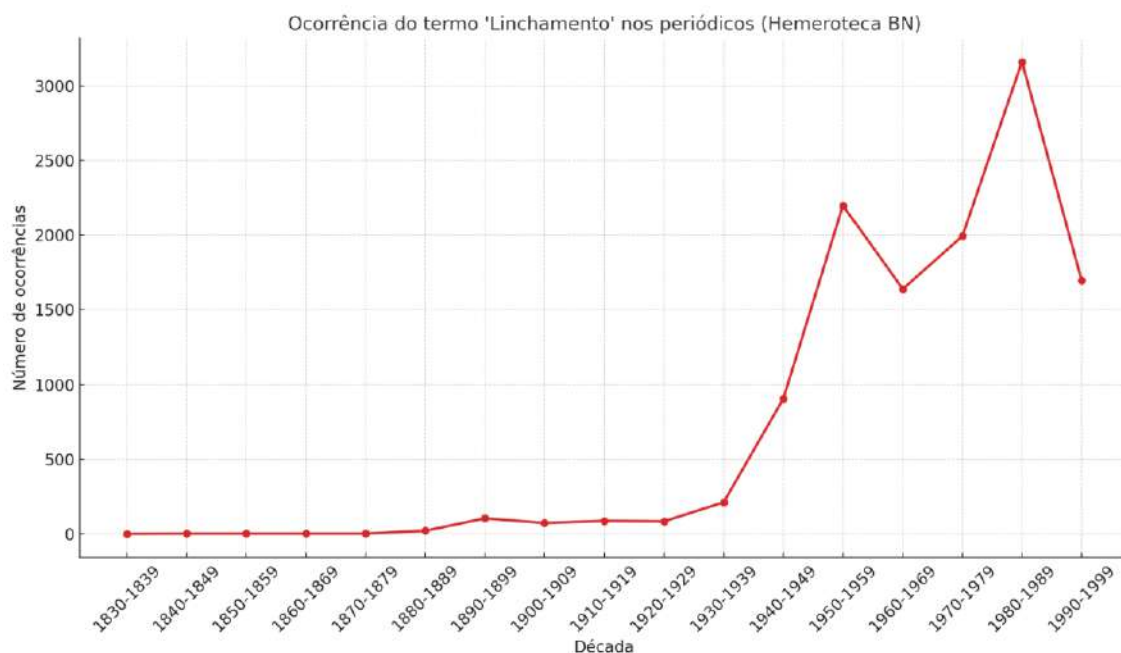


Fonte: Elaboração própria, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Figura 02 – Ocorrência do termo “Linchamento” em periódicos brasileiros, por década (1830–1999)³³

³² Menções esparsas até 1860; salto a partir de 1880; virada lexical entre 1890–1920 (do rótulo jurídico-traduzido para o uso vernacular); grafias históricas preservadas.

³³ O termo "Linchamento" apresentou um padrão distinto, com um aumento expressivo nas ocorrências a partir da década de 1930-1939 (211 ocorrências em 58 periódicos), atingindo picos muito altos nas décadas de 1950-1959 (2198 ocorrências em 109 periódicos) e 1970-1979 (1994 ocorrências em 58 periódicos).



Fonte: Elaboração própria, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Se o arquivo não é neutro - como nos lembra a pedagogia dos silêncios -, o percurso lexical também não é. O Quadro 2.1 condensa essa virada. Ao lado do léxico importado (“Lei de Lynch”), multiplicam-se, a partir dos anos 1880, as ocorrências de “linchamento/lynchadores” - grafias que preservam a marca estrangeira ao mesmo tempo em que anunciam a sua vernacularização. No século XX, a curva de “linchamento” dispara e engole o campo: não é só difusão, é reclassificação. O signo se alarga, torna-se guarda-chuva e, com isso, começa a operar a desracialização por diluição semântica: quanto mais o termo significa tudo, menos ele recorda que, desde a origem, nomeia o corpo negro como alvo. As duas figuras a seguir demonstram como o fenômeno muda de grafia a medida que também se insere como localizado.

Em 14 de janeiro de 1909, uma crônica na *Gazeta de Notícias* empilha ironia e cinismo para registrar a banalização do expediente: anota que, no Rio, há linchamento todos os dias e compara a prática a um esporte, a “chasse à courre” - isto é, uma caçada ritualizada, com presa e cortejo, em plena capital. Em 16 de novembro de 1909, uma carta de leitor responde à crítica anterior e normaliza a violência: afirma não haver “recuo de civilização” no linchamento; seria antes “solução para o sossego”. A crônica e a resposta do leitor, aqui, operam como sismógrafo moral: registram não só os casos, mas o ponto de saturação em que a cidade passa a lê-los como rotina e como solução.

Como lembra Leigh Raiford (2006), o linchamento sempre foi mais que um ato físico: ele foi um espetáculo de visualidade, um campo de disputa sobre a posse e o significado do corpo negro. Nas mãos da branquitude, as imagens funcionavam como cartões-postais de supremacia, circulando como lembranças da ordem racial. Nas mãos de ativistas como Ida B. Wells e da NAACP, tornaram-se arma de denúncia, ressignificadas como testemunho contra a barbárie.

Raiford chama esse movimento de *antilynching photography*, mostrando que o mesmo arquivo pode operar tanto como pedagogia do terror quanto como documento de resistência. Essa ambiguidade ecoa na imprensa brasileira do século XIX: ao explicar, repetir e didatizar a “Lei de Lynch”, os jornais não apenas informavam, mas participavam da produção de um imaginário racial que naturalizava a violência. Tal como as fotografias estudadas por Raiford, as páginas dos periódicos luso-brasileiros registravam o terror enquanto o legitimavam, mas também deixaram rastros que permitem hoje à pesquisa disputar esse arquivo e reinscrever nele a historicidade negra.

O que parte da literatura nacional chama de “caráter difuso” ou “moralista” do linchamento brasileiro (Martins, 2015) não elimina a dimensão racial - apenas a desloca. Meu argumento neste capítulo é que esse deslocamento não é inocente: faz parte de um processo de desracialização que aproxima “linchamento” de “justiçamento”, apagando a genealogia negra do termo.

2.2. LINCHAMENTO COMO CAMPO DE PODER E SIGNIFICANTE RACIAL

Ida B. Wells (1892; 1895) foi precisa ao sistematizar o linchamento como prática pública, pedagógica e racialmente dirigida. Não era metáfora, nem violência acidental: era método político de exclusão, pacto racial de manutenção da supremacia branca. Essa dimensão performativa do linchamento é retomada por Ersula J. Ore, para quem o linchamento deve ser compreendido como uma tecnologia retórica de cidadania. O linchamento não era apenas ato de violência coletiva, mas um argumento constitutivo, um discurso materializado em sangue e praça pública.

Nas palavras de Ore (2019, p. 53–54, tradução livre):

Transformar o cidadão negro na vítima do linchamento era, então, um ato de comunhão e exibição que marcava o linchamento como ‘o fazer da cidadania’. O linchamento foi um ato retoricamente constitutivo que reconstituiu a designação original da ‘raça cidadã’ e, junto com ela, as liberdades associadas à americanidade como competência exclusiva dos brancos.

A força dessa formulação está em deslocar o linchamento da periferia da lei para o seu centro simbólico: não é um desvio do Estado, mas um de seus modos de funcionamento. Aqui, Michel-Rolph Trouillot ajuda a entender como o silêncio também é forma de poder: quando legistas registravam mortes de linchamento como “mãos de pessoas desconhecidas”, estavam não apenas ocultando um fato, mas produzindo uma narrativa histórica na qual a violência racial desaparece. Nomear - ou não nomear - é sempre exercício de poder.

Nomear é delimitar o visível (Hall, 2016). Quando as instituições e a mídia substituem “linchamento” por “justiça popular” ou “homicídio coletivo”, mudam o regime de inteligibilidade: sai a história longa da violência antinegra, entra uma moralização episódica do “excesso”.

Ersula Ore enfatiza que o corpo negro linchado, exposto em praças, ruas, gramados de tribunais ou arrastado por comunidades inteiras, se converteu em símbolo persuasivo da cidadania antinegra:

Corpos negros linchados, adornados com cordas e laços de corrente, crivados de balas, desmembrados e queimados, eram exibidos pelas ruas das cidades, nos centros das cidades, deixados balançando nos gramados de prisões e tribunais e arrastados por comunidades negras. Tais exibições públicas em locais de destaque da vida cívica ‘traçavam linhas ideológicas e espaciais claramente definidas’ demarcando o ‘nós’ branco da América de seu ‘eles’ negro.” (Ore, 2019, p. 53, tradução livre).

É nesse ponto que Orlando Patterson (1982) contribui com o conceito de “*morte social*” para pensar o linchamento como radicalização da exclusão. O escravizado - e, no pós-emancipação, o negro linchado - não era apenas eliminado fisicamente, mas arrancado da comunidade política, transformado em exemplo público de não pertencimento:

A morte social não é apenas a privação da vida física, mas a anulação pública do status humano de uma pessoa. Ela é a transformação do

indivíduo em não-pessoa perante a comunidade. (Patterson, 1982, p. 5, tradução livre).

Assim, o linchamento opera como significante racial: ele não é uma categoria genérica de violência coletiva, mas um marcador semântico carregado da negritude como alvo e da branquitude como pertencimento político. Sua função era reafirmar continuamente que a cidadania era branca, e que os negros, mesmo após a abolição formal, eram estrangeiros internos a serem constantemente lembrados de seu “não-lugar”.

Essa compreensão desmonta leituras que reduzem o linchamento a expressão de irracionalidade coletiva ou a uma justiça popular difusa. Ao contrário, trata-se de uma prática codificada, carregada de pedagogia racial e legitimada por instituições estatais. Como afirma Ore (2019, p. 54, tradução nossa): “A lei de linchamento foi uma promulgação retórica que reconstruiu a própria cidadania democrática.”

Em termos mbembianos, o linchamento deve ser lido como tecnologia necropolítica: gerir quem pode viver e quem deve morrer.

A expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. O necropoder é o trabalho de morte que define o que é vida e o que é não-vida. (MBEMBE, 2003, p. 11, tradução livre).

Sob essa lógica, o linchamento não é desordem, mas ordem necropolítica. A omissão estatal, os laudos que registram “morte por pessoas desconhecidas”, as imagens reproduzidas pela mídia, tudo isso integra uma gestão da vida negra como descartável.

No Brasil, a circulação da expressão “lei de Lynch” na imprensa desde 1835 já importava esse vocabulário racializado. A imprensa brasileira não falava apenas de um exotismo norte-americano: apropriava-se de um pacote semântico que unia punição extralegal, pedagogia do castigo e espetáculo público. Quando hoje se lê nos autos processuais brasileiros que determinada vítima “faleceu em decorrência de agressões coletivas”, ou quando a mídia narra a morte de Moïse Kabagambe sem nomear o linchamento, repete-se a mesma lógica de apagamento racial que Trouillot descreve e que Wells denunciava.

Por isso, defender que “linchamento virtual” possa nomear cancelamentos ou difamações em redes sociais é mais do que um equívoco conceitual: é uma violência epistêmica.

Ao retirar do termo sua densidade histórica e racial, transforma-se uma prática letal em metáfora banal. Contra isso, este trabalho insiste em retomar o conceito em sua materialidade: prática pública, coletiva, corporal e racialmente dirigida.

A disputa semântica não é detalhe acadêmico; ela incide sobre práticas. No direito, “linchamento” vira “justiça privada” (um tipo-penal periférico) e se dissolve no guarda-chuva do homicídio qualificado, varrendo a dimensão pública e pedagógica do ato (Wells-Barnett, 1895). Nas redes, o termo é colonizado por usos metafóricos (“linchamento virtual”), equiparando crítica pública a violência corporal - um curto-circuito que desarma o conceito e despolitiza a memória (Ore, 2019).

Critério analítico que adoto: chamar de “linchamento” apenas a violência física, pública, exemplar e coletiva, dirigida por marcação racial (Wells-Barnett, 1892; 1895; Ore, 2019). Ida B. Wells demonstra que o linchamento não foi uma sanção “espontânea”: foi política racial tornada espetáculo, com mensagem para toda a comunidade negra. Ersula J. Ore sistematiza: trata-se de uma performance retórico-política que traça a linha de pertencimento cívico - quem é “nós” e quem fica fora. Patterson revela: o linchamento reinscreve a “morte social” como pedagogia pública. Mbembe sintetiza: é necropolítica em ato, gestão racial da vida e da morte.

No Brasil, a recusa em dizer raça quando se diz “linchamento” não apaga a raça; mascara-a. O que os impressos do século XIX/XX ensinam é que o país assistia ao espetáculo estadunidense e internalizava sua gramática - não por mera imitação, mas por afinidade eletiva entre pós-escravidão e controle de populações negras. Quando, hoje, chamamos de “linchamento” uma chacina filmada, um espancamento em praça, uma “correção” pública, invocamos um arquivo que não nasceu aqui, mas fala de nós.

Daí meu ponto: “linchamento” é significante racial. Sempre que o termo é aplicado a casos que desconsideram a racialização, existe trabalho ideológico em curso: o de desracializar a categoria para neutralizá-la (COLLINS, 2019). Por isso, neste trabalho, rejeito o uso metafórico (“virtual”) e reivindico o sentido histórico-corporal - o único que honra a memória de quem pagou com o corpo para que esse nome existisse.

Ersula J. Ore lembra que o linchamento não pertence apenas ao passado: ele reverbera no presente como gramática racializada da democracia. Ao analisar casos como o de Trayvon

Martin (2012)³⁴, jovem negro de 17 anos morto na Flórida por um vigilante branco, ela demonstra que a lógica linchadora se atualiza como dispositivo de pertencimento cívico - “linchamentos modernos, como os de Trayvon Martin, Tamir Rice e Michael Brown, entre outros, produziram resultados retóricos semelhantes aos dos séculos XIX e XX.” (Ore, 2019, p. 56, tradução nossa). O que muda é a roupagem jurídica ou as justificativas de “suspeita razoável”; o que permanece é a marcação racial que transforma o corpo negro em alvo legítimo da violência.

Diante disso, é inevitável perguntar: qual a diferença entre Trayvon Martin e os cinco jovens de Costa Barros, executados com 111 tiros pela Polícia Militar em 2015? Ou entre Trayvon e João Pedro Mattos Pinto³⁵, morto aos 14 anos dentro de casa, durante uma operação policial no Complexo do Salgueiro, em 2020 - caso em que os três policiais civis acusados tiveram a sentença anulada e finalmente serão levados a júri popular no TJRJ, em decisão tomada por unanimidade em junho de 2025? Se, nos Estados Unidos, o linchamento se estabelece como o “fazer da cidadania” branca, no Brasil ele se inscreve como naturalização da morte negra - uma permissibilidade social persistente que, daqui até lá, segue decidindo quem pode viver e quem deve morrer.

2.3. PEDAGOGIA DAS IMAGENS: DO PELOURINHO AO POSTE

Ersula J. Ore argumenta que, assim como o linchamento físico foi performance pedagógica da supremacia branca, suas imagens fotográficas ecoam essa mesma lógica epidítica: funcionaram como lições cívicas visuais, naturalizando a violência antinegra e ensinando quem pertence e quem deve ser expulso da comunidade política. As fotografias de linchamento não podem ser tomadas como documentos neutros, mas como discursos visuais que produzem cidadania pela exclusão. Nas palavras da autora:

³⁴ *The Guardian*. The Trayvon Martin case highlights significant issues of official misconduct and a vigilante spirit within the US justice system. Acesso em: 24 jun. 2025.

³⁵ *Agência Brasil*. Policiais acusados da morte do menino João Pedro vão a júri popular. Disponível em: agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2025-06/policiais-acusados-da-morte-do-menino-joao-pedro-vao-juri-popular. Acesso em: 24 jun. 2025.

As fotografias de linchamento reproduziam a ideologia dominante e comunicavam conhecimento social que instruíam os cidadãos sobre os ‘hábitos comuns’ e as ‘regras profundas’ da cidadania democrática. Nesse contexto, fotografias de um corpo negro degradado, ladeado por multidões de rostos brancos sorridentes, retratavam o contrato de exploração e hierarquia racial que garantia a promessa democrática. Assim, se o espetáculo do linchamento demonstrava as práticas da vida cívica durante a América pós-emancipação, então a fotografia do linchamento, por meio de sua ressonância como uma representação irrefutável do ‘real’, naturalizou ideologicamente o linchamento como uma prática estimada da cidadania branca. (Ore, 2019, p. 57, tradução livre).

A pretensa objetividade da imagem - como se fosse prova irrefutável da realidade - precisa ser desfeita. Stuart Hall lembra que representação não é reflexo neutro do real, mas prática cultural que produz significados. As imagens, sejam elas fotografias de linchamento, pinturas de Debret, capas de jornal ou em tempos atuais, vídeos nas redes sociais, não apenas descrevem um mundo já dado: elas moldam esse mundo, selecionam, enquadram e organizam sentidos. Significantes são construídos dentro do discurso, ou seja, “não existe produção de sentido fora da representação: os significados são sempre produzidos pela prática representacional” (Hall, 2016). Assim, a imagem de um corpo negro linchado não apenas mostra um cadáver; ela o significa como ameaça domada, como alteridade subjugada, ensinando uma lição cívica sobre quem pode ser morto sem escândalo.

No Brasil, essa pedagogia visual encontrou terreno fértil porque a publicidade da dor já fazia parte do espaço público desde a colônia. O pelourinho, importado de Portugal mas ressignificado na sociedade escravista brasileira, funcionava como aula pública de poder: castigos corporais em praça, açoites, execuções exemplares, tudo com plateia. Debret e Rugendas registraram essas cenas como se fossem curiosidades exóticas. Mas cada traço e cada cor não eram apenas arte: eram também marca, ferida e memória, quadro que atravessa gerações, corpos que a arte e a política transformaram em espetáculo

A imprensa brasileira oitocentista foi crucial nesse processo de naturalização fabricando a gramática visual do alvo: em 30 de setembro de 1902, a *Gazeta de Notícias* informa sobre um linchamento em Corinto (EUA) e aciona a causa: “luxúria dos negros em querer forçar as mulheres brancas que preferem morrer a ceder”; no dia 25 de agosto de 1903 o periódico insiste que “o ódio ao negro chegou ao paroxismo nos Estados Unidos”, descrevendo uma “guerra das duas raças”. Esse fluxo regular de telegramas e crônicas importa ao Brasil o roteiro do linchamento como espetáculo moral e, com ele, o mito do homem negro estuprador. Como lembra Angela Davis, “o mito do estuprador negro de mulheres brancas é irmão gêmeo do mito

da mulher negra má - ambos elaborados para servir de desculpa e para facilitar a exploração continuada de homens negros e mulheres negras”, uma invenção política que funcionou como peça-chave para legitimar linchamentos. Em paralelo, Clóvis Moura mostra que, no Brasil, a passagem do cativo ao “cidadão” foi acompanhada por novas formas de controle e criminalização, reescrevendo a figura do negro livre como sujeito perigoso “de bom escravo a mau cidadão”, o que ajuda a entender por que esse imaginário importado encontra aqui terreno fértil no pós-Abolição.

Como mostra Célia Maria Marinho de Azevedo, a população negra livre passou a ser retratada pela imprensa e pelas autoridades como ameaça à ordem social, associada ao crime, à barbárie e ao descontrole (Azevedo, 1987). Em *Onda negra, medo branco*, a autora demonstra como, após a abolição, proliferaram imagens e narrativas que construíam os negros como perigosos e justificavam vigilância e repressão. A liberdade negra era representada como risco - como se a liberdade fosse um crime. Para cada passo que dávamos fora do tronco, havia uma manchete pronta para nos devolver à condição de ameaça. Esse medo branco continua nos rondando: cada vez que um corpo negro aparece no noticiário, já sabemos o enredo - suspeito, perigoso, culpado antes mesmo da prova. Ao lado de Hall e Ore, Azevedo ajuda a compreender que a imprensa não apenas registrava fatos, mas fabricava um imaginário racial no qual o negro era, desde sempre, um corpo linchável.

No século XX e XXI, as pedagogias visuais do linchamento continuam se reinventando. Se a fotografia e a imprensa se tornaram elementos educadores e legitimadores do horror, é imprescindível recusar sua banalização. O Brasil, ao importar imagens e a gramática visual do linchamento, moldou uma cultura simbólica que preparou o terreno para a execução real. Do pelourinho ao poste, da gravura ao vídeo de celular: publicidade da dor, exemplo e recado. O desafio que permanece é perguntar: qual é o lugar da imagem na naturalização - ou na contestação - do linchamento?

Se, como lembra Ersula Ore, as fotografias de linchamento funcionavam como lições cívicas sobre quem pertence e quem deve ser excluído da comunidade política, Achille Mbembe ajuda a entender por que essas imagens são tão potentes: nelas, vemos em ato o nascimento incessante do sujeito racial uma figura de não-existência, de animalidade e de subordinação, sendo o reflexo da incapacidade. Em outras palavras, cada vez que um corpo negro é exibido em praça pública ou estampado em uma capa de jornal, renova-se essa objetificação. O negro

aparece não como cidadão, mas como sujeito racializado - aquele cuja humanidade é sempre questionada e cuja morte se inscreve como horizonte de possibilidade.

As imagens de linchamento cumprem a função de cristalizar esse olhar: não apenas matam o indivíduo retratado, mas aprisionam todos os outros corpos negros em um campo de medo. São pedagógicas porque repetem para nós, insistentemente: “este poderia ser você”.

É nesse ponto que se revela a dupla função da espetacularização. Para a sociedade branca, a imagem é validação: se circula, é porque se legitima; se aparece em jornais, é porque faz parte da ordem pública; se se transforma em cartão-postal ou capa de revista, é porque é tolerável, até estimável. Para nós, negros, a imagem é recado: viver sob pedagogia do medo, aprender que o risco da morte é constante, que a linha entre viver e morrer é precária, sempre sujeita a ser interrompida pelo poder necropolítico. Como diz Mbembe, “a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (Mbembe, 2018, p. 5). As imagens de linchamento - de ontem e de hoje - são precisamente esse ditado soberano transformado em espetáculo visual.

Assim, do pelourinho ao poste, da gravura de Debret à fotografia de linchamento e aos vídeos que circulam em redes sociais, a pedagogia da imagem cumpre dois papéis: valida a repetição da violência e aprisiona os corpos negros num regime permanente de medo. A publicidade da dor não é excesso nem aberração: é método, é política de Estado e de sociedade, é uma tecnologia de poder que ensina - a eles, a continuar fazendo; a nós, a viver sob ameaça.

3. NECROPSIA: UM EXAME POST-MORTEM DO CASO MOÏSE

“O corpo só é encaminhado para exame necroscópico quando é vítima de morte violenta. Por isso, é submetido a uma série de exames visando determinar, com a máxima exatidão, as circunstâncias em que se deu a morte. Não há regra que possibilite preestabelecer um tempo certo de duração desses exames.”³⁶

Não quero fazer aqui um estudo de caso nos moldes tradicionais, talvez nem possa considerar um estudo de caso. Não busco a reprodução de dados frios ou o recorte metodológico que separa o “objeto” do “pesquisador”. Não posso, não consigo. O caso de Moïse Kabagambe me atravessa de múltiplas formas - como pesquisadora, como brasileira, sobretudo enquanto negra, como alguém que sabe o que é carregar um luto racial. Este capítulo é costurado por documentos oficiais - o inquérito, a denúncia, o laudo da necropsia - mas também por imagens que circularam nas redes sociais, por postagens no X (antigo Twitter), por silêncios institucionais e por dores que não são só minhas. E quanto as imagens, neste trabalho, opto por não as reproduzir para que eu mesma não contribua com o introjetamento cognitivo de um imaginário que expoe meu corpo ao risco todos os dias. O linchamento é uma instituição social que serve não só para matar, mas para ensinar quem manda, quem obedece, quem pode andar livremente e quem deve ser lembrado - com sangue - de sua posição na hierarquia social. E, no Brasil, essa hierarquia continua a ser profundamente racializada.

A espetacularização funciona como uma punição exemplar que não é apenas física - ela é também simbólica, discursiva, e se perpetua nos modos como os corpos negros são descritos, culpabilizados e apagados. No caso de Moïse Kabagambe, o linchamento foi não só um ato de violência brutal, mas também um espetáculo de desumanização que continuou mesmo após sua morte.

3.1. PARÊNTESSES ANTES DO BISTURI

Peço licença para abrir, antes de tudo, meus parênteses. Escrevo cheia deles, (), que aparecem, somem, voltam, descem e sobem, ziguezagueando como ponto de costura. Às vezes

³⁶ ALAGOAS. Polícia Científica. Procedimento para liberação do corpo. Disponível em: <https://policiacientifica.al.gov.br/procedimento-para-liberacao-do-corpo>. Acesso em: 5 ago. 2025.

ampliam o raciocínio; outras, viram pontos de partida improváveis para uma retomada de pensamentos ou um ajuste de rota. Neste capítulo, eles ficarão visíveis: parte do método, parte de mim.

Amparada na teoria de Malungo, compreendo que a existência negra se desenrola num campo de batalha: mantida como ameaça vigiada até que o controle falhe - instante em que a necropolítica se apressa a “reposicionar” o corpo negro no lugar programado de morte e silêncio; silêncio que, para nós, repercute em ruído ensurdecador.

Não nego: sofro afetamento³⁷ cada vez que vejo uma imagem ou um vídeo.

Figura 03 – Ghost Note - Afetamento

(uma ghost-note: um parêntese dentro do parêntese)		
afetação + sofrimento (tocam baixo, quase sussurro)		
turbilhão que nem sempre é “ruim”; às vezes move, às vezes trava.		
Fenomenológica	- sinto-me atravessada, comovida, ferida; abalo que impulsiona / paralisa.	pulso
Sintomática	- eco fanoniano, “síndrome do Norte-Africano”: doente-que-é-dor-enquanto-narra-dor carrega o peso morto de todo seu povo.	contratempo
Patologia colonial incurável: meu corpo = revolta, palco simultâneo de lesão & testemunho.		
(ghost-note some – fecha-se o parêntese dentro do parêntese)		

Fonte: elaboração própria.

Talvez os eventos post-mortem do meu tio Zél tenham me forjado para isso. A primeira vez que vi ossos humanos foi no sepultamento dele. Meu avô João Lino, falecido anos antes, ocupava o jazigo da família; ao abrir a cova, o caixão foi levemente danificado, e apareceram os ossos dos pés. Eu - nove anos. Em meio àquela dinâmica paralela de dores e lamentos familiares, o tempo pareceu parar só para mim; eu não tirava os olhos “dos dedinhos do meu avô”.

³⁷ Uso “ghost note” por analogia musical para explicar o que entendo por afetamento: notas-fantasma é um toque muito suave e baixo, quase inaudível, que entra na música para dar mais profundidade e complexidade ao ritmo, para nomear os sussurros de afeto e dor que atravessam o texto, uma pulsação quase inaudível que organiza o compasso do argumento. FANON, Frantz. A defesa da revolução africana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 163-174

Veio uma memória quase palpável: o rio correndo, Vô João Lino erguendo a barra da calça. Ele me entregava a bengala para apoiar os pés numa pedra, enrolava o tecido até os joelhos, retomava a bengala e entrava no rio para deixar a água fluir pelas canelas. Fazíamos isso em silêncio - ele perdera a fala anos antes após um AVC (acidente vascular cerebral). O rio ficava atrás de casa, ainda era limpo, um dos que deságuam na Baía de Guanabara. O rio, o avô e a neta. Na época, eu não compreendia só absorvia a experiência; hoje vejo que era um ritual, que a água ia firmando seus pés enquanto orava por cura.

Ali, diante dos ossos, não senti medo. Abriu-se uma janela do tempo e também de afeto, fechada só quando o caixão do meu tio desceu para repousar sobre o do pai - como quem, mesmo na morte, é acolhido em amor. Sorri. Meu primo Leonardo falou por anos: “Tava rindo no enterro!” - nunca expliquei.

Desde então, mortos não me assustam. Em cidade pequena velório é quase um evento. Um mês depois perdi minha avó; como o jazigo estava recém-fechado, ela foi para uma gaveta. Anos depois minha mãe precisou acompanhar a exumação do corpo dela. Fui junto, à espera de outra janela. Não houve: vi como viramos pó. Talvez fosse a idade, talvez desconexão com a ancestralidade. Um vestidinho colorido sobre ossos e poeira - nenhuma epifania.

A sequência intensa de perdas instalou em mim um estado de vigília permanente. De minha família aprendi que a dor não encerra, dobra-se: quem decide resistir costura continuidade ponto a ponto, reatamos a vida.

Como se, no nosso DNA, duas hélices - dor e resistência - se entrelçassem sem ruptura, armazenando cada nuance e, ainda assim, empurrando-nos adiante. Se a dor se incrustou como força, a resistência se agarrou a ela para um confronto sem fim: para nós, negros, onde houver dor, haverá resistência.

Fecho este parêntese - esta pequena janela - para abrir, a seguir, o corpus jurídico e continuar costurando os muitos retalhos dessa história.

Corpo sobre a mesa; é hora de abrir a pele jurídica que o recobre.

3.2. ABRIR PARA COSTURAR: NEKROS EM PRIMEIRA PESSOA

O cenário: uma paisagem em uma das praias mais badaladas da orla carioca, a Barra da Tijuca, na Cidade Maravilhosa. O evento: um linchamento, agressão covarde ...

Mais que um imigrante, Moïse era um refugiado da guerra e da fome, um entre milhares que escolheram o Brasil como sua nova morada por acreditar na nossa vocação acolhedora e em nossa natureza pacífica, afinal somos um povo sempre lembrado pelo futebol e carnaval. Mas é preciso também não esquecer: Moïse era negro.

- Cássio Thyone Almeida de Rosa.
(2022, Fórum Brasileiro de Segurança Pública)

Se há um gesto que marca o começo desta seção, é o de abrir. Abrir o corpo. Abrir a pele. Abrir o capítulo, o arquivo, o processo.

E abrir dói (talvez não para todos, mas pra mim, sim). Ao ver as imagens da necropsia, foi inevitável rememorar os relatos da minha mãe descrevendo que meu tio José Carlos reconheceu o corpo de José Luiz, jogado numa pedra fria nos fundos de um hospital. O tombo de Moïse no quiosque ecoava o empurrão de José Luiz na calçada. Duas quedas. Dois corpos pretos. Dois silêncios anunciados.

Antes do corpo aberto na necropsia, havia um corpo pulsante. Um corpo que resistia, apesar de tudo. Um corpo jovem, negro, migrante, atravessando a cidade com uma mochila nas costas e sonhos nas mãos.

Moïse Mugenyi Kabagambe chegou ao Brasil em 2014, ainda adolescente, com 17 anos. Fugiu da guerra, da fome, da instabilidade que assola a República Democrática do Congo. Mas não chegou sozinho - veio com esperança, com uma mãe, com irmãos, com a crença num lugar que se dizia pátria acolhedora. Escolheu o Brasil como quem busca fôlego, como quem crê na promessa de paz.

O Brasil, signatário de tratados internacionais como a Convenção de Genebra, declara ao mundo seu compromisso com o acolhimento humanitário. Somos o país que samba, que recebe, que abraça. A cidade do Rio se anuncia como aberta às nações, como se tivesse aprendido algo com o Atlântico que lambe suas margens. Mas há uma rachadura nesse discurso. Uma fenda entre a imagem e o gesto. Moïse encontrou por aqui o trabalho precarizado, o racismo cotidiano, a invisibilidade institucional.

Instalado em Madureira, zona norte do Rio, Moïse trabalhava em quiosques da orla carioca, em regime informal. Quando as coisas melhorassem, sonhava cursar faculdade de Educação Física, construir aqui a continuidade que lhe foi negada lá. Filho da mesma diáspora de tantos africanos que foram escravizados no Brasil, encontrou o primeiro junto ao mar sua

subsistência e, tragicamente, o cenário de sua morte. Moïse sustentava-se de “bicos” nas areias da Zona Sul - vendia água, carregava caixas, cardapiava mesas para restaurantes, tudo sem carteira assinada, sem vínculo, sem garantias. Trabalhava no que o Brasil reserva para corpos negros, o quase-trabalho, o quase-direito, o quase-cidadão.

Muito antes do linchamento, o Brasil começou a negá-lo. Esse foi o primeiro golpe, é a primeira lesão: a da promessa. A do discurso de acolhimento que não se sustenta quando o corpo é negro. A ausência de oportunidades em razão do racismo.

Mas a verdade é que a política migratória brasileira historicamente sempre foi excludente. O Decreto nº 528, de 28 de junho de 1890, logo após a Proclamação da República, já deixava claro quem era bem-vindo e quem deveria ser impedido de desembarcar: “exceptuados os indígenas da Ásia, ou da África que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos” - e mais adiante, o mesmo decreto ordenava: “a polícia dos portos da República impedirá o desembarque de tais indivíduos”³⁸.

Décadas depois, o Decreto de 18 de setembro de 1943, assinado por Getúlio Vargas, aprofundava esse mesmo projeto de embranquecimento, afirmando que deveria se atender, na admissão de imigrantes, à “necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes de sua ascendência europeia”³⁹.

A “pátria acolhedora”, na realidade era endereço disponível só para alguns. O Brasil escancarou suas portas aos imigrantes europeus - aos “trabalhadores válidos” que supostamente ajudariam a civilizar o país - enquanto negava abrigo aos que vinham das chamadas “raças inferiores”. O mito da hospitalidade brasileira é seletivo, e sua memória jurídica carrega esse filtro xenofóbico: gringos são só os brancos americanos ou europeus. Africanos, como no caso de Moïse, seguem sendo tratados como descartáveis, na praia o conheciam como “Angolano”, afinal não importava sua pátria, mas as generalizações culpa de sua cor.

³⁸ BRASIL. Decreto nº 528, de 28 de junho de 1890. Dispõe sobre a entrada de imigrantes no território nacional. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 06 ago. 2025.

³⁹ BRASIL. Decreto de 18 de setembro de 1943. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 18 set. 1943.

Moïse foi empurrado muito antes do golpe que o lançou ao chão. Foi empurrado pela informalidade, pela ausência de políticas de proteção, pelo descompromisso com a dignidade de quem vem de longe, mas se parece demais com quem se quer manter distante.

Abrir seu corpo, portanto, é abrir essa contradição. Abrir o espaço entre o que dizemos ser e o que de fato fazemos, não podemos mais cair no mito da democracia racial. Abrir Moïse não é apenas abrir um caso - é abrir uma ferida nacional.

No dia 24 de janeiro de 2022, Moïse voltou ao quiosque Tropicália, na Barra da Tijuca, para cobrar o pagamento de dois dias de serviço - um gesto elementar de dignidade. Em vez disso, foi imobilizado por três homens durante treze minutos. Recebeu pauladas, socos, golpes de taco de beisebol. A violência foi gravada pelas câmeras de segurança, mas não impedida. A Polícia Militar foi acionada por banhistas, dizem os relatos. Mas não chegou. Como se a presença de um corpo negro em conflito fosse menos urgente. Como se a sua morte fosse esperada.

A família de Moïse passou doze horas sem saber onde ele estava. Peregrinou por delegacias, sem informações, até encontrar o corpo já no IML do Centro do Rio de Janeiro. A invisibilidade institucional é sempre o segundo golpe.

Coube à família e, depois, à Coalizão Negra por Direitos, exigir as imagens, exigir respostas, exigir justiça. Só depois que os vídeos circularam massivamente nas redes sociais é que a comoção explodiu. Marchas foram organizadas no Rio, em São Paulo, em Brasília - e, simbolicamente, diante da embaixada brasileira em Kinshasa. A mobilização precisou atravessar oceanos para que se ouvisse o que aconteceu nas areias da Barra.

A comoção, no entanto, não nasce da compaixão - nasce da imagem. O corpo de Moïse só importa depois de exposto. O grito só reverbera quando vira ruído digital. Só então, sob intensa pressão popular, a Polícia Civil prendeu Alessandro da Silva, Brendon Silva e Fábio Pereira. Foram indiciados por homicídio triplamente qualificado: motivo fútil, meio cruel, impossibilidade de defesa da vítima.

Mas o caso Moïse não começa na segunda-feira à noite. Começa bem antes. Começa na precarização da vida. O Ministério Público do Trabalho, ao investigar as condições do quiosque, ajuizou uma ação civil pública de R\$ 256 milhões contra os estabelecimentos Biruta/Tropicália, a concessionária Orla Rio e a Prefeitura. O MPT entendeu que Moïse vivia em condição análoga

à escravidão: jornadas exaustivas, ausência de água potável, falta de equipamentos de proteção individual e até relatos de pernoites forçados na areia. Dormir na praia para estar pronto no dia seguinte: o corpo sempre disponível, sempre exposto, sempre vulnerável.

Organizações congoleesas denunciaram o crime como expressão de uma “xenofobia racializada” - uma dupla condenação por ser negro e estrangeiro. A travessia que deveria significar fuga da guerra torna-se, no Brasil, outro front, mais um campo de batalha. Outra arena da necropolítica.

A verdade é que os linchamentos brasileiros pós anos 2000, funcionam como um ritual de punição exemplar, geralmente dirigido a homens negros, jovens, pobres. O caso de Moïse confirma esse padrão: a força de trabalho negra é tolerada enquanto submissa, silenciosa, invisível. Mas quando reivindica um direito, um pagamento, uma resposta - é punida. Não por crime, mas por desobediência simbólica. Pela ousadia de existir fora do lugar pré-estabelecido. No Brasil, o negro que cobra é o negro que incomoda. O negro que insiste é o negro que ameaça.

Como quem executa um exame post-mortem, esta parte do trabalho se propõe a tocar feridas abertas. Não apenas as de Moïse, mas as de um país que insiste em costurar sua história com pontos frouxos. A necropsia, aqui, não é apenas método forense. É metáfora. Um modo de olhar para um corpo partido sem desviar os olhos, mesmo quando o que se vê é insuportável.

Necropsia: do grego *nekros*, que significa morto, cadáver; e *opsis*, que significa visão, olhar, exame. Ver o morto. Observar o que restou. Examinar aquilo que já não fala, mas clama por uma absolvição. Nesse sentido, a necropsia se aproxima da própria tarefa que assumo nesta escrita: escavar vestígios, nomear lesões, identificar causas - não apenas as biológicas, mas as políticas.

3.3. ÓPSIS JURÍDICA: COMO A JUSTIÇA LIDA COM PESSOAS NEGRAS, A LINGUAGEM QUE (RE)PRODUZ A MORTE

“O crime foi praticado com emprego de meio cruel, eis que a vítima foi agredida como se fosse um animal peçonhento.”

(Trecho da Denúncia / Ministério Público)

Ópsis é olhar - e, no Direito, olhar é enquadrar. Quem enuncia decide o que se vê, o que se nomeia e o que se apaga. No caso Moïse, a enunciação jurídica operou menos como descrição e mais como produção de realidade: na letra fria dos autos, certas palavras se impõem, outras desaparecem, e com elas se reorganiza o sentido da violência. Aqui é interessante pensar a definição de violência coletiva, que para Martins:

A violência coletiva se manifesta entre nós, sobretudo nos linchamentos praticados, não raro, por multidões. Violência quase sempre cruel, expressão de uma concepção fundante do que é o humano e do que não o é entre nós, é marcada por uma grande diversidade de procedimentos violentos, que vão da perseguição à vítima, seu apedrejamento, pauladas, socos e pontapés, à sujeição física, ao arrastá-la, mutilá-la e queimá-la, mesmo estando ainda viva. (Martins, 2015, p. 113)

No julgamento o Ministério Público exibiu cerca de 13 minutos de vídeo das agressões sofridas por Moise tempo em que é imobilizado no chão, 39 pauladas com taco de beisebol, fora socos e chutes. O laudo responde a causa mortis “traumatismo do tórax, com contusão pulmonar” por meio de “ação contundente.” O corpo de Moise projeta as marcas do taco de beisebol, uma atualização brutal dos ferros em brasa usados no passado - ambos funcionam como tecnologia de marcação racial.

()

Traumatismo - a mesma palavra consta no óbito do meu tio Zél: “Traumatismo de tórax – anemia, atropelamento, um dos motivos que me levaram à essas costuras num primeiro momento improváveis, parenteses.

Nesse processo de pesquisa precisando olhar os casos, os processos no judiciário e sobretudo o caso do Moise que já vinha sobre mim desde as repercussões nas redes sociais e mídias, como se nada fosse tão ruim que não pudesse piorar me deparei com a frase do Ministério Público na denúncia: “o crime foi praticado com emprego de meio cruel, eis que a vítima foi agredida como se fosse um animal peçonhento”. Acho que não prestei atenção na época que essa frase vinha do Ministério Público, vinha da denúncia, do dialeto processual. Me lembro de ter visto e lido, mas pensava que era mais um sensacionalismo midiático.

A mídia, muitas vezes, funciona como um constrangimento ao racismo institucional, quando o caso alcança repercussão pública, o sistema de justiça é pressionado a ser mais cauteloso com suas palavras ou a demonstrar uma resposta mais firme à sociedade. Entretanto,

esse cuidado com a linguagem ou uma demonstração de empenho nas investigações ou no devido processo legal, não significa necessariamente uma mudança na estrutura, uma rearticulação momentânea.

A frase talvez seja explicada como essa tentativa de responder ao racismo. A intenção parece ter sido a de reforçar a crueldade ou de alguma maneira expressar o horror da situação. Contudo, talvez não seja apropriado transcrever a frase da minha reação. Essa formulação frasal, longe de ser inocente, revela como o sistema jurídico ainda opera por meio de uma linguagem que reitera a desumanização dos corpos negros. Traz à tona o racismo institucional e as mazelas da falta de representatividade negra nas instituições jurídicas. Ao invés de indignação radical, a frase sugere uma justificativa tácita: o animal peçonhento é uma ameaça natural, um perigo a ser neutralizado. É assim que o racismo age, associando o corpo negro à violência, à criminalidade, à ameaça, à morte inevitável, nos marcando também com o carimbo jurídico (Kendi, 2021). Enquanto as instituições de justiça nos excluem de seu corpo social, a visão permanecerá embaçada, nos proporcionando constatar aquele velho jargão: de *boa intenção o inferno está cheio*.

As palavras do Ministério Público não apenas narram a violência - elas a produzem e a legitimam. Como nos alerta Saidiya Hartman, ao tentar contar o horror da violência racial, corremos o risco de reinscrevê-lo, de participar, ainda que involuntariamente, de sua repetição. “Espancado como um animal peçonhento” não é só uma metáfora infeliz. É um ato de fala que reafirma a lógica da matabilidade.

A *ópsis* institucional segue colonizada e colonizadora, desumaniza e animaliza, retoma em pleno século XXI, a lógica que impões negros a noção fanoniana de zona de não-ser, uma região onde o negro deixa de ser percebido como humano e se torna coisa, ameaça, corpo a ser eliminado. Leis e práticas jurídico-sociais no Brasil ainda se valem de um arcabouço forjado pela memória colonial. Uma memória que não passou, que insiste, que molda o olhar lançado sobre os corpos negros. A esses corpos, imputa-se uma suspeição permanente, uma ameaça presumida, uma periculosidade naturalizada. Assim na peça acusatória- justamente o documento destinado a defender a vítima, revela uma retórica, uma linguagem que se torna imagética e disciplinar e reposiciona Moise no lugar do perigo natural, do corpo a ser neutralizado.

O próprio processo registra a fricção semântica. Em alegações de defesa, o advogado de um dos acusados denuncia “excesso de qualificadoras” e questiona frontalmente a expressão “animal peçonhento”, arguindo bis in idem e a falta de fundamentação específica para o “meio cruel” (p. 1121).

Um outro ponto muito interessante do inquérito são as inúmeras oitivas de testemunhas para traçar um perfil da vítima. Tentativas de adjetivar Moise como alguém com “variações de humor”, “comportamento agressivo”, “bêbado”, “alcoolizado”, uma lógica processual que avalia se o comportamento da vítima interferiu no desenrolar dos atos, algo que se não para se manter neutra, serve apenas para favorecer o réu.

Na anatomia patológica, chama-se *autólise/autodigestão*⁴⁰ o mecanismo bioquímico de destruição celular, o processo em que as próprias enzimas do organismo decompõem o tecido morto. O sistema jurídico brasileiro opera lógica semelhante quando se trata de corpos negros: ao invés de defender Moïse, ativa mecanismos internos que o digerem simbolicamente, removendo-o como “tecido danificado” da narrativa judicial. A peça acusatória, ao chamá-lo de “animal peçonhento”, sinaliza que esse corpo já está marcado para destruição. Não é a violência externa que o consome, mas a autodefesa estrutural do próprio organismo jurídico, cuja homeostase⁴¹ depende de expelir o elemento racializado que ameaça inflamar o órgão da ordem.

No plano jurídico-institucional, a máquina se move por um compasso: negar. Para Kendi, “o batimento cardíaco do racismo é a negação⁴²”. No processo de Moïse, a palavra “racismo” *aparece para ser negada*, uma testemunha afirma: “QUE tem certeza que as agressões não envolvem racismo ou xenofobia”. A semântica da imunização desativa o nome do dano, desloca o corpo do conflito e converte o racismo em exceção inverificável - devolvendo a nós o peso da prova impossível.

⁴⁰ Autólise (autodigestão). A autólise é a digestão enzimática de células pela ação de suas próprias enzimas, ocorrendo principalmente em células mortas ou moribundas.” HYUN, Jong Jin; CHUN, Hoon Jai; KEUM, Bora; et al. Autolysis: a plausible finding suggestive of long ESD procedure time. *Surgical Laparoscopy, Endoscopy & Percutaneous Techniques*, v. 22, n. 2, p. e115–e117, 2012. DOI: 10.1097/SLE.0b013e318247c347. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/22487637/>. Acesso em: 25 ago. 2025.

⁴¹ Santos explica: “A homeostase, termo criado por Walter Cannon, pode ser definida como a habilidade de manter o meio interno em um equilíbrio quase constante, independentemente das alterações que ocorram no ambiente externo.” em: <https://brasilecola.uol.com.br/biologia/homeostase.htm>

⁴² <https://www.rochester.edu/newscenter/ibram-x-kendi-the-very-heartbeat-of-racism-is-denial-470332/>

Se lá na já muitas vezes referida conferência acadêmica o debate era de uma racionalidade penal moderna, aqui falamos de uma racionalidade penal colonial que persiste atual. Assim, nosso sistema penal segue uma ciência desenvolvida a partir das dinâmicas do colonialismo “para o controle dos outros” (Agozino, 2022). Um sistema obcecado pelos freios e contrapesos, controlando o poder pelo próprio poder numa platônica necessidade de neutralidade, o que na verdade, legitima a continuidade do castigo (Agozino, 2022).

Vejo como “autólise”, esse processo pelo qual o sistema consome os mesmos corpos que jura proteger: investiga-os, tipifica-os, pune-os e, quando morrem, descreve-os como meros. Por isso, seguindo Agozino, a *ópsis* jurídica que nos interessa desloca o foco da punição do indivíduo para a responsabilização das estruturas: uma leitura que contraponha a gramática probatória, o enquadramento dos fatos e os critérios de qualificação do crime (e do racismo) é condição de possibilidade para romper com o “império da punição”.

Agozino propõe descolonizar⁴³ teorias e métodos no “império da lei”, deslocando o foco da punição de indivíduos para a responsabilização das estruturas que produzem vitimização e administram diferenças como problema de ordem. Essa chave teórica sustenta o que mostro no caso Moïse: a tecnicidade jurídica que “perfila” a vítima e relativiza a motivação racial não é exceção, é o funcionamento normal de uma racionalidade penal colonizadora.

Enquanto “animal peçonhento” aparece repetidamente no processo, há um silêncio quanto a palavra linchamento. Este apagamento processual não é acidente; é método. Em termos analíticos, importa reter o mecanismo: quando o processo nomeia “homicídio qualificado” e suprime “linchamento”, ele não apenas escolhe uma tipificação; ele reordena a narrativa, reduz a permissibilidade social do ato, dissolve sua dimensão histórica e racial e, por fim, devolve à sociedade uma versão higienizada do acontecimento.

O efeito, aqui, é duplo: (i) o termo socialmente potente (“linchamento”) é expulso do léxico jurídico; (ii) a metáfora que animaliza é admitida sem pudor, deslocando a atenção da violência coletiva e racial para a figura do “perigo” a ser contido. Duas faces da mesma moeda: apagamento e tecnificação - ambos produzem morte simbólica e desautorizam a memória do fato enquanto violência racial. Contra esse arranjo, proponho um giro metodológico simples e consequente: (i) hipótese preferencial de motivação racial quando a agressão é pública, coletiva

⁴³ Apesar do autor falar em descolonizar, não acredito que isso seja possível, o ponto aqui é contracolonizar. Essa contracolonização precisa de representação de pessoas negras no sistema de justiça e deve partir do compromisso efetivo com o antirracismo de pessoas brancas que operam o direito.

e dirigida a corpo negro; (ii) contracolônização da qualificação - concurso de agentes, motivo torpe com elemento racial e crime de ódio interseccional como chave de leitura, não exceção; (iii) reversão do “perfil da vítima”: tratar rótulos sobre a vítima como indício de culpabilização e desvio de foco do elemento racial (e não como dado neutro sobre ela) e (iv) mapeamento de palavras desumanizantes (o vocabulário usado para rebaixar/animalizar) como pista de intenção dirigida e de propósito de humilhar/punir em público - elemento que reforça motivo torpe com componente racial.

Este protocolo funciona como um princípio inibitório da autólise/autodigestão institucional, isto é, o conjunto de procedimentos “neutros” que tende a apagar/decompor o elemento racial do fato. O protocolo não inverte o ônus da prova nem cria tipo penal novo; orienta a análise probatória para evitar o apagamento do elemento racial. Aplica-se como ferramenta de leitura em quaisquer processos com marcador racial da vítima (negra e indígenas). Aciona-se preferencialmente quando há: (a) violência pública; (b) ação coletiva; (c) excesso e publicidade do castigo (linchamento). Na ausência de (a) ou (b), mantém-se aplicável com maior exigência de corroboração (léxico desumanizante, seleção do alvo, assimetria numérica, persistência da agressão após cessado o risco).

Esses quatro passos trazem o vetor racial para a *ópsis* jurídica, impedindo o descarte automático. É um método investigativo inafastável: bastam provas que sustentem hipótese não racial mais robusta, para que o protocolo cesse ou seja recalibrado.

Ópsis não é apenas visão: é também fixação. Como a formalina a 10 % ⁴⁴impede a autólise e a putrefação garantindo que a arquitetura do tecido fique intacta para exame, nosso olhar racializado ‘fixa’ o processo, a linguagem e os discursos, preservando cada detalhe para a análise post-mortem do caso Moïse.

A *ópsis* jurídica, assim, (re)produz a morte: não só a de Moïse, mas a de um vocabulário capaz de dizer o que realmente nos aconteceu. Há uma zona ontológica a ser atravessada, como lembra Fanon. Moïse não teve tempo de atravessá-la. Seu corpo, tratado como objeto, foi espancado até que deixasse de resistir, até que silenciasse. No processo, nas palavras que o descrevem, ele permanece nessa zona onde a vida negra não importa e a morte negra é rotina, não um escândalo, mas uma política de administração da morte.

⁴⁴Na necropsia/histopatologia, emprega-se rotineiramente **formalina a 10%** como fixador-conservante para impedir autólise e putrefação, preservando a arquitetura tecidual.

3.4. ÓPSIS DIGITAL: LINCHAMENTO NAS REDES

Para falar de linchamento no Brasil, assumo o problema de definição. Sigo Clifford Geertz para distinguir categoria nativa (uso social efetivo do termo; perspectiva *emic*) e categoria analítica (conceito operatório com critérios; perspectiva *etic*). Como lembra Geertz, “o que chamamos de nossos dados são, na verdade, construções nossas das construções dos outros” - interpretar é sempre interpretar interpretações, o que exige método e recorte.

Nesta dissertação, “linchamento” designa um método físico de punição pública, reconhecível apenas quando se verificam, cumulativamente, cinco marcadores: (1) materialidade corporal do ataque; (2) ação coletiva - por participação direta, instigação ou conivência ativa (inclusive quem impede socorro ou espetaculariza filmando/encorajando); (3) publicidade/efeito exemplar; (4) espetacularização (intenção de exhibir e ensinar pela violência); e (5) motivação discriminatória com núcleo racial (articulável a outros marcadores). Cabe aqui reforçar que, formas distintas de linchamento que percebemos no Brasil, não eliminam o núcleo racial que orienta quem pode ser linchado.

A linha do tempo que mobilizo a seguir se ancora em dois arquivos: minha planilha do X (jan.–fev. 2022; atualização 2025) e o relatório do Observatório do Racismo nas Redes (Aláfia). O Aláfia registra que, embora o assassinato de Moïse tenha ocorrido em 24/01/2022, a atenção pública ampla só explode em 05/02; atinge 17.328 menções no Twitter nesse dia e despenca mais de 95% (793 tweets) já no dia seguinte - pico alavancado por atores públicos e celebridades (dados do PDF em meu acervo). Essa efemeridade e a baixa racialização do debate (menos de 10% das menções) convergem com Byung-Chul Han: no digital, o “enxame” agrega indivíduos reativos que não desenvolvem nenhum ‘nós’; ele produz ruído afetivo, sem sedimentar espaço público e léxico compartilhado. A repercussão vem apenas após pessoas públicas e celebridades fazerem menções ao caso. No entanto, o relatório aponta que o debate racial refretia menos de 10% das menções, 1 post entre os 5 mais compartilhados fazia referencia a questão racial e se trata de um perfil de uma pessoa negra.

Em 07/02/2022, no Flow Podcast, Monark defendeu a possibilidade de um partido nazista; a fala ganhou manchetes no 08/02 e levou ao seu desligamento. Dias depois, já sob

forte reação, postou no X: “eu posso ter errado na forma como eu me expressei, mas o que estão fazendo comigo é um linchamento desumano”.

Na mesma janela, o Museu do Holocausto (Curitiba) respondeu publicamente: “não, @monark. ‘Linchamento desumano’ é o que fizeram com Moïse Kabagambe”, devolvendo o termo ao corpo negro de Moïse e ao seu assassinato.

A comparação é reveladora - conteúdo e timing. Por que, entre tantos usos banais de “linchamento” no X, esse caso suscitou resposta tão enfática? O que foi acionado no imaginário coletivo para que Moïse fosse associado ao linchamento? Minha leitura: (a) a cena pública da morte de Moïse - jovem, negro, migrante, estendido no chão - reativa um repertório transnacional de terror racial (a gramática visual pós-George Floyd ainda soa para nós brasileiros); (b) a disputa com Monark força precisão: “linchamento” não é metáfora para reprovação pública; é tecnologia público-punitiva racialmente dirigida. Aqui, a categoria nativa (o post do Museu) alinha-se à analítica (meus cinco critérios).

Até José de Souza Martins⁴⁵, historicamente cuidadoso em diferenciar o fenômeno brasileiro do estadunidense, qualificou o assassinato de Moïse como “forma nova (moderna) de linchamento” - sublinhando que a reivindicação de um direito trabalhista desencadeou a violência. O debate, porém, durou pouco: no foro, prevaleceu homicídio, porque linchamento não é tipo penal no Brasil. Nos EUA, a tipificação federal só veio em 29/03/2022 com a Emmett Till Antilynching Act, que estabelece pena de até 30 anos para conspiração de crime de ódio com resultado morte/lesão grave (ou sequestro/estupro qualificado)⁴⁶.

Ainda assim, naquela janela, algo se esboçou. O caso Moïse, em contraste com a fala de Monark, gerou reações calibradas. Por quê? Uma hipótese: ao mencionar judeus, Monark evoca uma minoria reconhecida como humana no senso comum midiático; negros seguem coisificados - sentem, gritam, morrem, mas não recebem o mesmo cuidado semântico. Se “linchamento” é dito contra judeus, é repúdio; dito sobre negros, vira metáfora. Essa assimetria revela a permissibilidade social: um arranjo normativo-afetivo que regula quem tem direito à linguagem, à dor, ao luto e à memória.

⁴⁵ https://www.ihu.unisinos.br/categorias/616467-moise-arqueologia-de-um-linchamento?utm_source=chatgpt.com

⁴⁶ https://www.congress.gov/bill/117th-congress/house-bill/55?utm_source=chatgpt.com

Assim podemos considerar linchamento um signo retoricamente disputado: ora esvaziado de raça, ora ampliado até perder especificidade histórica. No Brasil, o esvaziamento se acentua quando “linchamento” vira sinônimo de “cancelamento”, sem raça e sem história. Mas, quando Moïse é espancado até a morte por três homens à beira-mar, a palavra irrompe nas redes, na fala popular e até na opinião de um especialista - e logo desaparece do processo, porque a tipificação não a comporta. É nesse vão, entre a enunciação pública e a desautorização jurídica, que esta dissertação repõe “linchamento” como método físico, público e racialmente dirigido, para que não seja confundido com a espuma punitiva das redes.

Em 11/02/2022, Sérgio Camargo, então presidente da Fundação Cultural Palmares, escreveu no X:

Moise andava e negociava com pessoas que não prestam. Em tese, foi um vagabundo morto por vagabundos mais fortes. A cor da pele nada teve a ver com o brutal assassinato. Foram determinantes o modo de vida indigno e o contexto de selvageria no qual vivia e transitava.

A fala, vinda de um homem negro em cargo institucional, performou a negação do racismo: ao atribuir “modo de vida indigno” e “selvageria” à vítima, reinscreveu a culpa no corpo negro, ecoando velhas tecnologias de suspeição moral. Uma narrativa que funciona quase como uma reconstituição simbólica dos nossos velhos conhecidos (os dispositivos de vadiagem).

Disputar o conceito exige devolver densidade histórica e racial a “linchamento” e recusar seu barateamento como metáfora do incômodo nas redes. A confusão entre categorias dificulta o debate normativo: se tudo vira “linchamento”, nada o é em termos jurídicos. Na rua e nas redes, “linchamento” oscila entre denúncia precisa (Moïse) e hipérbole (o desconforto de um influenciador). No contexto de redes, Jon Ronson mostra como a vergonha pública opera como punição difusa; mas a gramática do “shaming” não equivale ao linchamento enquanto tecnologia público-punitiva racialmente dirigida. Dessa forma é preciso afirmar: reprovação pública não é linchamento. *Sem corpo não há linchamento, portanto cancelamento não é sinônimo de linchamento.* Se compreendermos essa regra básica, “linchamento” deixa de ser hipérbole e volta a ser nome próprio de um método físico, público e racialmente dirigido - distinguindo rigorosamente cancelamento (sanção discursiva de reputação) da tecnologia punitiva que marca corpos e produz terror pedagógico.

3.5. O LINCHAMENTO COMO CATEGORIA DESCRITIVA NO PROCESSO JUDICIAL

O percurso pela pesquisa processual revelou, para mim, um travamento. Não havia entusiasmo diante daqueles autos, como se o material jurídico resistisse a entregar algo além do que já se sabia: páginas técnicas, secas, distantes de uma problematização contundente sobre o conceito de linchamento.

Havia, desde o início, um descompasso evidente entre a contagem sociológica e o arquivo judicial. José de Souza Martins estima que, no Brasil, ocorre ao menos um linchamento ou tentativa por dia - em geral dois ou três -, número marcado pelo subdimensionamento oficial e pela dependência do noticiário como fonte primária (Martins, 2015; BBC NEWS BRASIL, 2022). Se tomarmos a referência conservadora de dois episódios diários, em vinte e cinco anos isso significaria cerca de 18.250 ocorrências ($2 \times 365 \times 25$). No mesmo período, o Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro registra apenas 67 acórdãos criminais que contêm a palavra “linchamento”: uma fração mínima diante do fenômeno. Essa comparação, ainda que imprecisa ao colocar em paralelo dados nacionais e decisões de segundo grau do RJ, serve como indicador da subaparição do linchamento no arquivo judicial - mais do que como estatística oficial.

A ausência da palavra linchamento no processo do Moise, revelou o grande problema. O termo surge nos relatos, nos depoimentos ou nas narrativas dos julgadores para qualificar uma agressão coletiva, mas sem qualquer efeito jurídico próprio: dissolvido em tipificações de homicídio, lesão corporal ou tentativa de roubo. No processo, “linchamento” não é norma, mas narrativa. É categoria descritiva que nomeia o excesso, a fúria coletiva, sem, contudo, constituir elemento jurídico autônomo. Essa presença fantasmática revela um duplo silêncio: se, por um lado, a linguagem processual não ignora o termo, por outro o neutraliza, transformando-o em mero adjetivo sem consequências. Como lembra Michel-Rolph Trouillot (2016, p. 22), “história significa tanto os fatos em questão quanto uma narrativa sobre esses fatos - o que ocorreu e o que se diz ter ocorrido”. No Judiciário, “linchamento” diz sem dizer, registra sem reconhecer, descreve sem tipificar.

Os processos analisados revelam que a palavra aparece sempre amarrada a determinados tipos penais - são eles os verdadeiros gatilhos narrativos que permitem que “linchamento”

circule nos autos. A categoria não opera como figura normativa, mas como qualificativo colado ao fato: pós-roubo, pós-furto, pós-estupro, pós-homicídio, pós-feminicídio, pós-acidente. Nesses contextos, o termo emerge como descrição do excesso coletivo que ultrapassa o crime tipificado. Mas, ainda que dissolvido no interior de homicídios e lesões, os gatilhos revelam algo maior: a reprodução, no campo jurídico, das narrativas de legitimação que sustentam socialmente o linchamento.

Assim, a análise dos processos se torna menos estatística e mais hermenêutica: a palavra “linchamento” funciona como rastro. Ela não funda a tipificação, mas dá indícios de uma violência coletiva marcada por seletividade racial. Ao seguir esses rastros, percebi que não se tratava de contabilizar presenças ou ausências, mas de perguntar: o que o Judiciário faz quando escreve “linchamento” nos autos? A resposta parece ser sempre a mesma: descreve para logo apagar. Nomeia, mas não reconhece. Coloca no papel uma violência que, juridicamente, não existe.

Nos 67 acórdãos criminais pesquisados no TJRJ que trazem a palavra “linchamento” entre 2000 e 2024, o termo não surge como núcleo jurídico, mas como descrição do contexto em que ocorreu a violência. Ele aparece colado a determinados tipos penais - os mesmos que funcionam, na cena social, como gatilhos narrativos: roubo, furto, estupro, homicídio, feminicídio, acidente. Assim, a esfera dos tribunais criminais trata “linchamento” como desdobramento coletivo de crimes já inscritos no Código Penal:

a) Pós-roubo e pós-furto⁴⁷

Dos 67 acórdãos, 22 pertencem a esse contexto. O “linchamento” é usado para qualificar agressões coletivas contra acusados de roubo ou furto, quase sempre descritos como surpreendidos por “populares revoltados”. Aqui a multidão age como extensão da polícia, punindo antes da sentença. Se pensarmos que mais de 67% da população carcerária brasileira é composta por pessoas negras (DEPEN, 2023), não há como escapar da conclusão: o perfil das vítimas de linchamento pós-roubo ou furto coincide com o da massa encarcerada - jovens,

⁴⁷ EC-3 — Proc. 0022169-80.2017.8.19.0001 (Apelação, TJRJ). Linchamento frustrado pós-roubo em ônibus; PM impede agressões; EC-4 — Proc. 0038942-30.2022.8.19.0001 (Apelação, TJRJ). Motoboys agridem suspeito; única marca racial explícita surge na fala da vítima (“dois pretinhos...”); EC-10 — Proc. 0190951-11.2021.8.19.0001 (Apelação, TJRJ). Tentativa de linchamento pós-roubo; transeunte protege até chegada da PM; EC-28 — Proc. 0009096-48.2016.8.19.0204 (Apelação, TJRJ). Espancamento no flagrante pós-roubo.

negros, periféricos. O processo, contudo, não nomeia essa seletividade racial; limita-se a narrar o fato como reação popular, naturalizando o alvo.

b) Pós-estupro

Um único processo traz a palavra “linchamento” nesse contexto. Ele aparece como resposta coletiva contra acusado de crime sexual, descrito como alvo da fúria de vizinhos. No arquivo judicial, não há leitura racial, mas a cena ecoa a genealogia estadunidense: o mito do “homem negro estuprador”, como demonstra Angela Davis (2016), sempre serviu de justificativa para linchamentos. No Brasil, ainda que o Judiciário descreva de forma neutra - “populares revoltados”, “justiça com as próprias mãos” -, a narrativa de intolerabilidade absoluta se inscreve na mesma lógica que legitima a violência contra corpos negros.

c) Pós-homicídio⁴⁸

Três processos trazem a palavra “linchamento” para descrever reações coletivas contra acusados de homicídio. É aqui que ressoa a genealogia escravista: escravizados eram linchados após matarem senhores ou feitores, como pedagogia do medo. No arquivo contemporâneo, o termo surge da mesma forma - a multidão que se ergue para punir, não em defesa da lei, mas como performance de poder.

d) Pós-feminicídio⁴⁹

Dois acórdãos mencionam linchamento após a morte de mulheres. Neles, a fúria coletiva aparece como reação tardia: só depois que a vida foi interrompida é que surge a indignação pública. Como aponta Patricia Hill Collins (2019), sociedades sem ética coletiva do cuidado

⁴⁸ EC-20 — Proc. 0029549-72.2013.8.19.0203 (Apelação, TJRJ). Populares tentam linchar autor de disparo de arma; EC-22 — Proc. 0028851-49.2020.8.19.0000 (HC/decisão correlata, TJRJ). Grupo invade UPA para “concluir” justicamento (continuidade da turba); EC-9 — Proc. 0056753-21.2013.8.19.0000 (HC, TJRJ). Linchamento que resulta em morte (o linchamento é o homicídio); EC-25 — Proc. 0029455-33.2006.8.19.0054 (Apelação, TJRJ). Linchamento seguido de morte; requalificação em homicídio.

⁴⁹ EC-14 — Proc. 0000901-59.2017.8.19.0036 (Apelação, TJRJ). Agressor de feminicídio tentado é linchado; guarda intervém.

deixam a violência avançar até o limite, reagindo apenas de forma performática. O “vou-te-dar-uma-lição”, nesses autos, não previne nem transforma, apenas encena indignação. A reação momentânea após casos de agressão a mulheres ou feminicídio não geram nenhuma mudança efetiva no enfrentamento social contra essas violências.

e) Pós-acidentes⁵⁰

Quatro acórdãos descrevem “linchamento” como agressões coletivas após acidentes de trânsito. O interesse é que a depredação de um veículo foi nomeada como “linchamento de veículo”, demonstrando que não se trata de um conceito, mas mero artifício linguísticos.

Assim, cada gatilho que aparece nos autos funciona como chave narrativa: ele permite que a palavra “linchamento” circule no processo, mas sempre subordinada a outro crime. O resultado é paradoxal: o Judiciário reconhece a violência coletiva, mas a dissolve na tipificação penal existente, tornando-a invisível como categoria própria. O linchamento, no processo, é fantasma: aparece como palavra, mas não como norma; é descrito, mas não é julgado. Um dado ausente que evidencia como mortes decorrentes de linchamento se tornam *silêncios processuais*: não deixam de existir, mas desaparecem no interior dos autos, figurando quase como pessoas desaparecidas. A busca é feita, o registro é iniciado, mas não se sabe exatamente onde está, o termo circula como rastro, nunca como núcleo jurídico.

3.6 COSTURAR O SILÊNCIO *POST-MORTEM*

A necropsia física tem início e fim. A necropsia jurídica e midiática pode se arrastar - e, às vezes, nem começa. Se a mídia noticiou o que aconteceu com Moïse como linchamento, foi porque seu imaginário ainda carrega essa percepção. Durante a pesquisa e a escrita deste

⁵⁰ EC-1 — Proc. 0006970-50.2021.8.19.0042 (Apelação, TJRJ). “Linchamento do veículo” após acidente; uso metafórico afasta majorante do CTB; EC-18 — Proc. 0061879-71.2021.8.19.0000 (RESE/HC, TJRJ). Risco de linchamento afasta causa de aumento por fuga do local; EC-23 — Proc. 0013058-78.2008.8.19.0004 (Apelação, TJRJ). Ameaça de linchamento justifica saída sem socorro; absolvição por dúvida; EC-6 — Proc. 0018683-91.2014.8.19.0066 (Apelação, TJRJ). Defesa alega “medo de linchamento” para não prestar socorro; tese rejeitada.

trabalho algumas percepções me saltaram, a de que o texto processual é um espaço seguro para manifestações racistas, a gramática processual reflete uma cultura jurídica institucional pouco atenta e preocupada com o antirracismo. O texto processual reserva aos operadores do direito uma imunidade que os protege de uma responsabilização por seus atos (palavras, opiniões, votos). Precisamos falar da emergência de uma visão contracolonizadora dentro do sistema de justiça brasileiro.

Como lembra Marcos Queiroz (2024), a hermenêutica senhorial funciona em duplo registro: ao mesmo tempo em que legitima a brutalidade social como se fosse um detalhe técnico, também incorpora os derramamentos de sangue como rituais jurídicos. Nessas encenações, “o sacrifício de pessoas negras opera como elemento saneador do direito, restaurando a aparência de plena legalidade das instituições estatais” (Queiroz, 2024, p. 731).

O linchamento, o massacre e a chacina – vistos e tidos como excepcionais, “descontroles esporádicos” contra “selvagens”, criminosos e inimigos públicos, os “ninguéns” de toda ordem (SILVA, 2014) – são necessários para contrastar com a atmosfera calma, higienizada e pudica do mundo oficial, em que juízes, advogados, professores, políticos, ministros e secretários constroem suas teses e decisões. Com a sua nulidade dupla, indo dos negócios miúdos à metafísica para não dizer nada, a hermenêutica senhorial é funcional justamente no entremeio entre aparência de legalidade e ilegalidade estrutural, pois permite aos juristas lidar com a violência sem se verem parte dela e, consequentemente, sem estabelecerem compromissos efetivos para a mudança. O empirismo sem aplicação real e o universalismo sem função verdadeiramente crítica (Queiroz, 2024, p. 731)

“Esse duplo movimento descrito por Queiroz - o arbítrio técnico e a ritualização jurídica do sangue negro - é a chave para compreender como a necropsia social se reproduz. É o que chamo aqui de autólise institucional: na patologia, o corpo decompõe tecidos mortos com suas próprias enzimas; no processo, as instituições autodigerem a dimensão racial - removendo o ‘tecido’ que inflama a ordem.

Esse processo de autólise não é novidade histórica: a imprensa e o direito já operavam assim desde o início do século XX. Um exemplo eloquente é o episódio de 11 de novembro de 1909, quando a Gazeta de Notícias noticiou o assassinato de Maria e o quase linchamento de José Damião. A necropsia midiática funcionou exatamente nesse registro: dissolveu a vida de Maria em espetáculo, apagou seu nome e deixou apenas corpo.

Dos muitos casos que li em contexto de linchamento, este quase linchamento foi o que mais me marcou. Maria - ora Maria Luísa, ora Maria Joana de Jesus, ninguém sabia, talvez nem

ela. Afinal, ser “parda-escuro” nos primeiros anos pós-abolição, no Rio de Janeiro, não significava ter conquistado uma liberdade emancipatória. Liberdade distante cem anos de começar a se desenhar como promessa real.

Reconheço os lugares: o número 45 da Rua da Misericórdia. Vinte e cinco anos. Pequena. Mas seu nome, fosse qual fosse, não parecia importar. O que a tornava conhecida era a alcunha: Maria “Peituda”. Sem nome, com corpo. Corpo demarcado e hipersexualizado, reduzido a uma imagem de controle (Collins, 2000).

Segui para José Damião. Ele tinha 19 anos, tão jovem, trabalhava como guarda noturno no 5º distrito. Tava explicado: imagine um preto ter uma arma e andar com ela por aí em 1909 sem vínculo com a ordem? Não pude deixar de refletir sobre a PM do Rio de Janeiro hoje, composta por tantos jovens negros, que carregam fuzis e, não raro, matam outros jovens negros.

Lembrei da frase que um colega policial me confidenciou: “Imagina um garoto de 19 anos com um fuzil na mão?” Eu, que sempre torci o nariz para essa frase, me pego refletindo sobre ela através de Damião.

José Damião, diferente de Maria, surge com nome e função: guarda noturno no 5º distrito, embora estivesse desempregado, essa é a característica que lhe é atribuída. Isso demonstra que ao homem, mesmo negro, cabe um lugar melhor do que o dado às mulheres negras. No entanto, o mesmo jornal que reconhece seu trabalho é o que, após os tiros, o rotula como “vagabundo”. A palavra não é apenas qualificativo: é sentença. É a repetição da velha ordem em que o negro não pode errar, nem como vítima, nem como réu.

Poderia ignorar José Damião, mas escolhi ouvi-lo. Não sei o que se passava em sua cabeça, talvez raiva. Se eu estivesse em 1909 e fosse negra, eu também estaria com muita raiva. Uma arma - ou um fuzil - nas mãos de quem tem raiva?

A morte de Maria, narrada em tom de espetáculo, a torna visível apenas no instante em que tombou. Antes disso, sua vida não mereceu manchete. Passei dias sem olhar os periódicos depois de ler a descrição de seu vestido. Vestido de chita cor-de-rosa com ramagens, tamancos. Foi ali que compreendi: o olhar detalhado não era mera descrição, mas fazia parte do mesmo mecanismo que introjeta no imaginário social o lugar do negro: se homem, quem mata; se mulher, mesmo morta, objeto de desejo.

Lélia Gonzalez (1988), denuncia o lugar da mulher negra no imaginário social brasileiro, duplamente objetificada - reduzida à mucama, à mulata ou à mãe-preta, sempre atravessada por uma erotização racista que a impede de ser reconhecida como sujeito.

Fiquei pensando em Saidiya Hartman (2008) quando propõe o gesto de critical fabulation: fabular criticamente para devolver humanidade a quem só aparece no arquivo como cadáver e em Trouillot (2016), quando fala dos “silêncios na produção da história”: Maria é lembrada apenas como corpo caído.

A descrição de Maria me incomodou tanto que parênteses foram se abrindo, e pensei no pensamento africano. Mbiti (1969) distingue entre *zamani* (tempo dos mortos, fundo da história) e *sasa* (tempo da presença). A maioria dos trabalhos sobre linchamento sempre trouxeram imagens, e essas imagens eram de corpos negros. Optei por não trazer imagens deste tipo neste trabalho. Mas, nesse caso, meu incômodo se reverteu em necessidade de trazer uma imagem. Ao reimaginar Maria, ao dizer seu nome, ao devolver-lhe imagem e dignidade, trago-a de volta ao *sasa*. Ramose (1999) lembraria que *ubuntu* é afirmar que nenhum ser humano é descartável. E Achille Mbembe (2016) diria que a necropolítica opera justamente nesse limite: decidir quem pode viver e quem deve morrer, quem merece nome e quem será apenas corpo.

Figura 04 - Maria e José Damião reimaginados a partir da descrição publicada na *Gazeta de Notícias* (11 nov. 1909).



Fonte: criada inteligência artificial como gesto de escrivência e contra-arquivo.

As imagens de Maria e Damião, reimaginadas por inteligência artificial, são parte desse gesto. Não são ilustração, mas contra-arquivo. Ao lado do texto, elas rompem o silêncio necropolítico, uma tentativa de contar essa história com uma outra imagem. Este gesto é escrevivência: a possibilidade de pensar José Damião antes do crime e Maria para além do corpo caído.

Costurar o silêncio post-mortem é isso: não aceitar que a necropsia social e processual seja a última palavra. É dizer que Maria existiu, pequena, parda-escuro, de vestido de chita rosa, caminhando pela Rua da Misericórdia. É dizer que sua vida não cabe apenas no espetáculo da morte. É afirmar que hoje, mais de um século depois, Maria ainda é reflexo de muitas outras Marias que vivem e caminham por aí com seus vestidos - precisando de proteção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho foi, do começo ao fim, uma disputa por sentido. Disputei a palavra “linchamento” contra sua diluição metafórica e contra a sua captura por agendas que a esvaziavam. Assumi, desde a abertura, que linchamento nomeia violência física, pública, exemplar e coletiva, racialmente dirigida - e que a interseccionalidade adiciona camadas sem dissolver o núcleo racial. Ao chegar aqui, proponho transformar esse diagnóstico em gesto de linguagem jurídica: uma tipificação que reconheça o que o Direito, por tanto tempo, se recusou a ver.

Se a gramática penal brasileira enxerga “homicídio qualificado”, não enxerga linchamento: não vê o coletivo que age, a publicidade que humilha, a motivação racial que organiza, a pedagogia do castigo que disciplina corpos. Angela P. Harris advertiu que, um Direito “neutro” apaga sobreposições de raça, gênero, classe, sexualidade. É exatamente esse apagamento que impede de nomear como linchamento o que fizeram com Moïse Kabagambe - uma morte pública, a muitas mãos, decorrente de marcadores racializados e xenofóbicos. Essa cegueira normativa não é abstrata. Ela aparece nos discursos, nos processos e nas ruas.

Ainda que eu tenha privilegiado, nesta pesquisa, a figura do homem negro como alvo preferencial do linchamento contemporâneo, este epílogo abre a lente: mulheres, pessoas LGBTQIAPN+, religiosos de matriz africana, pessoas em situação de migração e pobreza também têm sido alvos de violências coletivas que combinam misoginia, homotransfobia, intolerância religiosa e xenofobia. Esses cruzamentos não negam o eixo racial - o espessam. Aqui, interseccionalidade não é adereço; é método para ler repetição histórica, motivo discriminatório e ação coletiva.

Proponho uma tipificação do *linchamento como crime de ódio interseccional*, com núcleo racial, que reconheça quatro elementos estruturantes: (a) ação coletiva; (b) publicidade da violência e da humilhação; (c) motivação discriminatória (combinável: raça, etnia, cor, origem, religião, gênero, orientação sexual, identidade de gênero, deficiência, condição migratória, situação de rua, classe); e (d) historicidade (repetição de uma técnica de terror e disciplinamento).

E recuso, de modo frontal, a confusão entre violência coletiva física e “cancelamento”/“linchamento virtual”. Crítica, boicote e reação discursiva pública - ainda que duras - pertencem a outra família de fenômenos e não devem ser capturadas por um tipo penal pensado para coibir morte, lesão, sequestro e humilhação pública corporal. Esta cláusula de salvaguarda é parte do que segue.

Tipificar não é “resolver”. É, nesta chave, recusar a cumplicidade do silêncio. Ida B. Wells nos ensinou que o linchamento é o avesso do Direito; Conceição Evaristo, que a escrevivência inscreve no texto aquilo que o mundo tenta apagar. Assim, disuto o conceito de linchamento como tecnologia público-punitiva, racialmente dirigida. Encontro no antirracismo e no direito antidiscriminatório a chave operativa: tipificar exige romper a negação (Kendi) e desarmar o dispositivo colonizador que chama de ordem o que é gestão da morte (Agozino). Este epílogo é um ponto final - não para encerrar, mas para abrir caminho, colocar mais linha na agulha. Se o Direito não pode tudo, que ao menos recupere a coragem de nomear.

NOTA AO LEITOR: *PRINCIPIA*

No início, abri este trabalho com um cântico espiritual negro: *No Woman, No Cry*. Era um chamado à Mãe África para que não chorasse, porque, mesmo diante da violência, seguimos vivos, seguimos numerosos. Era sobre luto, mas também sobre permanência. Agora, encerro com outro cântico - desta vez, de Emicida, em *Principia*⁵¹. No início do vídeo, ele narra:

A primeira vez que eu fui na África meu amigo Chapa me levou num museu que tem em Angola que eles chamam de museu da escravidão... e naquele lugar tinha uma pia e tava escrito um texto na parede que era mais ou menos assim: foi nessa pia que os negros foram batizados e, através de uma ideia distorcida do cristianismo, eles foram levados a acreditar que não tinham alma. Eu olhei pro meu parceiro e naquele dia eu entendi qual era a minha missão. A minha missão, cada vez que eu pegar uma caneta e um microfone, é devolver a alma de cada um dos meus irmãos e das minhas irmãs que sentiu que um dia não teve uma.

Finalizo assim - não como fim, mas como *principia*. Porque a escrita também é devolução. Devolvo a mim mesma um pedaço dessas almas repartidas.

Entre a primeira e esta última nota, há o caminho percorrido: *das lágrimas à palavra, da perda ao gesto de recomeçar, da ferida à costura*. Como já dizia Nego Bispo:

nós somos começo o meio e o começo/ existiremos sempre/ Sorrindo nas tristezas
para festejar a vinda das alegrias/nós somos a gira da gira na gira/a nossa trajetória
nos move/ a nossa ancestralidade nos guia

Se lá eu dizia “Tudo vai ficar bem”, aqui eu afirmo: seguimos.

Tudo que nós tem é nós.

Principia.

⁵¹ Trecho extraído do vídeo “Emicida – Principia – Ao Vivo part. Pastor Henrique Vieira #AmarEloAoVivo”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=h8gotN_Na28>. Acesso em: 19 ago. 2025.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BENEVIDES, Maria Victoria; FISCHER, Rosa Maria. Respostas populares e violência urbana: o caso de linchamento no Brasil (1979-1982). In: PINHEIRO, Paulo Sérgio (org.). **Crime, violência e poder**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 115-132.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. São Paulo: Zahar, 2023.

DU BOIS, W. E. B.; HARTMAN, Saidiya. **O cometa + o fim da supremacia branca**. Tradução André Capilé, floresta. São Paulo: Fósforo, 2021.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo da cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, p. 223-244, 1984.

HARTMAN, Saidiya V.; WILDERSON, Frank B. The position of the unthought. **Qui Parle**, Berkeley, v. 13, n. 2, p. 183–201, 2003.

HARTMAN, Saidiya. **Scenes of subjection**: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America. New York: Oxford University Press, 1997.

HARTMAN, Saidiya. O tempo da escravidão. **Revista Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 14, p. 242–262, 2020. Tradução Kênia Freitas, Matheus Araújo Santos, Cintia Guedes. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/peri.v1i14.42791>. Acesso em: 6 jun. 2024.

HARTMAN, Saidiya. Tempo da escravidão / The time of slavery. **Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 10, n. 3, p. 927–948, set./dez. 2020. Tradução Carolina Nascimento de Melo. Disponível em: <https://doi.org/10.31560/2316-1329.v10n3.4>. Acesso em: 6 jun. 2024.

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. **Revista ECO-Pós**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 12–33, set./dez. 2020. Tradução Marcelo R. S. Ribeiro, Fernanda Silva e Sousa. Disponível em: <https://doi.org/10.29146/ecopos.v23i3.27640>. Acesso em: 6 jun. 2024.

HARTMAN, Saidiya. **Perder a mãe**: Uma jornada pela rota atlântica da escravidão. Tradução José Luiz Pereira da Costa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HARTMAN, Saidiya. **A sedução e O ventre do mundo**: dois ensaios de Saidiya Hartman. Tradução Stephanie Borges, Marcelo R. S. Ribeiro, Fernanda Silva e Sousa. São Paulo: Crocodilo, 2022.

HARTMAN, Saidiya. **Scenes of subjection**: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America. New York, N.Y: W. W. Norton & Company, 2022.

HARTMAN, Saidiya. A trama para acabar com ela. **Serrote**, São Paulo, n. 40, p. 1-20, 2022. Tradução Stephanie Borges.

HARTMAN, Saidiya. **Vidas rebeldes, belos experimentos**: histórias íntimas de meninas negras desordeiras, mulheres encenqueiras e queers radicais. Tradução floresta. São Paulo: Fósforo, 2022.

MARTINS, José de Souza. As condições do estudo sociológico dos linchamentos no Brasil. **Estudos Avançados** [online], São Paulo, v. 9, n. 25, p. 295-310, set./dez. 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40141995000300021>. Acesso em: 6 jun. 2024.

MARTINS, José de Souza. Linchamento, o lado sombrio da mente conservadora. **Tempo Social; Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 11-26, out. 1996.

MARTINS, José de Souza. **Linchamentos**: a justiça popular no Brasil. São Paulo: Editora Contexto, 2015.

MOREIRA, Adilson José. Pensando como um negro: ensaio de hermenêutica jurídica. **Revista de Direito Brasileira**, São Paulo, v. 18, n. 7, p. 393-421, set./dez. 2017.

MOTEN, Fred; HARNEY, Stefano. **The undercommons**: fugitive planning & black study. Brooklyn: Autonomedia, 2013.

MOTEN, Fred. **Na quebra**: a estética da tradição radical preta. Tradução Matheus Araujo dos Santos. São Paulo: N-1; Crocodilo Edições, 2023.

NOVAS imagens mostram outros detalhes do assassinato do congolês Moïse no Rio. **Jornal Nacional**, Rio de Janeiro, 9 fev. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2022/02/09/novas-imagens-mostram-outros-detalhes-do-assassinato-do-congoles-moise-no-rio.ghtml>. Acesso em: 6 jun. 2024.

PIRES, Thula; LYRIO, Caroline. Teoria Crítica da Raça como referencial teórico necessário para pensar a relação entre direito e racismo no Brasil. In: CONGRESSO NACIONAL DO CONSELHO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO, 24., 2015, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: CONPEDI, 2015. p. 01-24.

SÃO BERNARDO, Sérgio. **Direito e filosofias africanas no Brasil**: ancestralidades, ubuntuidades e o pensamento Kalunga como formadores do repertório ético-jurídico brasileiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2022.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. São Paulo: Veneta, 2019.

SEIXAS, Vladimir (dir.). **A primeira pedra**. [S. l.]: TV Futura, 2018. 1 documentário (60 min). Disponível em: <https://vimeo.com/520933780>. Acesso em: 6 jun. 2024.

VLADIMIR Seixas fala sobre A Primeira Pedra. [S. l.], 23 nov. 2021. Acesso em: 6 jun. 2024.