

Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Educação
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

André Alvares Usevicius

**O Enigma do Desejo no Assassinato – Uma Análise Crítica da
Psicologia Criminal**

Goiânia
2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

ANDRÉ ALVARES USEVICIUS

3. Título do trabalho

O enigma do desejo no assassinato - Uma análise crítica da Psicologia Criminal

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **André Alvares Usevicius, Discente**, em 27/12/2023, às 15:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Do Rosario Silva Resende, Professora do Magistério Superior**, em 27/12/2023, às 21:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4290446** e o código CRC **566590AC**.

Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Educação

André Alvares Usevicius

O Enigma do Desejo no Assassinato – Uma Análise Crítica da Psicologia Criminal

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Mestrado, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, como exigência para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia

Linha de pesquisa: Processos Psicossociais e Educacionais

Orientadora: Prof. Dra. Maria do Rosário Silva Resende

Goiânia
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Usevicius, André Alvares

O enigma do desejo no assassinato [manuscrito] :
Uma análise crítica da psicologia criminal / André
Alvares Usevicius. - 2023.
CDIX, 410 f.

Orientador: Profa. Dra. Maria do Rosário Silva
Resende. Dissertação (Mestrado) -
Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Educação (FE), , Goiânia, 2023.

1. psicologia criminal. 2. desejo. 3. assassinato em
massa. 4. singularidade. 5. diferença. I. Resende, Maria
do Rosário Silva, orient.
II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 53 da sessão de Defesa de Dissertação de **ANDRÉ ALVARES USEVICIUS**, que confere o título de **Mestre em Psicologia**, na área de concentração em **Psicologia**.

Aos **quatorze dias do mês de novembro de 2023 (14/11/2023)**, a partir das **9:00h** na **sala 122** da **Faculdade de Educação**, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada **“O enigma do desejo no assassinato - Uma análise crítica da Psicologia Criminal”**. Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora **Maria do Rosario Silva Resende (PPGP UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora **Susie Amancio Goncalves De Roure (PPGP UFG)**, membro titular interna e Professor Doutor **Pedro Paulo Gastalho de Bicalho (UFRJ)** membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca **[não/fizeram]** sugestão de alteração do título do trabalho **[se for o caso inserir: conforme explicitado abaixo]**. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato **[aprovado]** pelos seus membros. Proclamados os resultados pela Professora Doutora **Maria do Rosario Silva Resende**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos **quatorze dias do mês de novembro de 2023**.

Banca Examinadora:

Profª. Drª. Maria do Rosario Silva Resende

Profª. Drª. Susie Amancio Goncalves De Roure

Prof. Dr. Pedro Paulo Gastalho de Bicalho

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

Documento assinado eletronicamente por **André Alvares Usevicius, Discente**, em 27/12/2023, às 15:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Livia Gomes Dos Santos, Coordenadora de Pós-Graduação**, em 27/12/2023, às 16:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Do Rosario Silva Resende, Professora do Magistério Superior**, em 27/12/2023, às 21:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Susie Amancio Goncalves De Roure, Professora do Magistério Superior**, em 28/12/2023, às 00:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4290405** e o código CRC **49D3BAAC**.

Referência: Processo nº 23070.065179/2023-17

SEI nº 4290405

Agradecimentos

*Eu quero dizer
Agora o oposto do que eu disse antes
Eu prefiro ser
Essa metamorfose ambulante
Do que ter aquela velha opinião formada sobre tudo.
Raul Seixas – Metamorfose Ambulante (1973)*

À minha família, responsável por, desde antes do meu nascimento, me inserir em uma contradição difícil de ser superada – uma verdade que serviu tanto como constituição da minha subjetividade quanto como uma posterior prisão da qual precisei encontrar subsídios para me libertar. Portanto, é justamente pela oportunidade de me lançarem um enigma tão desafiador já no início da minha existência que confiro este lugar especial em meus agradecimentos, ainda que provavelmente superar este enigma não tenha sido a intenção desta imposição – mesmo que de forma inconsciente – operada pela minha família.

Aos mestres que fizeram diferença em minha vida ao longo de minha jornada acadêmica, desde o meu professor de literatura, Leonardo, que instigou em mim a paixão pela escrita, até minhas queridas professoras do curso de Psicologia, Priscilla – que me ensinou a amar a docência –, e Núbia – que me apresentou formas mais humanas de se lidar com o fenômeno humano. Gostaria de agradecer também à professora Cynthia (*in memoriam*), que me ensinou a estimular o contraditório de forma crítica e potente em minha prática profissional.

À minha orientadora durante este processo, Maria do Rosário, por ter confiado em minha escrita e ter permitido usar minhas asas para alçar vôos cada vez mais ousados e distantes.

Aos queridos Pedro Paulo Bicalho e Susie Roure, por aceitarem fazer parte da banca de defesa e se disponibilizarem para ler minha pesquisa de forma crítica, fazendo contribuições que permitiram dar outro tom para minha dissertação – complexificando e qualificando o debate inicialmente proposto por mim.

Ao projeto Linhas de Fuga, idealizado por mim e por amigos inestimáveis, que, durante este processo de escrita, me ajudou a me manter ativo na sociedade e operar pequenas mudanças na realidade.

Aos filósofos e pensadores múltiplos e plurais dos quais peguei a voz emprestada para compor esta tripulação com a qual velejo pelo Caos – foi graças aos seus ensinamentos que esta pesquisa foi possível de ser realizada.

Aos meus mais preciosos amigos e companheiros nesta jornada da vida, que me apoiaram durante esta travessia, cada um de forma singular e potente. Eu não seria nem mesmo um terço do que sou hoje se não tivesse vocês ao meu lado.

Gostaria, por fim, de agradecer à razão do meu desejo, Ana Luísa, por ser meu porto seguro quando retorno das longas e devastadoras viagens navegando pelo Caos. Você é minha estrela-guia, iluminando as constelações mais lindas que já presenciei em toda minha vida e que me apontam a direção pela qual devo velejar.

O enigma do desejo no assassinato – uma análise crítica da psicologia criminal

Resumo

A presente pesquisa realiza uma análise crítica acerca da Psicologia Criminal, por meio da cartografia do desejo referente ao cometimento de assassinatos em massa planejados por jovens brasileiros. Para tanto, o pesquisador se utiliza da experimentação de um método de pesquisa cunhado como “ensaio cartográfico”, pautado pela filosofia da diferença e pelo anarquismo epistemológico. Ao analisar de forma crítica e histórica a criação do assassinato e do saber que o sustenta – tanto a Criminologia quanto a Psicologia Criminal que a embasa –, pretende-se problematizar a lógica etiológica que cria modelos criminais genéricos e reducionistas. Portanto, como uma maneira de evidenciar esta problemática, esta pesquisa resgata a relação do desejo e do assassinato, analisando o fenômeno criminal complexo e singular que atravessa a categoria do *mass murder*, evidenciando como o desejo dos jovens capturados por este discurso opera – algo que pode ser demonstrado pelo estudo de caso realizado ao final do trabalho, marcado pela singularidade e pela contradição.

Palavras-chave: psicologia criminal, desejo, assassinato em massa, singularidade, diferença.

The riddle of desire in murder – critical analysis of criminal psychology

Abstract

This research performs a critical analysis about Criminal Psychology, through the mapping of desire regarding the perpetration of mass murders executed by young Brazilians. To this end, the researcher uses the experimentation of a research method coined as “cartographic essay”, guided by the philosophy of difference and epistemological anarchism. By critically and historically analyzing the creation of assassination and the knowledge that supports it – the Criminology and the Criminal Psychology that supports it –, we intend to problematize the etiological logic that creates generic and reductionist criminal models. Therefore, as a way of highlighting this problem, this research redeems the relationship between desire and murder, analyzing the complex and unique criminal phenomenon that crosses the category of mass murder, highlighting how the desire of young people captured by this discourse operates – something that can be demonstrated by the study of a case accomplished at the end of the work, marked by singularity and contradiction.

Palavras-chave: criminal psychology, desire, mass murder, singularity, difference.

SUMÁRIO

O CHAMADO À AVENTURA - ROMANCE DAWN.....	9
INTRODUÇÃO – POR UMA PERSPECTIVA MÚLTIPLA PARA SE PENSAR O TABULEIRO	13
CAPÍTULO I: O ENIGMA MAIS POTENTE – A MORTE E SEUS DESDOBRAMENTOS.....	40
1.1 – Em defesa ao valor mitológico	41
1.2 – Morte e esquecimento	46
1.3 – A evolução ocidental do temor à <i>Thánatos</i> : o nascimento da razão.....	50
1.4 – O suicídio enquanto uma capciosa aceitação de <i>Thánatos</i>	57
1.5 – A tentativa de reduzir <i>Thánatos</i> a um discurso de verdade	61
1.6 – Os afetos da Morte.....	65
CAPÍTULO II: OUTROS JEITOS DE USAR ÉROS - DO HOMICIDA AO ASSASSINO	73
2.1 – A má-compreensão humana acerca de <i>Éros</i>	73
2.2 – O problemático enigma da pulsão de morte	81
2.3 – A mítica Ordem dos Assassinos e sua ocidentalização	97
2.4 – Quando o desejo homicida é racionalizado.....	110
CAPÍTULO III: A(S) IMPOSSIBILIDADE(S) DE UM PERFIL CRIMINAL ...	120
3.1 O assassinato enquanto técnica e mercadoria no sistema neoliberal.....	120
3.2 O multifacetado saber da Criminologia.....	132
3.3 A Psicologia Criminal enquanto um saber etiológico e neoliberal.....	144
3.4 A (falta de) lógica das categorias criminais	158
3.5 O trottoir da violência e seu complexo perfil.....	165
CAPÍTULO IV: O PODER DAS MUSAS A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA ÉTICA	179
4.1 As Musas enquanto uma ontologia da Presença.....	179
4.2 Enigmas e paradoxos da linguagem	189
4.3 O poder das Musas enquanto um exercício de controle	199
4.4 A multiplicidade dos sofistas e a bravura da <i>parresía</i>	217
4.5 Por uma desconstrução do poder das Musas.....	230
CAPÍTULO V: ANOMALIAS NO PERFIL CRIMINAL - O FENÔMENO E SEU METAMORFO	242
5.1 A ideologia de uma identidade	243
5.2 O cinismo moderno como a lógica do desejo	263
5.3 Explorando <i>rabbit holes</i> e seus territórios de manifestação do desejo	283
5.4 Já tomou sua pílula ideológica hoje?	299
5.5 Como criar um corpo estetica e subjetivamente fascista para si	334

5.6 As três metamorfoses de um assassinato.....	356
ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES AO RETORNAR PARA O CAIS	378
REFERÊNCIAS.....	388

O chamado à aventura – romance dawn

*Graham had a lot of trouble with taste.
Often his thoughts were not tasty.
There were no effective partitions in his mind.
What he saw and learned touched everything else he knew.*

*[...]
His associations came at the speed of light.
His value judgments were at the pace of a responsive reading.
They could never keep up and direct his thinking.
He viewed his own mentality as grotesque but useful,
like a chair made of antlers.
There was nothing he could do about it.*
Thomas Harris – *Dragão Vermelho* (1981)

Quando decidi me arriscar no vasto campo da pesquisa, me indicaram alguns passos epistemológicos que eu deveria seguir: “leia este autor ou aquele”; “siga este método, ele é mais preciso e baseado em evidências!”; “como assim você entrou em um programa de mestrado e nem ao menos tem ao certo o seu objeto de pesquisa? Este é o primeiro passo a ser feito! Após delimitar seu objeto, é preciso decidir o problema da pesquisa e as hipóteses!” – foram algumas das frases que eu mais ouvi durante o começo de minha jornada. Contudo, estes conselhos sempre vinham acompanhados de certa soberba acadêmica que me deixava com um gosto amargo na boca – como se os métodos considerados científicos enrijecessem demais o pensamento e o limitassem a uma única possibilidade de caminho a ser traçado. Pensando em como superar esta rigidez, recorri ao trajeto dos filósofos.

Ainda que receoso, visitei o Oráculo de Delfos – procurando por uma possível iluminação. O conselho que recebi não me permitiu ser nomeado como o homem mais sábio de todos – ou me deu passe livre para subverter as normas da sociedade –, mas a simples sentença que foi sussurrada em meus ouvidos mudou todo o rumo da minha existência: “siga o seu desejo”. Por mais indeciso que um pesquisador possa ser – e eu sei bem como é sofrer com tal fardo –, o seu desejo sempre será sua característica mais honesta. Ainda que, com o processo civilizatório que se impõe à humanidade, o desejo tenha sido capturado e domesticado, existem fissuras possíveis de serem encontradas para explorá-lo em sua forma mais autêntica. Portanto, se há algo para ser afirmado sobre minha pesquisa, é que ela foi feita com o meu afeto – abandonei meu objeto anterior (analisar como a sociedade interpretava certo método criminal a partir da religiosidade e da moralidade) e procurei pelas pistas deixadas pelo meu desejo.

Durante esta busca, um assassinato ocorreu – e algo foi criado a partir disso. Eu sabia, quase que instintivamente, que era naquela direção que meu afeto apontava. Algo me fisgou neste caso, provavelmente a humanidade nunca encontrará uma resposta digna o bastante para explicar o desejo, então a escolha mais ética – ao invés de aprisioná-lo – é segui-lo e ver em quais realidades ele se desdobrará. Foi isto o que optei nesta pesquisa – me debruçar sobre o crime cometido, tentando compreender o porquê de ele ter capturado a minha atenção desta forma, e, mais do que isso, procurando abarcar seu contexto histórico, cultural e social. Foi esta curiosidade despertada pelo meu desejo que me levou pelo caminho traçado por esta pesquisa.

No processo pautado pelo desejo, ocorre um estado de entusiasmo que captura o pesquisador – *Éros* se apossa de seu corpo em um assalto, e passa a guiar seus caminhos. Neste sentido, outra afirmação possível de ser feita sobre esta pesquisa é que eu fiz filosofia com meu próprio corpo: bailei com meu pensamento, discuti, assaltei, me apaixonei, e até mesmo fui responsável pelo seu homicídio – pois somente a partir da Morte da metafísica que contaminava meu pensamento foi possível fazer florescer uma perspectiva imanente. Nesta filosofia, tal qual o filósofo deleuziano, saí com um saco pelo mundo – catando tudo aquilo que chamava a minha atenção durante o trajeto. Desta forma, esta pesquisa está repleta com assuntos variados e que, de alguma maneira, capturaram meus afetos – esta profusão de temas faz com que a minha escrita não seja nem restritamente científica e nem totalmente entregue ao gênero do romance, mas, pelo contrário, ela se torna algo além: uma escrita rizomática, marcada pela pluralidade constelatória. Se aqueles que estudam o crime – na perspectiva da Psicologia – normalmente são cooptados pelo conservadorismo e pelo enrijecimento científico, minha proposta surge como uma antítese deste perfil: ao resgatar os afetos e colocá-los em cena, pretendo quebrar esta lógica e fazer aflorar outras possibilidades de caminhos.

Padecendo da mesma maldição que acomete o personagem Will Graham, da obra *Dragão Vermelho* de Thomas Harris, me vejo em uma posição onde tudo aquilo o que conheço e apreendo contamina os meus outros conhecimentos – vivenciei isso durante este longo processo de escrita da minha dissertação, na qual me deparava com pensamentos distintos daquele que estava produzindo e que, de alguma forma, passaram a ingressar minha pesquisa por meio das associações que eu naturalmente fazia entre ambos. Talvez isso esteja relacionado à pluralidade do desejo e sua constante produção de diferença – uma vez que o desejo é excesso – e, portanto, parte da minha jornada enquanto pesquisador foi também saber diferenciar o que era um pensamento útil e qual

poderia ser descartado. Contudo, seguindo a própria ética da filosofia que me propus a produzir em minha escrita, naturalizei esta perspectiva “à la Will Graham”, me permitindo ser afetado por toda a novidade que surgia diante de mim, produzindo diferença e pluralidade em minha perspectiva. Em partes, acredito que foi justamente este comportamento que me permitiu chegar até onde cheguei nesta pesquisa – somente por meio da diferença e da profusão de perspectivas que foi possível rastrear este desejo. Se existe um lema que fundamenta esta pesquisa, tal lema seria: “nós não rejeitamos nada nem ninguém – portanto, não tomem nada de nós”. É por meio deste princípio que posso argumentar que cada parte desta pesquisa – por mais singular que seja – possui uma razão para existir, que não deve ser apagada pelo método científico, ou seja, o processo rizomático desta pesquisa deve ser respeitado.

Por fim, se um dia me perguntarem o que deve ser considerado o essencial para se fazer uma pesquisa acadêmica, eu provavelmente irei por uma via bem distinta daquela que foi passada por mim: mais do que seguir fielmente a um método ou ser especialista em determinada escola do pensamento, o importante é fazer uma pesquisa na qual você consiga se divertir – encontrar um objeto que capture o seu desejo. Ao menos, em todo o meu processo singular de escrita, este foi o afeto que me motivou e tornou meu pensamento uma potência filosófica. A capacidade de se divertir fazendo sua pesquisa deveria ser o fator principal para todo aquele que se encontra nesta jornada acadêmica – infelizmente, entretanto, a rigidez metodológica e a busca por aquilo que seja mais científico e possua mais evidências acaba por aprisionar o desejo do pesquisador, cristalizando este processo e o tornando penoso. Minha pesquisa, acima de tudo, pode ser considerada como um resgate à diversão no meio acadêmico.

*– O meu espírito rebela-se contra a estagnação – disse ele.
– Deem-me problemas, muito trabalho, o mais complicado
criptograma ou a mais intrincada análise e eu estarei no meu meio.
Então, dispensarei todos os estimulantes artificiais.
Detesto a rotina monótona da existência.
Anseio pela exaltação mental.*
Arthur Conan Doyle – Sherlock Holmes (2019).

Nada é permanente, exceto a mudança.
Heráclito de Éfeso (540 a.C. – 470 a.C.)

*– Nossas ideias precisam ser tão amplas quanto a Natureza,
se quisermos interpretá-la.*
Arthur Conan Doyle – Sherlock Holmes (2019).

Introdução – Por uma perspectiva múltipla para se pensar o tabuleiro

*Contra o positivismo, que permanece no fenômeno:
'só há fatos'; diria eu: não, justamente não há fatos,
apenas interpretações.*

Friedrich Nietzsche – KSA XII, 7 [60].

A história da humanidade é uma história composta pela sucessão de tentativas de se interpretar os mais variados lances realizados sob o tabuleiro da vida e os erros advindos de tais tentativas. Ou, ao menos, é possível chegar nessa conclusão a partir da imagem de pensamento que pretendo compor nesta introdução de minha pesquisa. Para tanto, contudo, é necessário analisar uma metáfora sobre o fazer científico que me interessa profundamente, e que torna claro, logo de início, o tom que minha pesquisa adota e o lugar onde pretendo chegar – ainda que me sinta mais inclinado a descobrir minha rota durante minha jornada enquanto pesquisador. Richard Feynman foi um teórico da física¹ do século passado, que, em um de seus livros básicos sobre conceitos desta ciência exata, traz uma definição bem original sobre o que ele considerava ser o método científico.

Ilustrar a epistemologia que cerca meu pensamento filosófico por meio da contribuição da física e da matemática emerge como uma tentativa atrevida de responder à provocação construída na forma de uma advertência encontrada às portas da Academia de Platão: “quem não é geômetra, não entre!”. Tal frase torna implícita a importância que a matemática e a geometria assumem na formação do pensamento ocidental, refém de uma racionalidade específica que busca responder aos enigmas do mundo a partir de um método científico que encontra, na matemática, a exatidão necessária para se explicar a vida (Rosa, 2017)². Portanto, de forma análoga, me aproprio deste pensamento – reiterado pela metáfora criada por Richard Feynman –, realizando uma perversão deste racionalismo ocidental, colocando-o em cheque e criando outras formas de se questionar a realidade, em um processo marcado pela travessura – necessária para o surgimento de um pensamento singular. Neste sentido,

¹ A escolha por começar minha pesquisa a partir de um pesquisador das “ciências exatas”, demonstra o caráter que se estenderá ao longo de nossa caminhada juntos: uma característica interdisciplinar e que se apropria das mais diversas áreas do conhecimento para ser capaz de dar luz a um pensamento singular e livre. É, necessariamente, o ato de me tornar um pesquisador-onívoro – me alimentando de saberes variados em minha construção filosófica.

² Essa afirmação adquire tons ainda mais passíveis de verificação quando a figura do filósofo naturalista, comum na Grécia Antiga, se propõe a estudar aquilo que hoje denominamos como física moderna.

esta pesquisa é marcada, desde seu nascimento, por um forte teor crítico das bases pela qual a mesma se constitui.

Peço, portanto, que neste momento, seja feito um exercício mental – visando facilitar a compreensão do pensamento exposto neste trabalho. A metáfora de Feynman (2008) consiste na analogia do mundo material associado a uma grande partida de xadrez, disputada entre deuses. Enquanto pertencentes do grupo dos seres vivos e mortais, nos relacionamos com esse jogo somente na função de observadores desta disputa divina; contudo, devido à nossa herança humana que nos dotou de senso crítico e de raciocínio lógico – assim como uma tendência insistente em questionar os aspectos apresentados pela realidade –, ainda que as regras deste jogo sejam desconhecidas para nós, humanos, nossa capacidade de observá-lo permite que, eventualmente, haja a possibilidade de tentarmos descobrir – ou ao menos hipotetizar sobre – algumas das regras deste jogo de xadrez (Feynman, 2008).

Ainda assim, tal conhecimento adquirido a partir da observação é muito pouco se comparado à vastidão de regras existentes e possibilidades de jogadas que podem ser realizadas pelos deuses no tabuleiro. Em outras palavras, com a observação é possível apreender alguns aspectos da natureza e do mundo que nos rodeia, contudo, as regras que sabemos não são o suficiente para oferecer uma explicação coesa sobre o jogo de xadrez em sua totalidade, ou até mesmo para prever as próximas jogadas com total certeza. Somos obrigados a nos ater às regras mais básicas deste jogo, sem nem ao menos possuir a capacidade de afirmar com segurança se aquilo o que conseguimos supor a partir da observação se encontra totalmente coerente com a realidade material, ou então se as regras conhecidas não possam ser alteradas com o passar do tempo (Feynman, 2008).

A partir da metáfora de Feynman (2008), pode-se associar o tabuleiro de xadrez com o mundo físico e sensível, ou, em outras palavras, com o mundo material, onde os deuses desempenham seu papel a partir das suas jogadas e lances – deuses esses que podem ser interpretados como a própria natureza se expressando em si mesma (Feynman, 2008). Se, em um primeiro momento, expliquei a realidade material através de uma metáfora – que demonstra o método humano para perceber o mundo ao seu redor –, agora vou me utilizar de outro conceito para dar maior substância para este pensamento exposto anteriormente e realizar um diálogo entre ambos: tal conceito, importado diretamente da Grécia Antiga, pode fornecer uma maior compreensão sobre a

natureza do tabuleiro onde os deuses fazem seus lances – neste momento, vou mergulhar no Caos.

Ao realizar a junção desta metáfora com o conceito denominado como Caos, passo a considerá-lo como o pano de fundo deste cenário – ou melhor, aquilo que atravessa e que compõe tanto o tabuleiro quanto os próprios deuses. A humanidade, refém desta realidade caótica e, em certa medida, inapreensível, inventa novas formas de se lidar com o Caos e dotá-lo de significado. Entretanto, para que isso seja possível, o homem realiza um exercício de distanciamento do tabuleiro de xadrez, visando ser capaz de observar o mundo como se estivesse de fato olhando-o como algo separado de si, reduzindo-o a um objeto de estudo que se pretende neutro e autodeterminável por conta própria, e não uma parte intrínseca da vivência da espécie humana, inevitavelmente contaminada por sentidos singulares e subjetivos de quem o observa. É sob esse cenário que irei operar nos próximos parágrafos.

Se, em um primeiro momento, defini como a função da humanidade observar as jogadas dos deuses e determinar padrões e regras para explicá-las, é preciso também questionar como essas determinações influenciam a percepção humana – assim como compreender a qualidade da observação realizada pelo homem. Considero aqui que a observação analisada por ora se encontra enrijecida pelo método científico que busca no Caos a possibilidade de estabelecer funções e padrões. Essa maneira de lidar com o Caos não se difere daquilo que Nietzsche vai chamar de “antropomorfismos estéticos” – conceitos criados pelo homem para tentar explicar a realidade, designando uma ordem específica em um mundo que opera em desordem. É a partir da observação humana do jogo de xadrez entre os deuses que regras vão ser inventadas pela própria humanidade, como uma tentativa de estabelecer alguma racionalidade ou coerência naquilo que observam (Mees, 2011).

Contudo, esta criação científica tem o potencial de superar seu criador e ludibriá-lo, tomando o lugar da realidade, se apropriando dela – não há mais uma diferenciação entre o que é o jogo de xadrez de fato, e o que foi inventado pela humanidade como uma maneira de tentar explicá-lo. Pode-se dizer até, de acordo com esta perspectiva nietzschiana, que a própria metáfora de Feynman já se encontra contaminada pela observação do homem – afinal, quem determinou que aquilo que os deuses estão jogando se trata de uma partida de xadrez, ou até mesmo que se trata de uma disputa em si? O jogo, as regras – e a própria ciência –, não são outras coisas senão uma interpretação daqueles que as observam; mas, ao mesmo tempo, são perigosamente

internalizadas como uma verdade que assombra toda a humanidade – um fato dogmático e inquestionável. O Caos, conhecido por sua instabilidade e indeterminação, se converte e se reduz a algo apreensível pelo homem (Mees, 2011).

Essa forma de se recortar o Caos é aquela que Deleuze e Guattari (2010) relegam para a ciência. O cientista pode ser definido, em suma, como o observador que, atento aos lances realizados pelos deuses, cria regras e leis para ser capaz de compreender aquilo que acredita ser um jogo de xadrez, e, portanto – após analisar detalhadamente determinadas jogadas, e seguro que a regra inventada por ele consegue descrever fielmente a realidade dos fatos –, as estabelecem enquanto uma verdade factível e verificável. A ciência se fundamenta pela confiança de que as regras descobertas sejam suficientemente estáticas e explicativas, ao menos até que outra evidência deste jogo apareça e refute as anteriores. Afinal, é assim que a ciência opera diante do Caos: ela o limita a uma função, um ponto de referência que possa ser utilizado como horizonte para padronizações a partir do mesmo. O único problema, como exposto anteriormente, é quando este recorte adquire tons de uma realidade última – quando a regra encontrada para aquilo que se acredita ser uma disputa entre os deuses passa a conduzir todos os aspectos da vida real (Deleuze & Guattari, 2010).

Para Nietzsche, o Caos pode ser definido como a principal característica da realidade: uma força criativa e positiva, representando a energia vital que se encontra presente em todas as coisas que compõem o mundo. É no Caos que se encontra a fonte para a mudança e transformação constantes, permitindo que o mundo se renove e se reinvente infinitamente. Mais do que isso, o Caos está intrinsecamente relacionado à fortuna – o acaso em sua forma mais pura. Assim como na metáfora dos deuses, a vida – atravessada pelo Caos – se trata de um jogo, embora, neste caso específico, se assemelhe mais a um jogo de sorte, onde nada é estático, mas tudo se encontra em eterno devir. Se interpretada como uma disputa de xadrez, é preciso entender que as regras podem se alterar a qualquer momento, mas esta mudança só é possível de ser percebida enquanto tal devido ao homem – com sua observação pautada no método científico, ansiando pela padronização e generalização para ser capaz de compreender algo – já ter determinado suas regras anteriormente. Isto significa dizer que a constante mudança de regras deste jogo se trata de um erro de interpretação da humanidade sobre a natureza do Caos, insistindo em seu processo estético de antropomorfizar os conceitos que ela mesma inventou, com o propósito de trazer um pouco de ordem para a instabilidade da vida (Mees, 2011).

Pensar a metáfora de Feynman e o conceito de Caos a partir da perspectiva científica é um primeiro passo importante para a construção do meu pensamento, afinal, é por meio dessa delimitação que consigo – através da negação – definir o que minha pesquisa não é. Meu fazer enquanto pesquisador não se limita à observação do tabuleiro de xadrez como um fenômeno externo a mim, que possa ser mensurável e apreendido – ou ainda, que possa ter suas regras esmiuçadas e explicadas didaticamente, se cristalizando como um saber fechado em si mesmo, marcado pela rigidez das evidências coletadas pela minha capacidade observacional.

Lannes (2016) se refere a uma interessante frase que costumava ser dita por Winnicott, em suas aulas, e que considero que possa servir para traduzir muito da intencionalidade que derramo sobre as palavras que utilizo para compor este texto. O psicanalista – em seus mais de duzentos livros, artigos, e ensaios que compõem sua obra completa – lançou um desafio para todo aquele que se dedicasse a estudar seu pensamento singular: tudo aquilo que pode ser aprendido consigo, deve ser primeiramente retirado do Caos (Lannes, 2016). Winnicott conhecia muito bem esta natureza caótica do tabuleiro que rege o mundo, e que suas regras e leis não deveriam ser encaradas como dogmas, mas sim flexibilizadas o suficiente para encontrarem a potência do pensamento humano – da mesma forma como ele fizera com sua perspectiva original acerca da psicanálise, e assim como pretendo realizar com esta pesquisa.

Descobrir as regras desse jogo, e, para ser mais enfático, explicar as razões da disputa entre os deuses, não me interessa. Meu mergulho no Caos se dá por outras vias. Mas aqui preciso enfatizar que sim, minha pesquisa se trata, em todos os possíveis ângulos pelos quais seja interpretada, de um passeio pelo Caos, não com a intenção única de recortá-lo e defini-lo – isso não seria outra coisa senão um trabalho preguiçoso e limitador –, mas sim de tornar meu pensamento algo singularmente potente. Para isso, entretanto, é preciso imaginar outras formas de se operar o Caos, e, talvez ainda mais importante: é preciso aprender a observar o jogo de xadrez através de outras perspectivas.

Deleuze e Guattari (2010) encontram duas maneiras interessantes de se observar este jogo, que se aproximam do processo realizado nessa pesquisa – o método da arte e da filosofia. A arte recorta o Caos representando uma parte da sua substância infinita em uma imagem finita – como se ela tirasse uma foto do infinito, que pode ser atribuída a diversos significados e, especialmente, sensações. O motor da arte são os afetos e

sensações, da mesma forma que, na ciência, seu motor são as funções e padrões (Deleuze & Guattari, 2010).

A escrita que acompanha minha pesquisa adota tons artísticos, uma vez que pretende dar contornos para o Caos através dos afetos que produz em minha subjetividade, criando assim uma imagem-móvel deste Caos – que pode ser atribuída às mais distintas sensações e interpretações, se reinventando. O método de observação do artista consiste em gerar uma fotografia do jogo disputado entre os deuses, que, ao invés de representar a realidade, está mais interessada em causar sensações e afetos naqueles que tiverem contato com ela – afetos esses que se tornam únicos, porquanto cada um será afetado de acordo com suas vivências e perspectivas singulares, gerando infinitas interpretações possíveis daquela cena fotografada, criando assim um sentido único para cada indivíduo sobre aquela mesma partida de xadrez. A escrita que compõe minha pesquisa é pautada por essa mobilidade afetiva (Deleuze & Guattari, 2010).

O filósofo, por fim, tem um olhar diferenciado sobre o Caos – o que, se por um lado aumenta sua complexidade (e nisso se encontra o perigo de propor uma pesquisa que se pretende filosófica), também mantém vivo seu caráter livre e singular. Diferentemente do cientista, que estabelece regras e funções para o Caos, assim como do artista, que inventa sensações através da imagem que cria do infinito caótico, o filósofo é aquele que se ocupa em criar conceitos. Não há, no trabalho filosófico, o compromisso para com o universal – tudo aquilo que prende o movimento e o reduz a uma imagética estática e bem-definida é desprezado pela filosofia. Os conceitos que o filósofo busca criar adquirem uma característica quase que de particularidade – eles não procuram por um consenso, mas operam na singularidade, e, mais do que isso, tais conceitos criados pelo filósofo possuem uma característica “móvel”, uma vez que estão sempre em movimento e buscando sua reinvenção. A observação do filósofo é aquela que nega tanto o jogo disputado quanto os próprios deuses – ele não pretende pautar seu mundo nas regras e leis criadas pelo cientista, mas está mais interessado em se permitir ser afetado pela fotografia do artista, e criar novas formas de se observar o tabuleiro no qual o jogo se desenrola (Deleuze & Guattari, 2010).

Talvez, em um primeiro momento, o trabalho do filósofo seja o de questionar e fazer cair por terra as certezas que foram construídas anteriormente. Com uma atitude zombeteira, ele vai incomodar a ciência ao se perguntar quem determinou que aquilo que está sendo observado se trata de um jogo de xadrez, de uma disputa, ou até mesmo de deuses. O filósofo compreende que, se de fato os deuses estiverem disputando entre

si, o jogo escolhido se trata muito mais de algo que depende da sorte e da aleatoriedade, do que de regras fixas e sistemáticas. Se essas regras estão sempre em mudança, cabe o questionamento: existe, realmente, alguma regra? Ou somos nós, observadores, que a criamos compulsivamente? O cientista se esqueceu desta pergunta, mas o filósofo sabe que sua resposta faz toda a diferença na forma de como o jogo deve ser observado (Mees, 2011).

A criação de conceitos, pensada por Deleuze e Guattari como a maneira de o filósofo lidar com o Caos, se embasa em uma mudança de perspectiva – o observador procura outros ângulos e outras formas de se pensar e interpretar a disputa entre os deuses. Seu pensamento precisa se converter em uma (des)ordem rizomática – assim como ocorre com a (des)estrutura do Caos –, encontrando espaço para operar não nas regras do tabuleiro, mas nas suas aberturas e fissuras, procurando possibilidades. Para tanto, o filósofo vai se utilizar de diversos recursos – ele atua realizando as mais diversas conexões, entre os mais variados assuntos, tensionando as regras e pontuando suas contradições, tal qual um explorador do pensamento, experimentando o mundo com sua geofilosofia. O filósofo não está interessado em participar da disputa dos deuses e nem em obedecer as suas regras, mas sim em explorar e experimentar as potências que se escondem no tabuleiro – o mundo sensível e material. É por isso que os conceitos criados pelo filósofo possuem uma vida útil que pode ser considerada curta, uma vez que após cumprirem seu propósito, devem ser questionados e – caso não haja a possibilidade de ressignificá-los e inventar um novo propósito para eles – descartados (Barbara, 2020).

A compreensão de que a vida se trata de um jogo requer que bons jogadores façam um uso eficaz dela. Essa característica inventiva está firmemente atrelada ao Caos enquanto um jogo de acasos, que lança seus dados sob o tabuleiro e aguarda aqueles que sejam capazes de compor com seu lado mais criativo e transitório. Em outras palavras, o filósofo deve ser o observador capaz de contemplar o mundo como uma provocação para se jogar com ele. Provocação essa que é reforçada pela figura de Zaratustra, ao incentivar que a humanidade – para ser capaz de alcançar a plenitude da vida – jogue um bom jogo para com o mundo. Em última instância, a questão é menos encontrar explicações para o Caos e para a disputa entre os deuses, mas compor juntamente com eles, abraçando seu aspecto mais inventivo e criativo (Mees, 2011).

Tentar abarcar a inventividade e a criatividade do Caos – nesta pesquisa – faz emergir a necessidade de um comprometimento teórico e, mais do que isso, político por

parte do pesquisador. Para fazer jus a tal comprometimento, sigo as pistas deixadas por Deleuze na construção de uma filosofia da diferença. Contudo, aqui é necessário um pouco de cuidado, tanto metodológico quanto ético, de forma a impedir que meu trabalho recaia sob os mesmos erros e críticas que apontei anteriormente em relação ao método científico enrijecido e sua forma de operar no Caos. Ao apontar para a direção da filosofia da diferença, interpreto este fenômeno não como uma escola do pensamento – uma vez que Deleuze se afastou deste tipo de estrutura e a compreendia como um criador de problemas de ordem administrativa, reproduzidor de um mesmo pensamento estruturado, que se repete de forma acrítica por seus membros –, mas sim como um movimento: um fenômeno que é construído não por noções pré-estabelecidas anteriormente, que necessitam da repetição e reprodução para se manterem vivas, mas por conceitos que se constituem enquanto ideias, que devem ser (re)manejados de maneira autêntica e espontânea por cada um que faça parte deste movimento, de acordo com suas próprias noções e necessidades (Deleuze & Parnet, 1995).

Pensar na filosofia da diferença, a partir desta ótica, concede àquele que navega por meio de suas águas uma liberdade tremenda – assim como, na mesma medida, uma grande responsabilidade ética. Tal responsabilidade surge justamente pelo fato de que, ao invés de seguir um conjunto de regras metodológicas que levam a uma suposta verdade com valor universal, há uma liberdade poética em seguir pelo caminho da diferença: a rigidez aqui não se encontra em obedecer ao método mais verdadeiramente científico e universal, mas sim na forma como o pesquisador escuta as diferenças e consegue afirmar o devir a partir delas. É, portanto, um processo estético, uma vez que minha preocupação aqui não é a de dominar por completo um campo de saber já determinado, mas, pelo contrário, busca pela criação de um campo de pensamento, como uma obra de arte representada por suas próprias diferenças. Há, em sua construção, um aspecto político que, assim como o Caos, assume sua forma inventiva e criativa de fazer fluir a diferença, buscando por outra perspectiva – singularizada (Rolnik, 1995).

Por isso, assumir a filosofia da diferença como a perspectiva pela qual decido observar o tabuleiro que se coloca diante de mim não faz com que, necessariamente, eu adote um “olhar deleuziano” sobre este mesmo tabuleiro. Me definir enquanto um “pesquisador conforme Deleuze” seria, inclusive, ir contra a proposta pretendida por este filósofo. Rolnik (1995) pontua bem isso ao afirmar que ninguém pode, de fato, se afirmar deleuziano, uma vez que a maior potência que pode ser percebida no

pensamento do filósofo da diferença é justamente criar condições para que o leitor possa, em si mesmo, encontrar sua voz para gerar um pensamento singular, e, portanto, seguir um caminho único e diferente daquele trilhado por Deleuze (Rolnik, 1995).

Neste sentido, compreender a filosofia da diferença como uma herança do pensamento deste filósofo é colocar minha escrita em um eterno exercício de intempestividade – fazer emergir uma diferença que desestabilize as estruturas das questões levantadas, tornar “malditos” autores que, ainda que pertencentes a movimentos e escolas distintas entre si, ao realocá-los em uma perspectiva da diferença – assim como fizera Deleuze com os mais variados pensadores em sua filosofia –, seja possível extrair de si um pensamento singular e potente (Rolnik, 1995). Em outras palavras, resta dizer que, por mais que muitos dos filósofos trabalhados por Deleuze (e o próprio) sejam caros a esta pesquisa, me aventuro pelo pensamento de diversos outros autores que partem de lugares distintos, mas que, em minha construção, navegam sob a mesma bandeira – a da diferença. Faço aqui o mesmo exercício inventivo e criativo realizado por Deleuze ao unir diversas vozes dos mais variados locais e construir, com elas, um caminho singular e potente.

Para exemplificar o que foi dito acima, me utilizarei de um pensador que parte de outro movimento – o da psicanálise – para falar sobre criatividade, compreendendo que, em minha pesquisa, ele é interpretado à luz da diferença, enquanto um psicanalista que, ao seu modo, reinventou a psicanálise. Ainda que estruturado por uma lógica psicanalítica e se colocando muito mais como um clínico do que um filósofo de fato, Winnicott possuía uma perspectiva que o coloca próximo à diferença e à singularidade humana. Aqui, resgato o sentido winnicottiano de criatividade – criar aquilo que já existe na realidade, ou, em outras palavras, operar na constante criação desta realidade material, ao se adotar novas perspectivas capazes de observar o tabuleiro e interpretar o mundo ao seu redor. A criatividade, nesta pesquisa, se expressa ao se criar conceitos que busquem dar forma ao Caos, recortando-o de maneiras e em medidas variadas – em uma expressão criativa que não deixa de ser, em última instância, uma espécie de jogo, um brincar com o próprio Caos (Winnicott, 2019). Deve-se ser capaz de operar nesta criatividade através de um pensamento inventivo e que busca a constante reinvenção de si mesmo.

Resta questionar, então, como transformar esta pesquisa em uma possibilidade de invenção criativa – como realizar a aproximação do pesquisador para com a figura do filósofo diante do Caos que compõe o mundo, ou melhor: como brincar com este Caos?

É preciso, portanto, definir qual é o tipo de pesquisa que, enquanto aquele que almeja adotar uma observação filosófica do tabuleiro, assumo aqui. Ainda que já tenha reiterado estar em uma constante criação de um pensamento que não se permite domar pela estrutura das escolas e dos movimentos que o compõe, mas as utiliza a favor dos ventos da diferença, é preciso tornar ainda mais clara a política que permeia minha pesquisa. Existem duas posições éticas distintas que se pode adotar para embasar a observação direcionada para se tentar compreender o mundo material: a da colonização e a da experimentação³.

O colonizador se encontra a serviço de um suposto progressismo humanitário, através da postulação de uma padronização no modo de vida, enxergando a diferença como algo ameaçador. Existe uma tendência julgadora no colonizador – os pré-conceitos e suas verdades cristalizadas e fabricadas o acompanham como utensílios indispensáveis para a colonização. O colonizador contamina sua observação com verdades previamente estabelecidas. A colonização ocorre quando o desconhecido se transfigura naquilo que já é familiar ao colonizador. A diferença é reduzida até se tornar somente mais do mesmo. Não há nenhuma aposta a ser feita pelo pesquisador na modalidade da colonização – tudo o que difere e não pode ser apreendido é visto como ameaça, e, portanto, deve ser eliminado do seu campo de observação. O colonizador enrijeceu tanto seu método de observação que se esqueceu de como brincar com o Caos. Sua única perspectiva é a do racionalismo.

O pesquisador que segue pelo caminho do experimentador, entretanto, está mais de acordo com a ética que permeia esta pesquisa, e se trata da figura do filósofo – exposta anteriormente. Diferentemente do colonizador, sua observação não é cerceada por parâmetros meticulosamente calculados a uma distância segura, mas ele precisa se envolver com aquilo que pesquisa – há uma vontade de revirar o tabuleiro de cabeça pra baixo. A experimentação é, por definição, um método materialista. Não significa desprezar ensinamentos e conhecimentos outrora aprendidos, ou adentrar na vastidão do tabuleiro sem um método de pesquisa, mas sim procurar outras formas de colocar esse conhecimento em prática, reinventar seu método e a si mesmo – pensar outras regras para o jogo, ou simplesmente abolir toda e qualquer regra que impeça a liberdade do pensamento. Olhar para o tabuleiro a partir de outras perspectivas, abandonar todo o

³ Seguindo a trilha deixada por Deleuze e Guattari (2010), construo, no meu fazer filosófico, provavelmente os primeiros conceitos criados por mim que operam nesta cartografia – conceitos estes que servem seu propósito enquanto esta pesquisa durar.

rigor racional estabelecido anteriormente, para então encontrar, em sua própria estética e estilística, o seu método único de experimentação.

O experimentador responde a provocação de Zaratustra à altura: ele quer ser um bom jogador para com o mundo, e, mais do que isso, ele procura reinventar este jogo a todo o momento, mudando suas regras e testando novas jogadas, subvertendo as leis e conceitos que existiam anteriormente e eram tidos como verdades absolutas, criando novas brincadeiras, mais divertidas e menos rigorosas, seguindo o caminho da singularidade – pautada pela criatividade, em uma brincadeira inocente para com o Caos, se utilizando de conceitos inventados por ele mesmo e que carregam em si a possibilidade de – ao invés de um pensamento colonizado e dogmático – se desfazerem no momento em que não servirem mais ao propósito do pesquisador (Barbara, 2020).

É nessa intencionalidade, de criar um pensamento que se dê por meio da experimentação através do meu fazer filosófico, que minha escolha política se pauta na total exclusão de qualquer ideologia que busque pela colonização de corpos e saberes. Como bem pontuado por Rosa (2017), a colonialidade serve ao propósito de hierarquizar o conhecimento e a verdade daquele que coloniza como algo superior aos saberes do outro que é colonizado. Ao longo da história, isso pode ser percebido a partir da verdade europeia, que se afirma enquanto algo inquestionável, proveniente de um método científico rigoroso e objetivo, simetricamente planejado e, portanto, avesso a qualquer tipo de erro – ainda que tal método seja, em essência, fruto de uma moralidade ocidentalizada e eurocêntrica, que prioriza o racionalismo como a única perspectiva possível para se observar o tabuleiro (Rosa, 2017).

Portanto, novamente reafirmo minha decisão de – contrariamente a este racionalismo ocidental enrijecido e reprodutor de padrões reducionistas – adotar uma perspectiva da diferença para observar este imenso tabuleiro onde ocorre a disputa entre os deuses, uma vez que, a partir desta filosofia, se torna possível adquirir uma observação que se expressa a partir de uma característica nômade – ao invés de se prender em tentativas de prever jogadas e descobrir regras imutáveis, seguir os fluxos que surgem por meio do devir e das diferenças, utilizando o movimento e a mudança constante como própria referência. Neste sentido, esta pesquisa pode ser considerada como uma “ciência menor”, agindo no contrafluxo, desconstruindo tanto sua

epistemologia quanto o homem, desfazendo as certezas fabricadas pela verdade ocidental (Duarte & Taschetto, 2013).⁴

Desta forma, ainda que meu fazer enquanto pesquisador-experimentador tenha considerado os valores ocidentais e sua verdade dogmática como seu maior oponente em minha construção teórica, a postura que adoto aqui não é a da negação da existência deste oponente, buscando fontes em territórios que conseguiram, de alguma forma, se livrar de sua colonização. Negar o ocidente seria, em certa medida, negar minha própria identidade maculada pelo violento processo colonizador. Minha intenção real, seguindo os passos ousados dados por Preciado (2022) antes de mim, não é outra senão a de utilizar a contradição do próprio ocidente para que seja possível operar uma destruição destes valores e verdades dogmáticas. É neste processo de me assumir enquanto um fruto podre deste sistema, ou, como diria Preciado: um “mutante” do ocidente – carregando comigo todo seu aspecto incoerente –, pautado por uma epistemologia tão mutante quanto, que consigo pensar uma verdade outra, fugindo às regras deste tabuleiro e criando uma forma diferente de jogar com estas peças (Preciado, 2022).

Portanto, para me auxiliar nesta jornada, conto com uma tripulação⁵ experiente composta pelas mais variadas figuras do pensamento, que, ao invés de navegarem pelo Caos do tabuleiro atrás de peças para serem colonizadas e regras para serem obedecidas, possuem uma função muito mais propícia à boa e velha pirataria: uma total emancipação dos conceitos, criando novas formas de ser afetado por eles e de observar o mundo sob outras perspectivas. Ou, em termos deleuzianos, capturar tais conceitos, roubá-los para então ser capaz de dar novos contornos e significados para eles. Nesse sentido, apesar de capitão desta tripulação, me utilizo da riqueza contida no tesouro deixado por Deleuze – pois, assim como ele ensinou com sua filosofia da diferença, me aproprio dos conhecimentos, vozes e conceitos ao meu dispor para formar meu próprio

⁴ Contudo, assumir esta característica nômade em meu fazer filosófico não significa negar o lugar de onde ela parte, assim como seu referencial teórico majoritariamente europeu. Não busco negar a identidade francesa de Deleuze, por exemplo, repleta de tons colonizadores historicamente impregnados em seu pensamento, mas sim realizar uma tentativa honesta de descentralizar sua filosofia (e a de todos os filósofos que fazem coro a esta pesquisa) e operar pelas margens, questionando os valores hegemônicos da ciência e reinventando novas formas de fazer fluir o pensamento – através da experimentação, tal como, em minha leitura, Deleuze tentou fazer ao longo de toda sua filosofia.

⁵ Aqui, o que denomino de “tripulação” se trata do aporte teórico que faz coro ao pensamento que pretendo produzir nesta pesquisa – um pensamento pautado pela diferença. Portanto, há uma variedade de indivíduos e “movimentos” filosóficos que compõem minha pesquisa, mas todos eles navegam sob a mesma bandeira do pensamento singular e norteado pela diferença, desprezando os universais e as verdades dogmáticas. Como membros desta tripulação “pirata”, nomeio filósofos como Spinoza, Nietzsche, Walter Benjamin, Adorno, Camus, Heidegger, Foucault, Winnicott, Deleuze, Guattari, Derrida, dentre outros – herdeiros da vontade de Heráclito e de seu eterno devir.

pensamento: um pensamento rebelde e pirata, que toma de assalto aquilo que lhe interessa e cria a partir disso algo novo (Barbara, 2020).

Sendo assim, uma vez que compreendo o tabuleiro como um pano de fundo que abarca a totalidade da vida, qual é o recorte operado neste Caos pelo qual pretendo experimentar meu pensamento enquanto um pesquisador? Qual é, exatamente, a questão que engloba esta pesquisa? Mais do que um problema que norteia este trabalho, o que perturbou meu pensamento ao ponto de convencê-lo a se mover no Caos em busca de, ao invés de uma resposta totalizante, um direcionamento para onde ele pudesse se deslocar, se trata muito mais de enigmas – que se constroem e se complementam ao longo do meu próprio fazer enquanto pesquisador. Assim como no mito de *Édipo Rei*, narrado por Sófocles (1998), a Esfinge me atormenta com enigmas cada vez mais complexos e difíceis de serem respondidos – não importa por onde eu veleje no Caos à procura de uma resposta satisfatória que desvende seu enigma, a Esfinge sempre estará em meu encalce com um novo mistério ainda mais desafiador (Sófocles, 1998).

Tais enigmas dizem respeito a um pedaço muito específico do grande tabuleiro que representa o mundo: um lugar referente à Criminologia, especialmente aquela que carrega em si genes de um positivismo europeu e cientificista, validada por uma Psicologia que se pretende tão universalista e reducionista quanto. Como filósofo e pesquisador-experimentador, meu papel é focar nas dobras e nas fissuras deste tabuleiro, principalmente ao analisar a peça mais problemática em campo: A Psicologia Criminal, sob outra perspectiva – propor outra forma de se pensar velhos problemas. É preciso revirar este pedaço do tabuleiro do avesso, retirar as peças de campo e jogar os dados do Caos. A intenção é pensar a possibilidade de sua emancipação da Criminologia deste saber psicológico etiológico, libertando-a de seu mito-aprisionador.

As mitologias desempenham um papel importante em minha pesquisa da experimentação. Através dos mais variados mitos – alguns que devo combater (afinal, o papel do filósofo também é o de desconstruir dogmas que foram esquecidos como verdades absolutas), e outros que tento extrair o máximo de potência possível para dar asas a um pensamento singular – constituo o meu fazer enquanto pesquisador. Ao se lidar com um jogo disputado entre deuses, preciso encarar o meu processo de pesquisa como se fosse eu mesmo uma criança brincando de ser deus nesta disputa acirrada: ávida para a exploração e para a novidade, me permitindo afetar e ser afetado pela curiosidade em relação ao mundo, desconstruindo elementos que possuem um caráter de sacralidade, ignorando os perigos provenientes deste ato, sem medo de abandonar todo

pensamento que seja antiquado e inapropriado, para me encontrar com o movimento e com a mudança contínua – sem permitir ter minha narrativa deslegitimada pelos outros saberes, mais antigos e robustos, ou me intimidar pelos deuses primordiais (Galeano, 2017).

A brincadeira a qual me refiro possui tons winnicottianos, ao assumir a inventividade e a criatividade como forças motrizes, capazes de descobrir novas formas de se criar aquilo que existe na realidade; entretanto, ao brincar, esta realidade não é encarada como algo concreto e absoluto, mas que se constrói e se altera a partir da singularidade daquele que brinca (Winnicott, 2019). Se trata de velejar pelo Caos do tabuleiro, sabendo que, ainda que ele exista materialmente, suas regras e formas de jogar podem ser alteradas a qualquer momento, através da criação de novas brincadeiras. Portanto, olhar para o Caos como uma criança significa dotar minha observação de uma curiosidade honesta, ainda não contaminada pela crença nas regras que foram inventadas na tentativa de explicar o jogo da vida; e, como em uma brincadeira divina, inventar novos valores e enigmas para serem investigados – me permitir agir, por um breve momento, como um deus da criação sob o tabuleiro, exercendo minha expressão criativa em forma plena e proporcionando sentido para a realidade que se desvela em minha frente e que se permite ser inventada através de mim.

Como esta pesquisa pretende seguir o caminho da experimentação, é importante ressaltar a relevância que o tema estudado possui para aquele que se debruça sobre ele, e, mais do que isso: é preciso localizar onde o corpo do pesquisador se encontra e qual sua relação com esta pesquisa. Por muito tempo, fui um observador passivo deste lado obscuro do tabuleiro da vida. Analisava as peças e o jogo dos deuses com um olhar contaminado pela colonização, seguindo as regras e os conceitos que formavam uma imagem bem concisa e estática da figura daquele determinado pela sociedade como um criminoso, sem levar em conta suas nuances e contradições – e desvalorizando sua singularidade e diferença. Assim como pode vir a acontecer com o cientista, esqueci que as regras da Psicologia Criminal se tratavam, sobretudo, de uma invenção humana, e passei a cultuá-las enquanto uma verdade universal e dogmática.

Esse aspecto da colonização que se opera em minha vida fez com que, por um tempo, eu mesmo me confundisse com a figura do colonizador. Devido à minha herança familiar – que me coloca em contato com uma ancestralidade europeia exclusivamente embranquecida –, e inserido, desde muito novo, em um contexto de pensamento doutrinador e dogmatizador, reproduzi, durante parte da minha vida, uma lógica

racionalista e que se impunha sobre outros corpos, acreditando em um “dever ser” ao invés do devir que advoga pela livre expressão humana em toda sua potência criativa. Por sorte, fui resgatado pela minha tripulação pirata, que – ainda que composta por muitos pensadores que também precisaram enfrentar a sua própria herança de colonizador – me apresentaram uma perspectiva crítica, a partir de uma filosofia voltada para a diferença, capaz de fazer emergir outras possibilidades de se pensar criminologicamente, potencializadas por uma psicologia que se pretende tanto fazer compreender a subjetividade criminal quanto libertá-la de todo aspecto moral que a dogmatiza e aprisiona – é no meu fazer enquanto pesquisador que consigo, aos poucos, questionar minha própria branquitude europeia, desconstruindo a colonização em meu corpo ao mesmo tempo em que coloco em cheque o racionalismo ocidental e torno, a mim mesmo e à minha pesquisa, mutantes. Dessa forma, nos escombros de uma identidade enrijecida e colonizadora, pretendo ser capaz de resgatar minha latinidade como forma de desconstruir esta identidade embranquecida.

Um novo enigma surge diante de mim: qual método utilizar para ser capaz de destruir estes pressupostos da colonização sem que eu mesmo seja tragado pelo Caos e me perca no processo? Como lidar com este Caos que se nega a ser classificado e categorizado? Quais ferramentas podem me ajudar a observar este tabuleiro de forma a extrair de si sua singularidade e evidenciar suas diferenças? Como exposto por St. Pierre (2014), a sociedade pós-moderna faz surgir a necessidade de novas formas de se abordar e lidar com os problemas cotidianos – independente de qual ordem eles pertençam (sociais, psicológicos, políticos, criminais, etc.). Pensando nisso, métodos convencionais de se fazer pesquisa não conseguem se sustentar diante das problemáticas pós-estruturalistas e até mesmo pós-humanitárias que atravessam a sociedade. É necessário abandonar as estruturas normalizantes e as metodologias fechadas em si mesmas – mudar a perspectiva pela qual se observa o tabuleiro (St. Pierre, 2014).

Existe uma forma de solucionar essa problemática metodológica ao se fazer pesquisa, como demonstrado por Couto (1999) ao citar o anarquismo epistemológico de Feyerabend – seu caráter emancipatório demonstra as limitações que os métodos positivistas e validados como científicos possuem. Com a sua única regra – a de que “tudo vale” – Feyerabend propunha que, para se fazer pesquisa, não se deve filiar a um dogma ou a uma metodologia específica, pois isso, muitas vezes, impede o avanço da ciência. Deve-se, portanto, aceitar a multiplicidade de metodologias e assim traçar um

caminho único – essa é a sua proposta de solução para os entraves metodológicos ao se fazer pesquisa (Couto, 1999).

Como exposto por Feyerabend (2010) em sua obra *Adeus à razão*, o racionalismo ocidental foi considerado, ao longo da história humana, como o método obrigatório para se fazer ciência – sua forma de interpretar as regras do jogo disputado pelos deuses se tornou o padrão considerado mais correto e verdadeiro. Foram os racionalistas que, observando o tabuleiro, determinaram: “isso é uma partida de xadrez, portanto, deve ser disputada desta forma, obedecendo a estas regras”. Tudo aquilo que se desviasse – ainda que minimamente – do que fora estipulado pela razão, deveria ser desprezado ou invalidado. Para ser capaz de escapar desta ilusão racional, entretanto, é necessário resgatar a origem da razão: uma tradição inventada e praticada pelos gregos antigos, com a intenção de combater a mitologia e o misticismo da época, desprezando os contextos pelo qual o conhecimento era construído socialmente, e determinando-o enquanto algo imutável e objetivo, independentemente do aspecto histórico e cultural no qual ele surge e que o influencia (Feyerabend, 2010).⁶

É justamente por conta deste questionamento, e compreendendo a razão como apenas uma tradição ocidentalizada e que se torna uma ferramenta que pretende determinar o que é verdadeiro, que Feyerabend (2011) vai questionar os métodos científicos e sua rigidez ao observarem o tabuleiro da vida. Em seu livro *Contra o método*, ele adquire uma postura anarquista, construída ao longo de argumentações longas e consistentes, embebidas com uma ironia pedagógica, na qual tece críticas às metodologias advindas do positivismo científico, e que buscam abordagens universalistas, que dêem conta de responder ao problema apresentado de forma objetiva e reproduzível em qualquer contexto diverso. Demonstrando o perigo de se estabelecer padrões fixos e regras absolutas para embasar o fazer científico, o anarquismo epistemológico surge como outra possibilidade de alternativa metodológica, no qual os padrões fixos e universais dão lugar à pluralidade de metodologias que buscam proliferar teorias e ideias, adotando diversas perspectivas para se observar o tabuleiro e não se prendendo a uma *episteme* única – uma visão de mundo considerada mais verdadeira e que deve ser seguida ideologicamente por parte do pesquisador – e, portanto, dialoga bastante com a ideia de uma epistemologia mutante, devido à sua

⁶ Uma crítica mais contundente e detalhada deste racionalismo ocidental se encontra no primeiro capítulo desta pesquisa.

pluralidade, da mesma forma em que se fundamenta a partir da diferença (Feyerabend, 2011).

Neste sentido, o pensamento de Feyerabend parece estar de acordo com a crítica realizada por St. Pierre (2014) e exposta anteriormente: não se é possível, a partir de métodos universalistas – que buscam racionalizar uma determinada estrutura e padronizar a subjetividade humana –, responder aos problemas que surgem neste século (St. Pierre, 2014). Dessa forma, se torna ainda mais evidente a necessidade de adotar um posicionamento ético-político nesta pesquisa, abraçando as críticas ao dogmatismo metodológico e científico e buscando pelas contradições do tabuleiro, pautado pela filosofia da diferença, englobando as mais diversificadas perspectivas, em um pluralismo metodológico – justamente o que Feyerabend pretendia com seu anarquismo epistemológico.

Compreender que estes processos – os métodos de se observar o tabuleiro, assim como suas regras – se tratam, sobretudo, de criações humanas, faz com que somente uma única regra se torne realmente viável: a de que “tudo vale”: ou, em outras palavras, não se deve proibir (pelo contrário, é desejável – tal como Deleuze demonstrou em sua filosofia da diferença) o diálogo entre filósofos dos mais diversos movimentos e escolas, e, mais do que isso, não se deve tornar o debate exclusivamente da ordem científica e racionalista, mas sim buscar na arte, na cultura, e na mitologia (dentre outras fontes que fogem da exclusividade científicista, mas que mantêm a mesma origem que esta: serem, em essência, invenções humanas), a criação de debates e ferramentas para se interpretar e investigar o jogo disputado pelos deuses e inventar novos saberes (Feyerabend, 2011).

Estas ferramentas auxiliam na criação do mundo que o pesquisador se insere e pretende descobrir sobre. Este conhecimento, contudo, não se constrói por meio da aceitação do jogo e de suas regras como uma verdade universal e dogmatizada, mas, pelo contrário, ocorre através do seu questionamento e da experimentação do tabuleiro, enxergando suas contradições e diferenças, e mais do que isso, sentindo-as na própria pele. A regra de Feyerabend de que “tudo vale” é justamente uma forma de ajudar o experimentador a construir seu saber durante sua jornada na vida. Como disse Camus (2019):

Efetivamente, sobre o que e sobre quem posso dizer: “eu conheço isto!”? Este coração que há em mim, posso senti-lo e julgo que ele existe. O mundo, posso tocá-lo e também julgo que ele existe. Aí se detém toda a minha ciência, o resto é construção. Pois se eu tento agarrar este eu no qual me asseguro, se tento

defini-lo e resumi-lo, ele não é mais que uma água que escorre entre meus dedos (Camus, 2019).

Este casamento entre a filosofia da diferença e o anarquismo epistemológico me parece um caminho potente para seguir durante minha travessia pelo Caos, uma vez que minha tripulação é constituída pelos mais distintos piratas do pensamento – navegando sob a mesma bandeira hasteada por mim. Portanto, por se tratar de uma navegação pelos sete mares do Caos composta por pensamentos plurais e diferenciados entre si, cada filósofo que me acompanha em minha jornada possui uma função específica – ainda que cada um seja, à sua maneira, herdeiro da vontade de Heráclito. Com essa afirmação, minha intenção é a de exaltar o aspecto mobilista de suas filosofias e pensamentos, e, especialmente, o caráter de movimento que pode ser percebido no meu fazer enquanto pesquisador. Por filosofia mobilista, compreendo a ideia de que tanto o mundo quanto o ser estão marcados pela mudança e pelo movimento constante – as coisas se encontram em um eterno devir, sempre em fluxo. Este pensamento retira da filosofia seu aspecto imutável e dogmatizado – fruto do essencialismo –, e confere a si a materialidade e a possibilidade para se explorar a diferença, em uma eterna (des)construção (Carrasco, 2020).

Honrando este legado de Heráclito, os filósofos que compõem minha tripulação foram escolhidos a dedo para que seja possível extrair de si um pensamento da diferença. Através daqueles que atenderam ao chamado do filósofo de Éfeso e deram origem a um pensamento materialista e que combate o universal, encontro a fonte que fundamenta a filosofia da diferença e embasa meu fazer enquanto pesquisador. Em um sentido metodológico, meu principal aporte teórico se encontra em autores como Deleuze e Guattari, Nietzsche, Walter Benjamin, Adorno, Foucault, Derrida e Feyerabend – que possuem a função de principais navegadores que ditam o caminho pelo qual devo seguir nas conturbadas águas do Caos, questionando os valores vigentes da Criminologia Positiva pautada pelo saber psicológico que a embasa e apresentando novas perspectivas para se observar seu tabuleiro. Em outras palavras, posso afirmar que meu fazer enquanto pesquisador se encontra inserido no movimento pós-moderno e pós-estruturalista, uma vez que pretende colocar em cheque os determinismos ocidentais e fazer aflorar o Caos instável e móvel, ou, em outras palavras: a própria diferença.

No entanto, tais piratas estão constantemente em fluxo orgânico para com o restante da tripulação, que auxiliam a embasar a análise crítica do tabuleiro pelo qual

velejamos, tais como Spinoza, Camus, Heidegger, Winnicott, Sloterdijk, dentre outros. Este conjunto incomum de pensadores – com teorias diversas – pode, em um primeiro momento, aparentar uma forte contradição em meu fazer filosófico – contudo, tal como pontuado por Safatle (2019), é a partir da polifonia entre autores distintos entre si que se é capaz de dar voz a um pensamento singular e potente, justamente por meio da diferença de ideias e nos encontros entre si. É por se constituir enquanto uma tripulação exótica, escolhida a dedo, que meu pensamento pode seguir por outros caminhos, criar suas linhas de fuga (Safatle, 2019). Há, portanto, na escolha destes pensadores específicos, mais do que simplesmente um entrelace político, estético e ético – mas também um aporte metodológico que convém com minha pesquisa: são metodologias que, além de compor minha observação experimental, também auxiliam na construção de um pensamento singular, que foge do estruturalismo científico e seus dogmas enrijecidos, que buscam outra humanidade, diferente daquela postulada pelo racionalismo ocidental.

Ao evocar tantas perspectivas distintas de pensadores que fizeram surgir movimentos diversos durante a história da humanidade pode fazer com que, em um primeiro momento, esta pesquisa se confunda com uma festa ensandecida sem propósito ou perdida em si mesma. Por isso, retorno à importância do anarquismo epistemológico e da filosofia da diferença. Beber destas fontes diversificadas é um passo necessário para a desconstrução necessária do racionalismo ocidental – que se encontra no coração de minha pesquisa e que, sem ela, não haveria propósito em meu fazer enquanto pesquisador. Tais junções epistemológicas devem ser compreendidas enquanto um processo rizomático, tal como dito por Deleuze e Guattari (2017): ao destruir a raiz binária e linear do racionalismo ocidental, pretende-se buscar, em seus escombros, multiplicidades que se conectam entre si e fazem surgir um pensamento que consiga abarcar o Caos em toda sua pluralidade, contradições, e imensidão – sem, contudo, categorizá-lo ou representá-lo de alguma forma (uma vez que o Caos é, em si, inapreensível), mas acompanhando seus processos no surgimento de um pensamento potente e singular, por meio dos atravessamentos entre tais metodologias que buscam, justamente, contrapor o universal e encontrar o particular (Deleuze & Guattari, 2017).

Ao realizar um ataque contra o racionalismo ocidental, o que pretendo é expor como esta forma de se pensar – imposta sobre os colonizados como uma verdade objetiva e dogmatizada, inquestionável e que carrega em si um valor mais alto do que outros métodos – está inserida em um contexto eurocêntrico, e reproduz uma

metodologia covarde, que navega somente em águas conhecidas e rasas, sem ousar se aprofundar no Caos oceânico, imprevisível e intempestuoso (Rosa, 2017). Tal metodologia enrijecida e colonizadora já não cabe mais aos problemas levantados pelo tabuleiro da Criminologia Positiva – inclusive, tais problemas foram geradas justamente pela lógica advinda deste racionalismo, fomentada pela Psicologia Criminal. Portanto, é preciso coragem para se atirar ao mar, à procura de novas formas de se observar este tabuleiro e de produzir conhecimento.

Nesse sentido, o que me interessa nesta pesquisa é ser capaz de profanar o tabuleiro no qual me encontro, compreendendo este ato como fora explicado por Agamben (2007): da profanação enquanto uma ação política que tem como objetivo devolver à humanidade aquilo que fora considerado sagrado ou divino. Em outras palavras, ao optar por desenvolver uma pesquisa que carregue em si a possibilidade de profanar o tabuleiro e suas peças, minha intenção não é outra além de adotar uma perspectiva que questione e faça cair por terra as regras e leis impostas pelos deuses – assim como suas próprias divindades. Demonstrar que é possível observar este tabuleiro a partir de outras perspectivas – menos sagradas e mais profanas (uma vez que se torne claro seu aspecto demasiadamente humano) – permite que esta tarefa se torne mais potente e singular (Agamben, 2007).

Portanto, o ato político de escolher navegar pelo Caos na presença de uma tripulação que carrega em si uma multiplicidade de saberes e diferenças, evidencia o aspecto anárquico desta pesquisa. Contudo, a escolha epistemológica de meu trabalho se deu seguindo o movimento iniciado por Heráclito, assim como a possibilidade de se explorar a diferença. Deleuze e Guattari (2017) tecem alguns princípios que devem guiar o pensamento rizomático⁷, e que, da mesma forma, norteiam esta metodologia: o pensamento que se pretende florescer como um rizoma se constrói de forma descentralizada, realizando conexões entre conhecimentos e saberes a partir de sua diferença, sem necessariamente obedecer a um método pré-estabelecido, mas permitindo o pensamento fluir de forma livre e singular; o rizoma atua por meio da multiplicidade, e pode ser rompido a qualquer momento, abrindo novos caminhos distintos e infinitos, gerando novos saberes; por fim, o rizoma segue o princípio da cartografia – o método principal que embasa esta pesquisa (Deleuze & Guattari, 2017).

⁷ Os princípios rizomáticos em minha pesquisa podem ser percebidos ao longo de toda minha construção teórica (inclusive nesta introdução), no qual o pensamento segue por caminhos múltiplos até retornar ao seu objetivo inicial – em partes, isso explica o porquê do tamanho extenso de meus escritos.

Ainda que o objetivo final desta escrita filosófica não se revele desde seu início⁸, e se mantenha, ela mesma, como um enigma, é através do processo cartográfico de mapear subjetividades e daquilo que se passa em suas fissuras e intervalos que se torna possível desvelar seu propósito. Para tanto, é necessário ser capaz de inventar uma nova metodologia – uma forma única de se fazer pesquisa, ainda que isso não signifique “inventar a roda” que sustenta o saber criminológico, mas sim remontá-la para que funcione de outra forma. Por conta disso, ao se falar em cartografia, a intenção não é pressupor um “método cartográfico” único, repleto de regras pré-determinadas, mas sim um estilo de pesquisa singular e que abarque a subjetividade daquele que a escreve (Rolnik, 1995).

Aqui, há um resgate do ceticismo foucaultiano, assumindo como base desta pesquisa seus dois critérios principais: a negação de uma essência humana e a negação de verdades universais. Nesta pesquisa, isso pode ser percebido através de uma visão não-reducionista acerca da observação do tabuleiro da Criminologia Positivista, que, por meio da cartografia, ajudará a revelar os dogmas que o atravessam – especialmente no que se refere ao saber psicológico que o embasa –, para que seja possível problematizá-los e tensioná-los até o limite, para observar o que surge a partir desta ruptura – como em um jogo de sorte (Gonçalves, 2012).

Rolnik (2011) compara a figura do cartógrafo com a de um antropófago. Nesse sentido, há na cartografia sinais e marcas de encontros que ajudaram a constituí-la – “estrangeiros” que emprestaram sua voz ao cartógrafo, ou melhor, que foram “devorados” por ele, ajudando a compor a paisagem psicossocial que é expressa pela cartografia (Rolnik, 2011). Considerando essa poética cartográfica, através de minha tripulação de filósofos consigo tomar de assalto seus pensamentos e utilizar suas vozes para dar asas à minha pesquisa – não em uma reprodução fiel de suas obras (uma vez que a sistematização do pensamento de um filósofo que caminha pelas trilhas da diferença seria, em última instância, assassinar sua potência), mas em uma perversão de seus ensinamentos através da perspectiva de um pensamento singular. É através desta

⁸ Iniciar esta pesquisa se propondo a encontrar respostas ou evidências para alguma hipótese formulada anteriormente seria cair no erro de dogmatizar as regras inventadas pela humanidade para cercar o jogo entre os deuses. Essa necessidade de encontrar evidências torna a própria observação do tabuleiro enviesada, e age contrariamente à ética desta pesquisa: uma observação livre para encontrar aquilo que destoa e difere do que fora anteriormente postulado pela humanidade, se concentrando nas contradições deste jogo. Como uma boa cartografia, a descoberta sobre o que exatamente estou pesquisando surge ao longo da pesquisa – durante a busca pelo desejo –, ou até mesmo ao completar minha jornada, e se formula, especialmente, a partir dos escombros dos valores ocidentais que caem por terra (Rossi, 2021).

tripulação marcada por pensadores distintos entre si que compoem minha cartografia singular – ou, em termos já colocados nesta pesquisa: profanar seus pensamentos, em uma perspectiva antisistemática, mas que busca a constante criação e invenção.

Rossi (2021) estipula que a cartografia cria aquilo o que pretende pesquisar, é ela mesma quem mapeia seu campo de atuação, revirando o tabuleiro de xadrez e reinventando-o da forma como bem entender. A realidade de uma cartografia se constitui por um coletivo de forças, uma disputa entre deuses. Só é possível sua produção, seu mapeamento, se o ponto de vista daquele que observa esta disputa for dissolvido – assim como ocorre na filosofia, ao se reinventar modos de se observar um mesmo objeto, adotando outras perspectivas que não somente a sua. Em outras palavras: não se busca um método de análise meticuloso de cada uma das regras e peças que compõe o jogo que a Psicologia Criminal impõe sob o tabuleiro da Criminologia, mas sim que a observação flutue por entre as fissuras, dobras e contradições deste campo (Rossi, 2021).

Ao pensar sobre o ponto de vista adotado pelo cartógrafo para observar o tabuleiro, é preciso repensar sobre o que deve tomar a atenção do pesquisador. Kastrup (2009), ao se referir à atenção do cartógrafo, diz que ela se assemelha à atenção flutuante, que se coloca de forma a não agir tendenciosamente, buscando somente aquilo que possa confirmar ou refutar suas crenças, mas sim adquirindo um caráter de suspensão, onde, a princípio, tudo pode ser digno de sua captura. Como um experimentador-cartógrafo, ao observar o tabuleiro, adoto um método de análise que se assemelha à associação livre postulada por Freud – permitindo que minha atenção flutue livremente e seja capturada pela diferença (Kastrup, 2009).

Entretanto, a observação daquele que se denomina como cartógrafo não pode recair no erro da rigidez metodológica relegada à ciência e ao racionalismo ocidental – que postulou que o pesquisador não deve se envolver com aquilo que pesquisa, uma vez que deve ser neutro e evitar, a todo custo, enviesar sua observação. Pelo contrário, como pontuado por Passos e Benevides (2009), o cartógrafo deve estar, necessariamente, implicado em sua cartografia, transformando tanto a si mesmo quanto a realidade ao seu redor durante o processo cartográfico (Passos & Benevides, 2009). Neste sentido, enquanto pesquisador experimentador-cartográfico, me aproprio da cartografia e de outros métodos que surgem ao longo da pesquisa – pautados pelos princípios do anarquismo epistemológico e da filosofia da diferença – que servem, justamente, para auxiliar no processo de desconstrução do racionalismo ocidental, essencialmente

européu e embranquecido, ao mesmo tempo em que desconstruo minha própria branquitude colonizadora.

Pautado sob a ética de uma pesquisa da experimentação – filosófica e cartográfica na mesma medida – a forma de conduzir as palavras nesta cartografia retoma o método artístico de se observar o Caos, congelando substâncias do infinito e criando novas sensações e afetos – criando constelações de conceitos a partir das fissuras encontradas no tabuleiro. A constelação, enquanto um “método estilístico”, se propõe a analisar as regras do tabuleiro e quebrar seu universalismo a partir de suas próprias contradições intrínsecas, criando relações entre diversos saberes e conceitos que, em um primeiro momento, podem parecer se tratar de fenômenos totalmente distintos, mas que, na escrita do pesquisador, passam a dialogar entre si. Quebrar o universalismo é, por excelência, a primeira tarefa deste ato filosófico. A partir desta filosofia crítica, me aproprio deste estilo de construção teórica para questionar as regras impostas sob o tabuleiro analisado (Benjamin, 2006).

Pode se afirmar, então, que a constelação, na perspectiva de Benjamin, se aproxima bastante com a tarefa da filosofia postulada por Deleuze e Guattari – a de criar conceitos. É preciso se utilizar de uma constelação de conceitos para sobreviver velejando no Caos. Mais do que isso, os próprios conceitos são a constelação de um fenômeno (Deleuze & Guattari, 2010). Além disso, há, na constelação, um aspecto rizomático: uma vez que realiza diálogos entre fenômenos diversos e marcados pela diferença e pela contradição, criando relações entre si, se utilizando de conceitos móveis, que se conectam um ao outro (Deleuze & Guattari, 2017). Para ser capaz de adotar uma escrita que se faça ao mesmo tempo cartográfica e constelatória, se requer um estilo que siga esse mesmo princípio artístico: o ensaio.

Adorno (2003), bebendo da fonte benjaminiana, traz a ideia do ensaio como um mecanismo metodológico capaz de demonstrar as contradições do objeto (Adorno, 2003). Essa forma artística de escrita vem de encontro com a filosofia que proponho – uma filosofia da diferença. É em uma perspectiva ensaística (ou ao menos que se pretende ser) que observo o tabuleiro. Tal como um verdadeiro pirata velejando pelo Caos, há a apropriação dos mais variados conhecimentos para ser capaz de dar voz ao meu pensamento – desde artigos científicos, até obras literárias, mitologias, fontes jornalísticas, dentre outros, que se relacionam entre si a partir de conexões feitas pelo pesquisador, em um processo que faz jus ao anarquismo epistemológico proposto como princípio desta pesquisa (Feyerabend, 2011).

A escrita deste ensaio cartográfico pretende aproximar-se mais da observação artística e filosófica do Caos que compõe o tabuleiro no qual ocorre a disputa entre os deuses do que da observação pautada sob o método científico enrijecido da academia. Como bem manifestado por Preciado (2022): “O discurso acadêmico e sua gramática não só parecem uma floresta que não nos permite ver as árvores individuais, mas vai além, obrigando o pesquisador a cortar as árvores para entender a floresta” (Preciado, 2022). Com minha escrita, pretendo profanar a sacralidade das regras do tabuleiro e instaurar uma constelação de afetos que se movem a partir das mais distintas perspectivas – dotando meu fazer enquanto pesquisador de um aspecto artístico, uma mobilidade afetiva que percorre por toda minha escrita.

Sendo assim, torna-se imprescindível que minha função enquanto escritor deste ensaio cartográfico – como pontua Deleuze – seja a de produzir uma escrita revolucionária, me tornando estrangeiro de minha própria língua e fabricando um novo discurso, uma literatura que delire e comporte o Caos em si. Portanto, este ensaio cartográfico se trata daquilo que Deleuze denomina como “literatura menor”: relegada à margem, devido ao seu estilo e aos temas que propõem abarcar em sua escrita descentralizada – buscando conhecimento não exclusivamente em uma revisão sistemática de artigos científicos bem avaliados por pares ou qualquer lógica acadêmica reducionista, mas, como dito anteriormente, se construindo através das mais variadas obras criadas pela humanidade, abarcando saberes diversificados (Barbara, 2020).

Esta pesquisa se trata, sobretudo, de uma teoria crítica acerca da Criminologia Positiva e da Psicologia Criminal que a atravessa – categorizando o fenômeno criminal e o reduzindo a uma identidade –, em uma desconstrução de seus universais até se chegar ao singular, ao não-idêntico, o verdadeiro enigma dessa pesquisa – desmistificando suas regras e a forma como as peças foram colocadas sob o tabuleiro. Habita, nesta pesquisa, um aspecto capcioso, uma ocultação de seu real problema, que só poderá ser nomeado durante sua construção – pautada sob a filosofia da diferença. É no processo cartográfico, ao mapear onde se localiza o desejo – que fora relegado ao esquecimento e reduzido à perspectiva racional –, que encontro as respostas para repensar a Psicologia que embasa o pensamento criminológico.

Ainda que tenha retomado algumas vezes este termo, talvez caiba, neste momento, uma elucidação melhor sobre o que é isto que denomino como “filosofia da diferença”, uma vez que, juntamente com o anarquismo epistemológico, este termo se constitui enquanto um dos fundamentos de meu fazer enquanto pesquisador. Neste

sentido, compreendo filosofia da diferença como um processo múltiplo que está preocupado em desfazer dogmas e verdades ao mesmo tempo em que traz à tona a construção constante de novos conceitos, inventados e colocados em relação com outros conceitos e contextos históricos, em uma espécie de constelação – tal qual aquela postulada por Benjamin (Aguirre & Monteiro, 2017). É nestas relações, construídas por um pensamento que se propõe singular, que, ao mesmo tempo em que questiono o racionalismo ocidental e suas verdades dogmáticas, também produzo novas perspectivas e formas de se observar o tabuleiro. Há, portanto, um caráter essencialmente crítico em minha pesquisa.

Para que esta crítica possa ser operada, contudo, enquanto uma quimera composta pela junção das figuras do cartógrafo, filósofo, experimentador e ensaísta⁹, adoto outras perspectivas metodológicas ao longo do meu trabalho para observar o tabuleiro e suas regras – que contribuem com os preceitos de uma pesquisa que segue o caminho da filosofia da diferença e do anarquismo epistemológico. No primeiro capítulo, por exemplo, realizo uma breve genealogia da Morte e do homicídio, analisando como estes conceitos foram valorados ao longo da história ocidental. A Morte é analisada a partir de uma perspectiva mitológica, que busca compreender como a percepção humana desta entidade evoluiu do pensamento grego para o judaico-cristão, que transformou a Morte em um inimigo a ser temido e superado. Portanto, procuro evidenciar três respostas que a humanidade encontrou para ludibriar a Morte, sendo uma delas – e o foco do capítulo em si – o homicídio.

No segundo capítulo, estudo o homicídio a partir da ótica dos afetos – rastreando a movimentação do desejo através da história do homicídio, por meio da cartografia –, em contraste com a moralização a qual ele foi submetido pela humanidade, ao tecer críticas sobre o conceito de pulsão de morte empregado pela psicanálise freudiana, propondo um novo olhar para esta problemática. Resgatando um deus aprisionado pelo discurso racionalista para disputar este jogo no tabuleiro, busco demonstrar como o papel de *Éros* no homicídio foi capitalizado pelo racionalismo ocidental e evoluiu para

⁹ Embora, em um primeiro momento, tal construção metodológica possa parecer demasiadamente abstrata e fruto de um pensamento pueril, basta dizer que existem diversas pesquisas em ciências humanas nas quais seus pesquisadores ousaram adotar perspectivas únicas e singulares para se observar o tabuleiro do jogo da vida, gerando resultados extremamente satisfatórios. Como exemplo, cita as pesquisas realizadas por Galeano (2017), Battistelli (2017), e Hadler (2017), todas pesquisadoras que produziram uma metodologia singular e preocupada pela busca da diferença e pelo pensamento livre (Galeano, 2017; Battistelli, 2017; Hadler, 2017).

o assassinato – através de sua ocidentalização e racionalização, se resumindo a um método que tem como finalidade a morte do outro, reduzindo o desejo a uma mera consequência, e enaltecendo a imagética de um assassino frio e calculista, que se difere do restante da humanidade. Este processo é analisado a partir do mito-fundador de Jack, o Estripador e a inauguração de um novo tipo de assassino racional e metodológico.

Contudo, é somente no terceiro capítulo que o campo que engloba a Criminologia Positiva é melhor analisado enquanto uma prática – neste momento ocorre a crítica sobre a funcionalidade do jogo que a humanidade inventou para que os deuses possam disputar neste tabuleiro. É preciso deixar de lado a função de observador e tomar partido neste jogo entre deuses – ao se demonstrar, na prática, como os métodos e regras do jogo operado na Criminologia Positiva estão defasados por um saber psicológico marcado pelo dogmatismo científico e reducionista que transforma a singularidade humana em algo padronizável, assim como os problemas observados em se adotar esta perspectiva etiológica. Se trata, em última instância, de uma crítica radical que denuncia a forma que o saber psicológico criminal tem sido empregado pela Criminologia Positiva, reduzindo a potência do Caos a regras e padrões que servem apenas para colonizar o pensamento humano. Esta crítica culmina na superação da lógica etiológica do perfil criminal e passa a analisar este fenômeno como um movimento repleto de contradições e singularidades.

Isso se tornará ainda mais evidente no quarto capítulo, onde exponho a ontologia que permeia o racionalismo ocidental e neoliberal – que pode ser identificada através da linguagem enquanto uma criadora de regras e de possíveis explicações para o jogo que os deuses disputam sob o tabuleiro, aprisionando o mundo material a uma série de conceitos e dogmas, o colonizando. Para quebrar estas correntes ontológicas, entretanto, me utilizo daquilo que, mais do que uma metodologia, se trata de uma estratégia criada por Derrida – a desconstrução. No sentido desta pesquisa, a desconstrução é utilizada como uma forma de questionar a ontologia colonizadora e suas regras impostas sob o tabuleiro, fazendo emergir uma nova perspectiva e um novo modo de se pensar o fenômeno criminal analisado, aceitando suas contradições e peculiaridades, fugindo do padrão pré-estabelecido anteriormente pelo racionalismo ocidental – tornando capaz a análise deste movimento a partir da ética da experimentação, ao invés da colonização.

Por fim, no quinto e último capítulo desta travessia pelo Caos, analiso este movimento criminal citado anteriormente – que, embora colonizado pelo racionalismo ocidental, possui suas singularidades e contradições, que podem ser observadas na

forma como o desejo é capturado e se manifesta neste fenômeno criminal. Para exemplificar esta singularidade, realizo por fim um estudo de caso, colocando em prática a nova perspectiva estipulada pelo capítulo anterior. Nesse sentido, este ensaio cartográfico se propõe a realizar uma “cartografia criminal” – mapeando os afetos referentes a um crime e sua intenção assassina a partir da análise de seu desejo, por meio do procedimento cartográfico e ensaístico. Este é o capítulo mais longo desta pesquisa, uma vez que tento mapear o desejo que se movimenta tanto pelo fenômeno criminal e pelo caso específico analisado. Portanto, neste capítulo me utilizo da dialética negativa adorniana para evidenciar a singularidade do assassinato cometido por um jovem que, paradoxalmente, se encontra dentro do fenômeno exposto, ao mesmo tempo em que possui contradições que devem ser analisadas e problematizadas, enfatizando sua diferença.

Portanto, eleger o ensaio cartográfico como meu método principal de observação do tabuleiro faz emergir a necessidade, em seu processo, do auxílio da genealogia, da desconstrução, e da dialética negativa, que carregam em si uma multiplicidade de interpretações possíveis, não reduzindo minha observação a uma verdade última, mas dialogando com suas contradições e particularidades, a partir de pontos de vista plurais. Ainda que tais metodologias tenham sido criadas por pensadores de movimentos distintos entre si, nesta pesquisa elas assumem o mesmo propósito: questionar os valores e a hegemonia do saber ocidental, em uma perspectiva pós-moderna e pós-estruturalista, que encontra, no movimento contínuo do Caos, a diferença como antídoto para o dogmatismo que se instalou no pensamento científico – se trata, desta forma, de uma análise crítica acerca da Psicologia Criminal. Portanto, ao me utilizar de uma tripulação composta por indivíduos inseridos no contexto ocidental, mas que ousaram questionar suas verdades e tentaram construir outras possibilidades de dar vida ao pensamento, nos tornamos nada mais do que um fruto envenenado desta grande árvore ocidental – que tem como tarefa contaminar o pensamento racionalista e produzir mutações em seu meio.

Capítulo I: O enigma mais potente – a Morte e seus desdobramentos

*Sinto os mortos no frio das violetas
E nesse grande vago que há na lua.
A terra fatalmente é um fantasma,
Ela que toda a morte em si embala.*

[...]

*Mas perdi o meu ser em tantos seres,
Tantas vezes morri a minha vida,
Tantas vezes beijei os meus fantasmas,
Tantas vezes não soube dos meus actos,
Que a morte será simples como ir
Do interior da casa para a rua.*

Sophia de Mello BreynerAndresen – Poesia (1975)

Em uma perspectiva mitológica, especificamente a judaico-cristã, existem dois momentos fundamentais da história da humanidade em que esta realizou um ousado ato de emancipação: primeiramente, se emancipou de seu criador; e, em seguida, de seu semelhante. A emancipação do homem para com o seu deus o leva, irremediavelmente, a uma relação para com a Morte – fonte de mistério e angústia que, mesmo após o fim da “Era Mitológica” e com o surgimento da ciência e da tecnologia, continua rodeada por uma incômoda aura de incerteza. Assim como tudo na natureza, o homem também se encontra refém da vontade soberana da Morte – se, por um infeliz acaso, capturar sua atenção, não há como escapar do seu beijo gélido. Aqui se encontra a lei mais crucial da existência: tudo aquilo que vive, morrerá.

Realizar um estudo sobre como as sociedades antigas interpretavam a Morte, permite compreender a sua forma de se relacionar com ela, e como essa interpretação evoluiu com o decorrer dos anos – e é este o objetivo deste primeiro capítulo: realizar uma genealogia da Morte. *À priori*, a tentativa humana de trazer um significado para a Morte se deu através de uma fonte muito mais lúdica – porém, não menos importante – da capacidade humana: sua imaginação, fruto da arte secular dos poetas, espalhando sua compreensão do mundo e do ser humano através da mitologia e dos vários mitos que a compõem.

Neste primeiro capítulo, meu objetivo é o de realizar, primeiramente, uma breve genealogia do valor da Morte para a humanidade, para então ser capaz de conduzir nossa atenção para o aspecto mais tenebroso da Morte em si: um aspecto que transforma seu valor em algo imposto ao seu semelhante, ceifando sua vida e o reduzindo a um mero não-ser, retirando de si a condição necessária para considerá-lo um igual. Sem, contudo, apressar as conclusões deste capítulo, permita-me começar essa jornada pela simbólica estrada da mitologia, que, como pretendo esclarecer, tem muito a ensinar

sobre a relação do homem para com a Morte. É através desta análise mitológica que será possível compreender como se deu a criação das regras que operam neste lado do tabuleiro.

1.1 Em defesa ao valor mitológico

Começar este ensaio cartográfico a partir da mitologia me parece o caminho mais honesto, e que demonstra explicitamente minha posição ética diante do estudo do ser humano. Sob o rígido e severo olhar cientificista e racionalista que se pretende dominar por completo a pesquisa acadêmica, um estudo atento sobre os mitos antigos se transforma em uma subversão que pretende destruir as torres de marfim extremamente protegidas contra qualquer ameaça exterior¹⁰. Justamente nesse ato de se colocar do outro lado do escudo da hegemonia da ciência positivista e ocidental que se funda a minha pesquisa; ou, em outras palavras, o seu mito fundador se encontra na recusa do determinismo científico, e busca inventar o seu próprio saber. Esse é, por excelência, o trabalho poético da mitologia, que aqui coloco como característica intrínseca também da pesquisa que pretendo traçar – que admite seu aspecto mitológico, gerando seu valor por si mesmo, sem a ambição de chegar a uma verdade objetiva.

Tentar compreender a evolução de um determinado questionamento, a partir dos mitos que foram criados na tentativa de aliviar a angústia gerada por ele com respostas que, em partes, pudessem explicá-lo, é também a tentativa de analisar a evolução de um determinado pensamento, de uma determinada cultura, e como isso reverbera em nossa sociedade atual. Migliavacca (1999) defende a ideia de que o interesse atual por mitos, que englobam um sistema religioso e sociocultural por vezes distinto do que se encontra em vigência na sociedade contemporânea, pode ser um indicativo de que seu valor perpassa as gerações, não se findando em uma época passada – como se fosse uma simples forma rudimentar de explicar os mistérios da vida –, mas se circunscreve no espírito da humanidade, adotando outras interpretações e maneiras de ser abordado (Migliavacca, 1999).

¹⁰ Da mesma forma que o mito pode ser abordado de uma maneira positiva e que busca por uma liberdade do pensamento, ele também pode se constituir enquanto um aprisionamento dogmático de saberes – porquanto a própria ciência e seu recorte do Caos para explicar o tabuleiro adquiriram um aspecto mitológico que busca torná-la uma verdade inquestionável e esclarecida sobre o mundo (Adorno & Horkheimer, 1985). Portanto, enquanto pesquisador, preciso me manter atento ao lado mais capcioso do mito, impedindo-o de ser transformado em um dogma absoluto, e extraindo de si a potência da criação.

A mitologia como uma narrativa repleta de valores que, de tempos em tempos, é revisitada pela sociedade para se buscar novas interpretações e significados, condiz com o que proponho nesta pesquisa. Existem outras visões, contrárias a essa, que reduzem o fenômeno da mitologia a um discurso binário de verdade ou mentira, desmerecendo sua importância narrativa, para além de ser ou não algo ocorrido materialmente. Commelin (2011) expressa – de forma enfática, como se tratasse de uma questão que se resumisse a essa obviedade latente – que a mitologia é meramente um conjunto de mentiras espalhadas aos quatro ventos em determinada época da história humana. Nesta perspectiva, a mitologia se reduz a uma simples questão de crença e fé, quase que dogmática. A divindade mitológica surge como uma forma de se sobrepor à ignorância humana diante de tantos mistérios insolúveis que a cercam (Commelin, 2011).

Evidentemente, se nos debruçarmos somente sob um viés brutalmente literal da história da humanidade, o mito e a mentira podem vir a se confundir. Entretanto, encarar essa questão apenas pela interpretação de uma mentira que evoluiu até se transformar em uma crença, é, no mínimo, ignorar todas as potências que a mitologia, ou melhor, as mitologias, podem nos trazer. Mas, para esclarecer isso, devo antes explicar o porquê, ao menos a meu ver, reduzir o fenômeno do mito a uma rudimentar mentira divina é recair em um erro epistemológico – fruto de um pensamento contaminado pelo racionalismo.

Primeiramente, é necessário compreender o que é isso que recebe o nome de verdade (assim como de mentira), e como nos afeta enquanto humanos e enquanto sociedade. Um dos filósofos que fez essas mesmas perguntas – e encontrou respostas que levam a caminhas bastante interessantes – foi Foucault. Começando pelo segundo questionamento, a discussão aqui iniciada não pretende encontrar uma verdade absoluta ou inquestionável – que se imponha sob todos os homens da mesma forma –, pois tal busca dificilmente apresentaria algum resultado. O que interessa Foucault é investigar em que medida os discursos de verdade, que foram aceitos como hegemônicos durante a história da humanidade, podem afetar na subjetividade humana. Ou, em outras palavras, como que, enquanto sociedade, houve um processo de internalização de verdades que foram impostas ao longo da civilização, e de que forma essa imposição nos afeta, subjetivamente (Temple, 2021).

De acordo com o estudo de Pastore (2012), ao se realizar uma análise da própria palavra “mito”, é possível rastrear sua origem aos gregos, especificamente ao termo *mythos*, derivado de *mytheio* e *mytheo*, que em tradução significam algo próximo de

“narrar, contar, conversar”. Até então, na Grécia Antiga, os mitos eram relatos sagrados transmitidos oralmente, narrando aventuras entre deuses e heróis. Entretanto, tais relatos não eram interpretados como uma mera ficção ou fantasia: uma narrativa inventada apenas para agraciar o público; mas, pelo contrário, adquiriam o caráter de uma verdade sagrada, respondendo a questões que os gregos não conseguiam decifrar sem a ajuda do misticismo da mitologia. Foi somente com o surgimento da filosofia socrática que houve uma distinção entre aquilo que era considerado um relato mítico e a argumentação considerada racional (Pastore, 2012).

Aqui, o racionalismo substitui os mitos como uma verdade hegemônica, afetando novamente a subjetividade humana. Isso não impede, contudo, que filósofos posteriores surjam para criticar esse movimento. Um exemplo de crítico ferrenho àquilo que era considerado como verdade em sua época foi Friedrich Nietzsche. Para o filósofo trágico, a verdade pode, muitas vezes, se constituir a partir de algo não-verdadeiro. Exemplificando seu pensamento, ele compara a verdade com uma teia de aranha – resistente e flexível ao mesmo tempo, sendo disforme, maleável e vazia, onde cabe qualquer coisa, e, da mesma forma, nada realmente se encaixa. Tal verdade não se trata de um fato, mas de uma invenção humana, e sua força se encontra em sua capacidade de incorporar valores. Quantos conhecimentos, ao longo da história, essa verdade conseguiu capturar em suas rígidas teias, mas flexíveis o suficiente para modificá-los? Ao prende-los com toda sua rigidez-flexível, as teias incorporam tais conhecimentos em si, transformando-os em condições para a vida, em uma imposição deste conhecimento como uma verdade absoluta que deve ser aceita pela sociedade – colonizando-a através de sua verdade (Benevides, Botelho & Vieira, 2016).

Esta metáfora utilizada por Nietzsche dialoga bastante com a própria concepção de Foucault acerca deste tema. Nesse sentido, a verdade não se trata de uma realidade indiscutível, que se apresenta para todos da mesma maneira, mas sim das consequências causadas por determinado discurso. Sendo assim, a verdade e a realidade não são intrínsecas uma a outra, mas possuem uma relação de retroalimentação – aquilo que é chamado de “verdade” pelo homem se torna, posteriormente, uma realidade naturalizada, como se fosse a partir deste discurso e dessa crença em si enquanto verdade que a realidade se moldasse para comportá-la. Não existe uma verdade primeira, uma realidade anterior, mas esta surge e se torna real após o discurso que a legitima. Ou seja, a verdade surge como consequência do seu discurso que fora anteriormente legitimado socialmente, por vezes se tornando aquilo que Foucault

chamava de “regime de verdade”, ou, em outras palavras, uma imposição dessa verdade enquanto única possibilidade de vida¹¹ (Temple, 2021).

Seguindo essa linha de pensamento, é possível dizer que o mito foi – e ainda o é –, por muito tempo, um discurso responsável por criar uma determinada verdade. Se tratando especificamente do mito em si, pode-se perceber um caráter paradoxal em sua construção e forma de agir no mundo: afinal, a mitologia se constitui como uma tentativa de explicar determinada realidade, mas ao mesmo tempo, é o próprio mito o criador desta realidade que tenta explicar. Pensar a mitologia torna mais fácil a compreensão daquilo que Nietzsche e Foucault entendem como verdade – o discurso mitológico se constituiu como uma verdade, criando sua realidade, que se mantém até os tempos atuais, pois se adaptou à contemporaneidade, não se resumindo a fábulas abstratas e lendárias, mas sim a realidades vívidas, que continuam sendo acessadas e recorridas para explicar fenômenos puramente humanos (Winograd & Mendes, 2012).

Não obstante a tal investigação foucaultiana e nietzschiana, e, inclusive, seguindo o caminho trilhado pelos filósofos, me debruço sobre o estudo dos mitos os compreendendo enquanto discursos de verdades que, em certo período de tempo, foram aceitos como fatos verídicos, e, em alguns casos mais extremos, se transformaram em dogmas que moldaram – e ainda moldam – os modos de existência de determinada população, porquanto passaram a compor regimes de verdade naturalizados pela sociedade. A falta de conhecimento sobre sua própria origem foi um dos propulsores para o pensamento especulativo humano – a singularidade do homem, em contraste aos outros animais, tornou possível o desenvolvimento do pensamento crítico, e, conseqüentemente, da angústia. A criação humana dos mitos se torna uma ferramenta contra esta angústia, se posicionando diante do vasto e inexplorado universo, criando uma identidade e permitindo sua sobrevivência e experimentação do mundo que se coloca em sua frente. É, necessariamente, um discurso de verdade que passa a criar a realidade da humanidade, aumentando potencialmente seu período de estadia nesta terra (Migliavacca, 1999).

Há no mito um modo de significação, de dar forma àquilo que cerca a humanidade e a si mesma. Ainda que possua uma estrutura permanente e própria, o

¹¹ Como um exemplo bastante didático do conceito de “regime de verdade”, basta lembrar as regras criadas pela humanidade para tentar explicar o jogo de tabuleiro disputado entre os deuses (como exposto na introdução), que passam a incorporar a visão de mundo do homem e fazê-lo crer naquilo como um fato inquestionável.

mito é propenso a mudanças. Se tratando de um sistema temporal que se relaciona tanto ao passado, quanto ao presente e ao futuro, o mito carrega em seu DNA, como característica fundamental, a possibilidade de ser apropriado pelo outro: outras culturas, outros tempos; inventando novos começos, se reinventando, mantendo-se vivo e constante, e, nem por isso, menos verdadeiro – pois seu discurso de verdade continua a exercer sua atividade criativa, alterando a realidade na qual se encontra (Winograd & Mendes, 2012).

De acordo com Pastore (2012), a importância que deve ser destinada para os mitos não se trata, necessariamente, do desfecho da narrativa fantástica retratada por ele, mas sim do sentido simbólico que tal narrativa possui. A humanidade, enquanto uma espécie animal que carrega em si mesma um enigma indecifrável, se constitui a partir dos atravessamentos do simbolismo, ao invés da racionalidade – o que justifica, por si só, a vivacidade do mito ao longo dos séculos. A mitologia traz em si a potência para ser atualizada, construída e reconstruída, graças à sua ambiguidade etimológica, carregando em cada mito uma infinidade de versões e significados – seu desenvolvimento é contínuo, recorrentemente retratando temas que perseguem a humanidade – tais como a vida e a morte (Pastore, 2012).

Por fim, mas não menos importante, até mesmo Commelin (2011) – o crítico que causou toda essa comoção para que eu sentisse a necessidade de vir defender a mitologia enquanto um conhecimento de valor para nosso estudo – se vê obrigado a admitir que, ainda que considere a mitologia como simplesmente uma mentira fruto da imaginação de povos primitivos, esta nos presenteou com tesouros repletos de ideias sedutoras, embora ele a relegue para o domínio das artes (Commelin, 2011). Portanto, este ensaio cartográfico se assemelha muito mais com o trabalho de um artista – e, justamente por isso, se faz prudente pedir um pouco da inspiração das Musas para se chegar ao resultado esperado. Afinal, como bem pontuou Freud em uma carta para Einstein, deve-se criar mitologias científicas para conseguir responder uma determinada questão apresentada perante a sociedade – ou, em outras palavras, para se decifrar um enigma (Winograd & Mendes, 2012).

Não se trata, portanto, de colocar a mitologia em um pedestal, lhe conferindo um valor dogmático e colonizador de regime de verdade, enquanto uma crença absoluta sob a qual toda a humanidade se encontra acorrentada. Mas, pelo contrário, se trata de conferir ao mito um lugar de honra para que possa se assentar neste banquete pela história humana, enquanto um simbolismo que traz, ainda hoje, potências para tornar o

pensamento capaz de se reinventar constantemente. Ao decidir por começar essa jornada pelos mitos para investigar a subjetividade da nossa espécie, faço das palavras de Camus (2016) minha força-motriz: “Os mitos não têm vida por si mesmos. Aguardam que nós os encarnemos. Mesmo que um só homem no mundo responda ao seu apelo, é o bastante para nos oferecerem a seiva intacta” (Camus, 2016). Ao responder o apelo dos mitos, espero ser capaz de receber sua seiva e usufruir dela da melhor forma possível para decifrar os enigmas que se colocam diante de mim.

Após realizar esta breve defesa ao valor mitológico em minha pesquisa, posso iniciar a genealogia da Morte. Em Nietzsche (2009), a genealogia se torna um método investigativo, que visa compreender o que está por detrás dos discursos estabelecidos como verdades – nisso, ela desconstrói valores. De acordo com Foucault (2020), a filosofia tem como seu dever explorar aquilo que pode ser mudado, e, portanto, a genealogia é um método que, ao mesmo tempo em que desconstrói, abre a possibilidade para a construção de novos conceitos – sejam eles atualizações de conceitos anteriores ou modelações de conceitos totalmente originais (Nietzsche, 2009; Foucault, 2020). Neste sentido, a seguir irei analisar a Morte em seu aspecto mitológico e como ela passou a ser valorada pelo pensamento ocidental, para então ser capaz de, a partir desta análise, traçar um novo caminho para seguirmos em nossa pesquisa.

A genealogia surge nesta pesquisa como um “método menor”, uma denúncia à criação ocidental do medo da Morte e sua interpretação temerosa a respeito deste fenômeno. Portanto, com o processo genealógico deste capítulo, pretendo revelar aquilo que se esconde por debaixo deste discurso – suas argamassas e contradições, compreendendo quais as respostas que a humanidade encontrou para escapar de seu inevitável fim, e como o estabelecimento da Morte enquanto um inimigo, a partir do discurso ocidental, foi um importante passo para se fundamentar regimes de verdade que passaram a exercer controle sobre os corpos na sociedade.

1.2 Morte e esquecimento

Antes, porém, de analisar o principal mito que rege nossa sociedade atual – aquele que transformou a Morte em algo que deve ser temido pela humanidade, não muito diferente de uma maldição divina que passaria a perseguir a espécie humana –, é necessário dedicar algum tempo para um polo que pode ser considerado um pouco menos coercitivo e temerário quanto à perspectiva humana acerca da Morte. Essa

interpretação tem origem na mitologia grega, e, portanto, é analisando esta verdade construída pelos gregos que escrevo os próximos parágrafos dessa aventura.

Assim como ocorre em outros mitos que tentam abarcar respostas sobre a origem da vida na Terra, houve um princípio para os gregos – algo que explica como e porque tudo o que se conhece hoje foi criado e se estabeleceu como entendemos atualmente. Entretanto, há algo que insiste em escapar, em se colocar de forma anterior até mesmo à criação – uma entidade que supera a lógica do próprio mito, se posicionando de forma anterior ao princípio, marcado por uma existência infinita. Na mitologia grega, essa entidade recebe o nome de *Kháos*¹² – o Abismo, vazio profundo e obscuro que precede a própria criação (Pastore, 2012).

Durante o misterioso e incompreensível período da regência do *Kháos*, todo o universo possuía um caráter de indiferenciação – não havia singularidade nem identidade, todas as coisas convergiam no reino da desarmonia. *Kháos* é representado pela humanidade como uma ave – uma cegonha que, com seu bico, recorta o vazio, separando-o, dividindo aquilo que antes era uniforme. Essa partição torna todos os seres, desde sua origem, frutos da cissiparidade – um ato de separação, de corte, como que operado por uma tesoura ou, para ser mais preciso com o mito, pelo bico da cegonha ao realizar o movimento de se abrir. Considerado o pai daqueles que negam a vida e a ordem, *Kháos* gera sua mais potente criação – a própria Noite, também conhecida pelo nome de *Nix* (Leite, 2011).

Os poetas que deram origem à criação da verdade que constituiu o mundo grego – sua mitologia em essência – retratavam essa enigmática personagem com certa reverência e cuidado, afinal, era difícil discernir, a partir da indissolúvel limitação humana e mortal, o véu que encobre *Nix* e a torna uma figura, no mínimo, tenebrosa – como um fantasma pálido, impossível de se capturar em sua totalidade, assim como seu genitor, o próprio *Kháos*. Torrano (1995) não se preocupa em ocultar isso em seu estudo e tradução sobre a Teogonia, de Hesíodo. Nesta obra, não há nem mesmo a menção do nome *Nix*, e, ao invés disso, Hesíodo se referia a esta entidade a partir da alcunha de “Noite negra” – a mais pura expressão do não-ser, geradora das forças que atuam de forma a privar a vida do homem (Torrano, 1995).

¹² Aqui, é importante ressaltar que, embora este ser da mitologia grega tenha influenciado o conceito de Caos que fora anteriormente apresentado na introdução deste ensaio cartográfico, o *Kháos* a qual me refiro neste momento se trata de uma entidade divina do panteão grego.

Segundo Commelin (2011), esta entidade – alcunhada por ele apenas como Noite – pode ser considerada a deusa das trevas, e a mais antiga das divindades. Sua importância era tamanha que o poeta Hesíodo a retratou como a mãe dos deuses, pois se tratava de uma crença popular de que a noite e as trevas se constituíam como fenômenos que já existiam antes do início de todas as outras coisas. A Noite foi, por conta própria e sem a ajuda de nenhuma outra divindade, a responsável por gerar aqueles que ficaram conhecidos como os responsáveis pelos infortúnios que acometem a humanidade:

o inelutável e inflexível Destino, a Parca negra, a Morte, o Sono, a turba dos Sonhos, Momo, a Miséria. As Hespérides, guardiãs dos pomos de ouro, as implacáveis Parcas, a terrível Nêmesis, a Fraude, a Concupiscência, a triste Velhice e a obstinada Discórdia (Commelin, 2011, pp. 3).

Dentre os temíveis filhos de *Nix*, o foco neste momento se encontra naquele que, provavelmente, mais assombra a humanidade, e que, por ora, analisarei: a entidade que representa a própria Morte, *Thánatos*. Filho da Noite, este ser é considerado impopular até mesmo entre os deuses, sendo seu nome temido de ser pronunciado pela Grécia, pois acreditava-se que tal feito poderia invocar a imagética da destruição humana. Por vezes, *Thánatos* era representado pelos gregos como um garoto negro, em oposição ao seu irmão, *Hypnos*, o Sono, que era representado por um garoto branco¹³ (Commelin, 2011).

Para compreender a entidade *Thánatos* – assim como seus simbolismos, significados e consequências que recaem sobre a humanidade – deve-se entender a lógica que se esconde por detrás de sua criação. Filho da Noite, neto de *Kháos*, a Morte mantém a função exercida por seus antepassados: a de ocultar, trazer para o reino do esquecimento, do não-ser. Há, na própria etimologia do seu nome, um forte indicativo que exemplifica esta herança passada para *Thánatos* – sua origem vem da palavra indoeuropeia *dhwen*, que significa dissipar-se, tornar-se sombra, relacionando o morrer com uma forma de ocultação, a Morte aqui adquire a característica de uma sombra. *Thánatos* desempenha sua função tanto como angústia, memória e recriação (Ribeiro, 2017).

De acordo com essa perspectiva, a Morte pode ser considerada como o espaço do silêncio. A humanidade pertence à *Thánatos* – enquanto propriedade da Morte, ela ocupa este espaço silencioso, ainda que não conscientemente. Pelo contrário, como

¹³Freud escolheu fundar seu pensamento – a psicanálise – a partir de *Hypnos*. Enquanto Freud se focou no lado embranquecido do *Kháos*, meu pensamento se torna potência a partir do lado que foi obscurecido e relegado ao medo e ao abandono – a Morte.

forma de lidar com a angústia da morte, há a estimulação do direito de se esquecer, como em um devaneio, o inevitável destino do homem, experimentando uma felicidade que se transveste de imortalidade. Enquanto seres alienados pela Morte, a vida é experimentada através da permissão de se relegar para o esquecimento o ato de morrer – como forma de mascarar o confronto contra a angústia causada pela noção de finitude –, até a Morte afetar diretamente a humanidade, a partir da morte do outro, seu semelhante (Souza, 2011).

Para os gregos antigos, a angústia causada pela Morte não estava relacionada simplesmente a um encerramento das funções vitais do corpo e da consciência humana. A interpretação que encontraram, naquela época, para compreender o ato de morrer, não se constituía somente como o fim da vida. Este, inclusive, não era nem ao menos considerado um problema, sob a perspectiva grega – encerrar a vida na Terra era apenas um processo natural. O verdadeiro temor, mais do que encarar o fim da vida, era o de se tornar esquecido – a ideia de enfrentar o fim da própria existência sustentava a angústia do povo grego. Deixar de existir é, em outras palavras, cair em *Léthê*, ou, em uma tradução simples: ser esquecido. Portanto, os poetas se empenhavam para manter heróis e deuses vivos em seus cantos e poemas. Enquanto houvesse alguém que se recordasse da existência de suas vítimas, a Morte jamais venceria (Souza, 2022).

Além do esquecimento, existe outro conceito muito difundido na mitologia grega, e que pode ser operado como uma espécie de antídoto para este. Sua importância se equivale à própria *Léthê* para os gregos – tal conceito é chamado de *Alétheia*. Este último servia como uma forma de se resistir ao primeiro – a definição de *Alétheia* pode ser compreendida como “verdade”, e aqui, o entendimento que se tinha dessa tal verdade era bem simples: tudo aquilo que não é escondido pelo véu do esquecimento se torna algo verdadeiro. Logo, o que não é esquecido se torna verdade. A verdade é aquilo que é desvelado, que é descoberto, que se mostra. Há, entretanto, sob toda verdade, a sombra ameaçadora do esquecimento, a partir do seu encobrimento. É através do ato de se esquecer que a Morte concretiza o maior temor humano: o fim da existência (Azevedo, 2012).

Essa noção era tão forte dentro do imaginário grego, que até mesmo os deuses evitavam encarar a Morte. *Thánatos* é a entidade que desafia aquilo que é estático, pois ele desfigura, transforma – assim como em uma metamorfose. Tal qual o titã *Krónos*, a Morte devora tudo com uma fome atroz, e, por isso, se assemelha ao conceito de Tempo. É a partir da Morte que se torna possível compreender o Tempo, pois é este que

retira aquele que se encontra vivo do universo luminoso, e o conduz para o mundo da noite – o próprio *Hades*¹⁴ (Souza, 2011).

A Morte, entretanto, não estava necessariamente relacionada ao esquecimento. Embora *Thánatos*, como herdeiro do *Kháos*, estabeleça seu reino dentro do esquecimento e do não-ser, o fim da vida – denominado pelos gregos como *Télos* – significava levar algo à plenitude, à potência máxima de realização, consumação final de toda ação: a meta em consonância com o destino. Por conta disso, o morrer não era, em si, uma questão problemática ou assustadora para a sociedade grega antiga – havia, pelo contrário, uma naturalização deste ato, como a expressão afirmativa do destino humano –, porém, a morte de alguém poderia também levá-lo ao esquecimento, este sim, um reino sombrio e temido pela humanidade (Ribeiro, 2017).

1.3 A evolução ocidental do temor à *Thánatos* – o nascimento da razão

Havia, até então, uma questão dialética sobre as noções de “verdade” e de “esquecimento” no imaginário grego. Tal dialética, rodeada pela Morte, não se tratava de uma simples oposição binária, mas sim conciliatória – paradoxalmente, ao mesmo tempo em que podem ser considerados dois impulsos antagônicos que se repelem, ambos (a verdade e o esquecimento) se fazem presentes um no outro. É importante questionar como esse imaginário grego influenciou o pensamento judaico-cristão, transformando a Morte em uma visão ainda mais combativa e digna de temor. É essa evolução, de um pensamento naturalizante da Morte para a causa de um medo irracional no homem, que vou analisar neste momento.

Para tanto, se faz necessário resgatar o pensamento de Nietzsche (2007), que se utiliza de uma crítica à própria mitologia para se compreender o declínio da cultura grega a partir do nascimento da razão, em detrimento da sensibilidade e da tragédia (Nietzsche, 2007). Algumas páginas atrás, defendi a ideia do mito enquanto um discurso de verdade, moldado a partir da sua relação com as sociedades vigentes, se reinventado, introduzindo novos valores, criando novos mundos e potencializando novos modos de existência. Essa ressignificação possível da mitologia é o que torna ela, ao mesmo

¹⁴ Souza (2011) narra uma história que evidencia o temor dos deuses: ao se encontrar próximo de sua morte, Hipólito, filho de Teseu e um fiel seguidor da deusa Ártemis, clama pela deusa, implorando pela sua presença e auxílio naquele momento. A deusa da caça, entretanto, abandona seu servo, pois a visão da Morte era demasiadamente aterradora, até mesmo para ela (Souza, 2011).

tempo, um tesouro da humanidade – capaz de agir enquanto libertação – assim como uma maldição – aprisionando-a a regimes de verdade específicos.

Nietzsche conhecia bem esse lado capcioso da mitologia. Para ser mais exato, ele foi provavelmente um dos primeiros filósofos a se voltar para o estudo de como este discurso foi capturado e distorcido por um pensamento que passou a poluir e intoxicar o ocidente – a serviço da colonização. Ao se voltar para as tragédias gregas, Nietzsche (2007) percebeu que estes espetáculos realizados pelos artistas da Grécia eram construídos em conjunto com o público. Em outras palavras, o mito era formado em uma espécie de trabalho comunitário, em sociedade – artista e público faziam parte do mesmo fenômeno: ambos se juntavam em uma empreitada para criar uma nova realidade. A mitologia operava enquanto potência para a liberdade humana – era a afirmação da vida por meio da arte (Nietzsche, 2007).

Como exposto por Winograd e Mendes (2012), o mito adquire o aspecto de uma mensagem em construção constante, afinal, não há na mitologia uma essência única, mas sim, uma capacidade criativa de ressignificação e readaptação de valores e narrativas, que eram estabelecidas em conjunto com a sociedade, ao menos nesta época do teatro trágico a qual Nietzsche se refere. Pensando por esse aspecto, é possível afirmar que, até esse momento específico na sociedade grega, o mito carregava em seu genoma um aspecto mais irracional, que se importava menos em distribuir explicações coerentes sobre o mundo e mais em exercer sua potência criativa (Winograd & Mendes, 2012).

Tal aspecto irracional do mito, entretanto, era o que o tornava uma ferramenta para a liberdade humana. Nietzsche (2007) vai estabelecer duas representações divinas para exemplificar a tragédia – os deuses Apolo e Dionísio, interpretados pelo filósofo como impulsos. Ambos os deuses se relacionam através de uma espécie de oposição, ainda que esta oposição, para Nietzsche, não se trate, necessariamente, em uma problemática da ordem do binarismo. Não há, na relação entre esses dois impulsos divinos, uma tentativa de aniquilamento da outra parte. Pelo contrário, assim como no caso da dialética entre “verdade” e “esquecimento”, há aqui uma conciliação. E é nessa conciliação paradoxal entre estas forças que se estabelece a tragédia – enquanto uma constante luta, ou *ágon*: um jogo entre tais impulsos (Nietzsche, 2007).

Da mesma forma que tais impulsos coexistem em uma relação entre si, eles são dependentes desta relação pré-estabelecida. Isso significa que ambos só podem ser exercidos através dessa dialética – é a oposição entre eles que os mantém vivos. A esses

impulsos, Nietzsche (2007) dá o nome de apolíneo e dionisíaco. Estes conceitos se relacionam de maneira intrínseca para com a verdade, uma vez que Apolo é o deus da razão e da beleza – seu impulso (apolíneo) é aquele que exerce controle sob o Caos, que decide quando cobrir e quando descobrir a Verdade –; Dionísio, por outro lado, é o deus da música e do vinho – representa o impulso dionisíaco, da vontade de poder em essência, do devir, da comunidade, que rompe o mito da individualidade, aquele que arranca o véu que Apolo usa para encobrir a Verdade e lança a humanidade no mundo do desejo e do Caos (Nietzsche, 2007).¹⁵

Ainda que Nietzsche defenda tal oposição de impulsos como uma espécie de retroalimentação conciliatória, alguns pensadores da Grécia Antiga reduziram este fenômeno a uma questão binária de disputa. O público perde cada vez mais a importância na criação conjunta dos mitos, o que torna o impulso dionisíaco menor que o apolíneo, e os mitos – que antes eram controlados justamente pela oposição entre as duas forças – passam a se focar em uma espécie de narrativa heróica, transformando seus personagens em seres cada vez mais complexos, individualizados e existenciais. Eis o nascimento do homem teórico: os mitos se tornam dependentes de fundamentos históricos que expliquem sua existência de uma forma racional, limitando o poder criativo da mitologia e a reduzindo a um dogma religioso. O público se torna um mero expectador, que só consegue apreciar o teatro na medida em que o compreende racionalmente. Com a expulsão de Dionísio dos teatros, há também a morte de Apolo – pois um impulso não pode existir sem sua contraparte –, dando lugar ao socratismo estético, com seu infame postulado de que para algo ser considerado belo deve antes ser compreendido. Ou, em outras palavras: só é verdadeiro aquilo que pode ser capturado pela razão. Cria-se assim a valoração desta razão, desbocando no fanatismo conhecido como racionalismo – estipulando uma forma de pensamento colonizador que passa a ser interpretado como o mais correto e verdadeiro (Nietzsche, 2007).

A nova forma de se lidar com o teatro trágico, inventada por Sócrates, contradiz com o pensamento enquanto movimento e criação, ou enquanto pura estética da existência. Os mitos ganham valor de verdades dogmáticas, impedindo sua proliferação na qualidade de criações, mas se impondo enquanto uma colonização do pensamento

¹⁵ É importante ressaltar novamente, entretanto, que estes impulsos não devem ser pensados por uma lógica binária de oposição. O mito só pode ser definido pelo que é, tanto em seus aspectos positivos quanto negativos, através do paradoxo entre estes dois impulsos (Nietzsche, 2007). Portanto, este ensaio cartográfico não pretende – com a apresentação destes conceitos – impor nenhuma espécie de moralidade ou juízo de valor perante os impulsos estudados por Nietzsche.

alheio – valorando-o e hierarquizando-o, assim como definindo o que é verdadeiro e correto. Este movimento segue na contramão da herança de Heráclito – enquanto o filósofo de Éfeso acreditava que a natureza, sendo ela a própria materialidade do mundo sensível, se encontrava em constante mudança e movimento (o que chamarei de um pensamento imanente¹⁶); o pensamento socrático, que posteriormente ganhou uma maior estruturação graças ao idealismo platônico, opera uma cisão entre o mundo material (ou sensível, estético) e o mundo das ideias: esse sim verdadeiro, transcendental, capaz de levar o homem ao conhecimento de fato; um conhecimento, importante ressaltar, único e universal (irei me referir a este tipo de pensamento a partir do termo metafísica¹⁷) (Fuganti, 2016).

O pensamento metafísico, fruto de Sócrates e Platão, rejeita a estética da existência – o modelo trágico – para explicar a vida. Com a inauguração da valorização de dogmas e princípios universais, a mitologia se vê obrigada a se enquadrar nos pressupostos religiosos que a fundamentam enquanto um regime de verdade, perdendo seu aspecto criativo e social, e adquirindo um caráter colonizador. Entretanto, a lógica imposta por Sócrates vai além dos teatros e da mitologia por si só – seu idealismo passa a pautar a existência do povo grego, assim como passa a ser performado, sob diferentes roupagens, ao longo da história ocidental. O conhecimento estético e materialista se vê obscurecido pela ideia de uma realidade outra: ideal, que prioriza a essência em oposição à aparência. A razão – que, na visão Nietzscheana, se trata somente de mais um dos vários instintos humanos – se eleva até o status de virtude, sendo a aposta socrática para se chegar a uma pretensa felicidade. Felicidade esta que só pode ser encontrada em outro mundo – que não o material – inalcançável pelo homem, senão pela razão (Nietzsche, 2007).

Se, em um primeiro momento, o movimento iniciado por Sócrates e fundamentado por Platão aparenta ser uma espécie de confronto contra a mitologia e

¹⁶ Entendo imanência enquanto o fazer filosófico em si, para além de toda transcendência – rejeitando dogmas, hierarquizações, valores universais, imagens eternas e altares de ideias que não devem ser questionadas. Neste ensaio cartográfico, faço uma aposta na perspectiva imanente, que se concentra naquilo que se encontra no mundo sensível, a partir da experimentação, dos afetos, dos encontros – uma perspectiva que busca a singularidade e a diferença, ao invés de um postulado que submeta toda a humanidade a um mesmo princípio (Deleuze & Guattari, 2017).

¹⁷ Por “metafísica”, compreende-se uma concepção dicotômica da realidade – concebida para além do campo físico, se constituindo enquanto um mundo ideal, sagrado e divino. É nesta realidade divinizada e idealista que se encontra a Verdade, um valor universal, acessível através da grandeza da alma do indivíduo, e que, portanto, determina o que é falso e o que é verdadeiro, assim hierarquiza os conhecimentos e cria valores como “melhor” e “pior” (Alves, 2019).

uma proposta de um novo modo de se criar a realidade – a partir da razão –, um olhar mais atento demonstra como foi justamente esta tentativa desastrosa, operada pelos filósofos, que retiraram da mitologia o aspecto de “possibilidade de criação” e a transformaram em um conhecimento dogmatizado, uma vez que o mito – agora marcado pela racionalidade – adquiriu tons de esclarecimento e passou a explicar a natureza – que antes era inventada de forma conjunta – como uma mera objetividade. Dessa forma, a razão reduziu a realidade e sua potência criativa para algo apreensível e inquestionável – ou, em outras palavras, a racionalidade em si tornou-se ela própria uma mitologia, em seu aspecto mais dogmático possível (Adorno & Horkheimer, 1985).

Pensando por essa lógica do nascimento da razão enquanto uma exclusão de Dionísio para fora das *pólis* gregas, e o encerramento do pensamento trágico – que priorizava o conhecimento estético, da fluidez e do movimento constante, sensível – dando lugar a um pensamento racional – um conhecimento sistematizado, que deve ser compreendido através do racionalismo, que busca a essência e se torna estático –, torna um pouco menos complicada a tarefa de compreender como essa evolução seguiu em relação ao pensamento judaico-cristão. Este processo é considerado por Onfray (2008) como uma espécie de disputa pelo controle da narrativa, onde sempre haverá vencedores e perdedores. A história é contada por aqueles que conquistaram a vitória nessa disputa, e, portanto, torna-se convencional estudar os eventos históricos da ciência a partir de suas narrativas e perspectivas. É o que ocorre, especialmente, com a filosofia. Porque determinados filósofos, em oposição a seus detratores, foram considerados mais relevantes e seus pensamentos foram levados adiante enquanto que sua contraposição foi obscurecida pela história? Tanto o platonismo quanto o cristianismo podem ser considerados como polos vencedores desta guerra (Onfray, 2008).

Mais do que isso, em muitos aspectos, o platonismo e o cristianismo passam a se confundir. A interpretação do pensamento cristão como uma evolução da filosofia de Platão não é de toda equivocada. Nietzsche (2005) conseguiu compreender a complexa relação entre estas perspectivas – ainda que, em alguns pontos, ambos os pensamentos se contradizem, naquilo que realmente importa, ou seja, em suas consequências para a cultura ocidental, tanto o cristianismo quanto o platonismo se encontram em harmonia. Considerado como um “platonismo radicalizado”, Nietzsche assevera que o cristianismo não é nada mais do que a filosofia de Platão que se tornou acessível para o povo – perdendo de si aquele aspecto orgulhoso da Academia, destinada somente para os melhores entre os melhores (Nietzsche, 2005).

Brustolin e Pasa (2013) fornecem alguns recortes sobre possíveis interpretações da Morte, de acordo com a cultura cristã. Assim como, na mitologia grega, a vida se origina a partir do *Kháos*, em uma perspectiva judaico-cristã é *Yahweh (YHWH)* o deus único e criador de toda a vida no universo. Diferentemente do panteão grego, entretanto, há somente um deus absoluto, que reina acima de tudo e todos. É este deus que cria o homem, à sua imagem e semelhança, e, em sua presença, o concede a vida eterna. Entretanto, a partir da desobediência do homem, em busca de uma liberdade para além de seu deus¹⁸, há uma separação entre este e seu criador – seu ato rebelde faz com que o homem se afaste de *Yahweh*, e, em seu lugar, passe a viver sob o domínio da Morte (Brustolin & Pasa, 2013).

Uma primeira relação possível de ser traçada entre o homem criado por *Yahweh* e a filosofia platônica, é a de que, enquanto uma criatura concebida segundo deus, percebe-se aqui um total desprezo pelo seu corpo, sendo este reduzido apenas como uma prisão de sua alma – sua verdadeira essência. Prova disso é a de que, somente após comer do fruto do bem e do mal, o homem passa a se perceber enquanto detentor de um corpo (em um primeiro momento, causando-lhe vergonha). Logo, a mensagem implícita aqui é a de que a noção do corpo vem devido ao pecado, que confunde a matéria com a essência. O homem ideal – que vive segundo seu deus – é aquele que valoriza a alma. O pecado original da humanidade fez com que esta tomasse consciência de seu corpo. Mais do que isso, a fábula sobre a “queda” da humanidade, torna implícita a imagem de que o homem, buscando a liberdade, foi expulso do mundo das ideias e se tornou prisioneiro do mundo material, sensível (Santos, 2010).

A Morte surge neste mundo material, longe de *Yahweh*. Mais do que isso, a Morte é a própria maldição operada por deus contra a humanidade que foi abandonada por ele. Assim como os gregos possuíam o *Hades*, lar daqueles que são encontrados pela Morte, há, na concepção judaico-cristã, o *Sheol* – morada dos mortos, que se encontra na parte mais profunda da terra, em uma espécie de fossa. Este local é caracterizado pela ausência absoluta de *Yahweh*, um lugar silencioso e ausente de

¹⁸ Ainda que tal desobediência humana não possa ser creditada somente à vontade de “ser livre”, é justamente o argumento da autonomia e de se tornarem “como deus” que convence os primeiros humanos a experimentarem do fruto do bem e do mal. Há, claro, uma figura importante nessa fábula: a serpente, com sua capacidade de oratória e convencimento. Figura esta que se relaciona à própria imagética do Diabo, também associada ao deus Dionísio – devido aos cultos místicos e orgíacos que eram realizados em seu nome, assim como seu intrigante costume de enlouquecer suas adoradoras, em uma espécie de possessão que foi posteriormente associada a demônios, pelo cristianismo (Lima, 2011).

qualquer tipo de luz. Há, nesta época, uma perspectiva exclusivamente desoladora quanto à Morte – punição divina contra aqueles que são frutos do abandono de deus (Brustolin & Pasa, 2013).

É apenas com o surgimento do filho de *Yahweh*, Jesus Cristo, que a Morte passa a ser encarada como um inimigo que pode vir a ser derrotado. A herança humana, amaldiçoada e castigada com a finitude, finalmente é presenteada com um redentor – alguém disposto a pagar pelos pecados da humanidade, em um ato de sacrifício e esperança, enfrentando o amargo abraço da Morte na cruz, e a superando posteriormente, através da ressurreição. A ontologia judaico-cristã compreende o homem como uma junção entre *sarx*, *soma* e *pneuma* – sendo *sarx* a carne, refém dos pecados, devido ao seu afastamento para com seu deus; *soma* designa o corpo, que se encontra tanto preso à carne quanto potencialmente liberto pelo espírito (*pneuma*), que representa a união de deus para com o homem novamente. A mitologia judaico-cristã encara o corpo e sua materialidade enquanto uma possibilidade tanto de perdição (ao se permitir ser seduzido pelo mundo sensível, material) quanto de salvação (caso consiga se reconectar com seu criador). E é este segundo caso que interessa a Jesus – são aqueles que valorizam o *pneuma* que herdarão o reino dos céus – conceito este que não se difere muito do mundo das ideias, onde opera a essência e a eternidade. Para aqueles que decaírem aos desejos da carne, entretanto, o destino continua sendo a Morte enquanto encerramento total da vida (Brustolin & Pasa, 2013).

A figura de Jesus Cristo inaugurou uma nova forma de se pensar a Morte na cultura ocidental – se *Thánatos*, ainda que temido e evitado pelo povo grego, era comumente encarado como um deus que apenas seguia a sua natureza (não se tratando de uma questão moral, mas natural), com a proliferação do cristianismo, a Morte se tornou um inimigo do filho de *Yahweh*. Mais do que uma oposição entre Jesus e *Thánatos*, a mensagem do sacrifício na cruz também alimentou uma esperança de que se é possível derrotar a Morte, exercendo domínio sobre ela – assim como Jesus, após sua ressurreição. Tal esperança, de acordo com Badiou (2009), foi fundamentada por meio do apóstolo Paulo, que inaugura um novo discurso de verdade, distinto daquele operado por Platão e sua metafísica, colocando em jogo uma nova perspectiva: a de uma esperança universal (Badiou, 2009).

Para o apóstolo, a essência do Evangelho e sua boa-nova se concentram em uma única possibilidade – que, mais do que um fato, é marcada pela graça divina –, a de que é possível derrotar a Morte. Esta mensagem, entretanto, elaborada a partir do sacrifício

de Jesus Cristo e da sua posterior ressurreição, não se trata de algo da ordem do verificável ou do factual, que possa vir a ser falseada e esteja preocupada com uma verdade objetiva – seu valor é intrinsecamente subjetivo: permitir uma disposição cristã para se enfrentar a Morte. É neste valor simbólico que reside a sua verdade, a partir de uma esperança que passa a influenciar o pensamento ocidental, em uma espécie de evolução do platonismo (Badiou, 2009). *Thánatos* se tornou uma figura ainda mais desprezível e aterradora, e, para além da salvação prometida pelo cristianismo, novas formas de se controlar, superar e enganar a Morte começaram a ser elaboradas pela humanidade¹⁹. A seguir, analisarei três respostas encontradas pelo homem para tentar acorrentar *Thánatos*: o suicídio, a ciência, e o homicídio.

1.4 O suicídio enquanto uma capciosa aceitação de *Thánatos*

Pensar o suicídio como uma das possíveis respostas da humanidade para se lidar com a angústia causada pela Morte não significa, em última instância, realizar uma genealogia do ato suicida em si. Além de ocupar muitas das já numerosas páginas desta pesquisa, realizar tal investigação seria complexificar demasiadamente algo que não é o foco da pesquisa em questão. A lente que usarei para examinar o suicídio se dá unicamente através da hipótese de que este ato se configura como uma das respostas encontrada pela humanidade para se domar *Thánatos*. Nessa perspectiva, analisarei o suicídio a partir de três recortes principais: o socrático, o cristão, e o absurdo.

O primeiro recorte, aquele operado através do suicídio de Sócrates – considerado por muitos como um ato corajoso –, pode ser apontado como um dos pilares que influenciou, posteriormente, o suicídio cristão. Na Grécia Antiga, a sabedoria helênica – fortemente inspirada pela filosofia socrática – buscava por uma pretensa felicidade. Com a noção de vida enquanto sofrimento, e o nascimento do homem interpretado como uma maldição, os gregos buscavam amenizar a dor da existência através do teatro e da arte. Com o racionalismo de Sócrates, entretanto, transformando a razão em virtude e separando a matéria da essência, foi difundida a ideia de que o real, e,

¹⁹ Ao se pensar em formas de ludibriar a Morte, a humanidade segue a herança deixada pelo mito de Sísifo. Conhecido por ser extremamente ardiloso e astuto, Sísifo conseguiu enganar *Thánatos* ao elogiar sua beleza, oferecendo um colar para o deus da Morte. Provavelmente surpreso pela abordagem do humano – que não aparentava temê-lo como o resto dos mortais –, *Thánatos* aceitou sua oferenda de bom grado, o que se provou um descuido do deus, pois o colar, na realidade, se tratava de uma coleira, enganando a Morte e a aprisionando. Durante o tempo em que *Thánatos* se tornou prisioneiro de Sísifo, nenhum mortal foi subjugado pela impiedosa Morte (Pinheiro, 2016).

consequentemente, o conhecimento (que aqui é entendido como a única forma de alcançar a felicidade plena), só poderia ser acessado após a Morte (Nietzsche, 2007).

Acusado por “corromper” a juventude, Sócrates é alvo do julgamento ateniense, no qual é considerado culpado, e, portanto, deve enfrentar a Morte. E é justamente como Sócrates responde a essa punição que o imortalizou na história da humanidade – ao mesmo tempo em que influenciou a visão helênica e cristã, com o passar dos séculos. Ao invés de se rebelar contra a decisão do julgamento, o filósofo brinda *Thánatos* como se este fosse seu velho amigo, e opta pelo suicídio. Ainda que, em um primeiro momento, esta possa parecer como a única opção para Sócrates, havia, como seus discípulos e amigos insistentemente o lembravam desesperadamente, outras formas de escapar deste terrível destino – através da fuga e do exílio. Sócrates, entretanto, optou pelo suicídio voluntariamente, reforçando que a Morte é o grande objetivo da existência, pois a alma finalmente se desprenderá do corpo e terá acesso ao verdadeiro conhecimento (Stone, 2005).

Durante a última conversa entre Sócrates e seus discípulos, o filósofo lançou o seu último enigma: “Críton, devemos um galo a Asclépio. Pague a minha dívida, não se esqueça”. A estranheza causada pelas últimas palavras de Sócrates – um pedido para que seu discípulo faça um sacrifício ao deus da cura – foi alvo de muita investigação posterior. A interpretação mais óbvia, e que demonstra bem o aspecto metafísico de Sócrates que venho evidenciando, é a de que, para o filósofo, a vida é uma doença, que tem na Morte o seu antídoto. Logo, se opera a cura da vida (algo negativo, pois nos torna prisioneiros do corpo em um mundo material) através da Morte (vista de forma positiva, pois liberta a alma para o mundo real, da essência). Foucault (2011) encontra outra possível resposta para este enigma: a preocupação final de Sócrates, ao invés de ser a cura da doença da vida, era a de que seus amigos e discípulos conseguissem cuidar de si mesmos (operando aqui também um pedido para que os deuses auxiliem nesse cuidado), buscando a Verdade e não se deixando serem levados pelas opiniões enganosas, pois era preferível encarar a Morte conhecendo a Verdade do que experimentar toda uma vida sendo influenciado pelas opiniões falsas (Foucault, 2011).

Independentemente das intenções nebulosas de Sócrates ao proferir suas últimas palavras, o resultado final não difere tanto: sua escolha pelo suicídio e a simbologia que foi relegada ao seu enigma final serviram como fundamento para outras formas de se interpretar a vida. Desde a filosofia helênica até o cristianismo, a esperança socrática de que existe outro mundo para além de *Thánatos* – um mundo mais digno do que este no

qual nos encontramos – se tornou um afeto que se espalhou pela humanidade. Esta esperança, no cristianismo, deu lugar ao sacrifício em nome da vontade do Pai (o deus soberano *Yahweh*). Quando Jesus se encontra no jardim de *Getsêmani*, perto do momento da sua morte, há uma breve hesitação, uma súplica para que seu pai lhe poupe deste terrível destino, evidenciando seu medo em enfrentar *Thánatos*, mas, ainda assim, colocando seu desejo aquém da vontade soberana de seu pai (Vitório, 2020).

É interessante perceber que Sócrates teve mais fé em seu mundo das ideias do que Jesus no plano divino de seu pai, ao menos naquele momento – o que confirma a condição demasiadamente humana do messias do cristianismo. A contradição aqui se encontra no fato de que a fé de Sócrates se limitava somente à sua arrogância de crer na sua sabedoria – crença essa instigada pelo oráculo de Delfos ao nomeá-lo o homem mais sábio –, enquanto Jesus, apesar de filho, era ele próprio *Yahweh*, o que o tornava ciente do que estava por vir. Jesus enganou *Thánatos*, porquanto já sabia de que havia o paraíso lhe aguardando do outro lado.

Essa certeza na capacidade de enganar *Thánatos*, baseada puramente na fé, foi o suficiente para contaminar o pensamento do cristianismo até a chegada da Idade Média. Tomando como exemplo tanto a coragem socrática quanto àquela demonstrada por Jesus no calvário, os primeiros cristãos passaram a encarar a Morte como algo que deveria ser enfrentado de forma corajosa e sem hesitação. Tendo em vista a recompensa final (o paraíso), o povo cristão trocava de bom grado a dura vida terrena por uma morte heróica, deslumbrante e, muitas vezes, performática. Durante o domínio do governo romano, os cristãos eram aqueles que se dedicavam a transformar seu encontro com *Thánatos* em um verdadeiro show sangrento – para o constrangimento da população, eles enfrentavam os perigos do Coliseu com honra, ao invés do medo, subvertendo a essência do espetáculo romano, e enfurecendo Roma. O que deveria ser uma punição temível, transformava seus prisioneiros em mártires de sua fé (Valério & Silva, 2013).

O comportamento cristão diante da Morte – ainda que espantasse o povo romano – possui bases muito bem fundamentadas. O cristianismo surge justamente em uma sociedade em que há o menosprezo pela vida, devido ao pessimismo filosófico, filho do platonismo, que tornava a Morte como um acontecimento indiferente, porquanto o corpo e os valores da vida devem ser desprezados – pois só existe uma Verdade única. Por conta deste pensamento, além da vida se tornar um valor fragilizado, o suicídio era até mesmo idealizado e incentivado em alguns contextos específicos – como aquele vivenciado por Sócrates. Entretanto, com a disseminação do cristianismo, houve uma

mudança na moral vigente – a vida passou a ser compreendida como um dom de *Yahweh*, e este, como o único criador de todas as coisas, se torna o senhor da vida e da Morte. Sendo assim, ainda que o homem pudesse fazer uso de sua vida, ela não pertencia a si para decidir quando e como encerrá-la (Góes, 1998).

Diante do impertinente dilema que se colocava defronte ao cristianismo – do suicídio enquanto algo socialmente aceito, como forma de se evitar o pecado e acelerar o encontro para com seu deus –, havia uma lógica quase que irrefutável. Ao se autorizar o suicídio, este seria o próximo passo de todo aquele que se batizasse e cresse na salvação de Jesus. Para evitar a morte precoce dos cristãos, entretanto, Santo Agostinho se baseou no mandamento divino “Não matarás!”, compreendendo que matar a si mesmo poderia se configurar como um homicídio, e, portanto, um pecado contra seu deus (Valério & Silva, 2013).

Dante Alighieri, em sua mais famosa obra literária, constituiu a geografia do inferno, composta por nove círculos infernais, cada um especialmente criado para um tipo específico de pecador. Se antes a ideia de pecado estava atrelada ao corpo e à carne como algo que aliena o homem de seu deus – encontrando na Morte seu suspiro final –, após a criação do inferno como um calabouço de tortura e tormento, o pecado se tornou o passaporte que levaria o homem direto para esta eternidade de sofrimento. O sétimo círculo do inferno de Dante é composto por aqueles que cometem atos de violência – entendidos aqui como o homicídio, o suicídio, e a violência contra o próprio deus. No local reservado aos suicidas, aqueles que antes eram humanos se tornam árvores, perdendo seus movimentos e autonomia, destinados a serem atormentados pelas garras das harpias, que tentam constituir seus ninhos sob os galhos secos dos pecadores (Andrade & Costa, 2011).

Entretanto, a Idade Média chega ao seu fim. A Igreja Católica, assim como o cristianismo, perde parte de sua força com a chegada do Iluminismo, e a espécie humana aos poucos se livra do medo do pecado. Ainda assim, o suicídio continua a ser tratado como tabu e, muitas das vezes, a partir de um viés moralista. Camus (2019) é o filósofo que talvez melhor reconheça esse problema – ou, ao menos, que tenta responder a questão do suicídio com menos juízo de valor e com mais honestidade. Sua emblemática frase que abre sua investigação, de que há somente um problema filosófico realmente sério – o suicídio – já demonstra bem o tom que o filósofo adota em seu ensaio. O problema se trata menos de considerar as consequências morais de um ato suicida, e sim de julgar se a vida merece ou não ser vivida. E este pensamento só faz

sentido, nos tempos atuais, se estiver desprendido de qualquer reducionismo religioso ou, pior ainda, de qualquer discurso punitivista (Camus, 2019).

Em um mundo onde o cristianismo e a metafísica dão lugar ao absurdo – a total e completa falta de sentido, o Caos como essência da existência, a aleatoriedade enquanto regra –, é necessário encontrar, por si só, razões para se viver. O homem, não mais temendo a punição do inferno, mas também sabendo que não existe um mundo ideal ou um paraíso após seu encontro com *Thánatos*, se encontra refém de somente um motivo para se entregar à Morte, ainda que este motivo, assim como os anteriores, possua sua fundamentação na esperança: é na crença de que o não-ser, o esquecimento, o véu, o reino de *Thánatos*, é melhor do que o mundo material. Somente essa esperança – que se disfarça de desespero – pode levar alguém a optar pelo suicídio: a tomada de decisão de encontrar a Morte antes que ela te encontre pode trazer uma sensação de controle e conforto na crença de que retornar ao estágio anterior à existência é, de alguma maneira, mais saboroso do que estar preso a um corpo acorrentado neste mundo absurdo. De alguma forma, não existir parece mais prazeroso – ou menos dolorido – do que o sofrimento causado pela condição de estar vivo.

Para o pensamento de Camus, a entrega consciente à Morte se trata justamente de uma fuga do confronto contra o mundo. O suicídio é interpretado como uma negação de si mesmo, a incapacidade para tolerar o absurdo, pois é justamente a falta de sentido na existência que deve estimular o viver, e não o contrário. O suicídio, ou, em termos desta pesquisa, apressar o encontro inevitável com *Thánatos*, não soluciona este problema, apenas retira do homem a sua responsabilidade para com seu próprio destino (Pimenta, 2012). A crença de que o reino do esquecimento é, de alguma forma, mais suportável do que a vida, significa, assim como os outros tipos de suicídio aqui analisados, se entregar tolamente ao afeto da esperança, impedindo-o de explorar as potencialidades da vida e do corpo.

1.5 A tentativa de reduzir *Thánatos* a um discurso de verdade

Nos parágrafos anteriores, tentei demonstrar brevemente como a esperança se constituiu enquanto um afeto importante na tentativa de se dominar *Thánatos* – ou, em última análise, ao menos de tentar enganá-lo e superá-lo. No entanto, a empreitada humana contra a Morte não se limitou somente aos suicidas – sejam estes filósofos, religiosos ou aqueles tomados pela sobriedade do absurdo da vida –, pelo contrário, a ciência, fruto do racionalismo criado por Sócrates, também se arriscou a encontrar

soluções para o impertinente enigma da vida: o seu inevitável fim. Diferentemente do primeiro grupo, entretanto, a busca de uma resposta através da razão se deu por uma tentativa de apreender o fenômeno da Morte, compreendendo cada aspecto de si e o reduzindo a uma questão objetiva, para então conseguir superá-lo.

A razão configurada como uma virtude – o único meio de se encontrar a verdade –, ao voltar seus olhos para *Thánatos*, ao invés de torná-lo seu inimigo autodeclarado, transformou a Morte em seu mais novo objeto de estudo, esquartejando-a para que fosse possível analisar cada uma das suas frações. Compreendendo o morrer a partir de uma lógica cartesiana, ou seja, enquanto a oposição da vida, o processo da Morte é analisado com base no pressuposto de que este se constitui como a última etapa pela qual um ser vivo deve passar, e que, após essa passagem, sua existência se encerra. Para que fosse possível estudar e assimilar melhor a Morte, uma nova área da ciência foi criada, denominada Tanatologia – em homenagem ao deus grego, sendo seu significado literalmente “o estudo de *Thánatos*” (Bezerra & Neves, 2017).

Esse conhecimento operado pela razão, compartimentando a Morte para que assim fosse possível objetivá-la, se estabeleceu através da filosofia mecanicista estipulada por Descartes – o morrer é tradicionalmente compreendido como o momento exato em que o coração cessa as funções do seu sistema cardiovascular. Com o tempo, esta visão se tornou ultrapassada e deu lugar à interpretação da Morte enquanto uma sequência que ocorre de forma progressiva – ao invés de um evento fechado em si mesmo – e possui um alto grau de complexidade, envolvendo diversos processos vitais e cerebrais. *Thánatos* se tornou refém da lógica científica, dando lugar ao medo da pós-morte, instigado pela Igreja Católica. O morto se tornou propriedade não mais da família, mas da Igreja, e cada vez menos os vivos dividiam o mesmo espaço com os defuntos – ainda que de familiares e amigos. Se, na Idade Média, toda criança estava acostumada com a presença da Morte – de uma forma ou de outra –, com o tempo *Thánatos* foi expulso das cidades, tornando o homem alienado em relação ao aspecto mais definitivo da vida (Bezerra & Neves, 2017).

A alienação da espécie humana em relação à *Thánatos* está intimamente ligada ao pensamento metafísico. Tanto pela via religiosa quanto pela via racionalista – que, por um tempo, deram as mãos na construção da tradição metafísica –, a Morte se encontra presa a um conceito que a engloba em sua totalidade – ora como algo a ser superado, ora como um fenômeno natural inescapável –, alimentando a criação de uma ideia tradicional sobre *Thánatos*, um tanto quanto restrita, limitando a possibilidade de

interpretá-lo e questioná-lo de outras formas. A Morte se confunde com um fim existencial, ainda que não haja um questionamento, propriamente dito, sobre o que significa este fim. A Igreja, se tornando autoridade sobre a Morte e seus ritos fúnebres, inventa uma cisão entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, alienando ainda mais a humanidade (Ribeiro, 2017).

Após se livrar das garras da Igreja, contudo, *Thánatos* continuou refém da metafísica. Dessa vez, seu raptor decidiu se dedicar menos à fé e mais à razão pura, e a Morte foi entregue para a medicina – ciência dedicada ao estudo das doenças que acometem a humanidade, ao invés de determinar o que de fato é o conceito de saúde (caso ao menos seja possível realizar tal determinação). *Thánatos* recebe uma nova roupagem: ao perder seu aspecto intrínseco de processo natural da vida, se transforma em uma patologia – a Morte passa a ser interpretada como um evento desolador, relegada à frieza dos hospitais. Impedidos de passarem seus últimos momentos de vida com os familiares e aqueles que amam, os indivíduos deveriam enfrentar a Morte juntamente com profissionais treinados para erradicar *Thánatos*, ou, em outras palavras, dar um fim ao fim do outro – por mais paradoxal que isso possa soar. A Morte se tornou um estranho, nomeado através de uma linguagem tecnicista – preocupada em determinar suas causas a partir de doença X ou Y, reduzindo aqueles próximos do processo de morrer em meros pacientes submissos e passivos ao seu autoritário discurso científicista. Em suma, a ciência médica retirou de *Thánatos* sua naturalidade e o metamorfoseou em uma doença, na tentativa de exercer controle sobre este fenômeno (Figueiredo, 2020).

Esse silenciamento de *Thánatos*, o afastando da humanidade, trouxe algumas consequências para a imagética do homem sobre a Morte. De acordo com Heidegger, enquanto seres viventes, só existe uma possibilidade para se experimentar a Morte: através do seu semelhante. Em cada vivência nova relacionada ao morrer, abre-se uma nova interpretação, novos modos de ser afetado pelo acontecimento, novas compreensões da Morte – o que só é possível devido justamente ao olhar do outro em relação a tal acontecimento mortífero. Ainda que o homem viva a Morte diariamente – muito disso devido aos noticiários trágicos pelos quais ele é bombardeado –, sua ignorância acerca deste fenômeno aumentou de forma significativa. Ao se estimular um afastamento humano de tudo aquilo que o faz questionar – e, conseqüentemente, se angustiar –, houve também um afastamento de *Thánatos*, que se tornou vítima da

banalização e do confinamento aos cemitérios – um local simbólico, que reaproxima o homem de sua finitude e seu inevitável destino (Ribeiro, 2017).

Se, antigamente, a Morte passeava por entre a humanidade, e, inclusive, era motivo de comemorações festivas, a tentativa de domá-la através da ciência transformou-a em um tabu. As festas, que antes eram realizadas em comunidade e abertas para a população, se tornaram de cunho particular das famílias e conhecidos do morto, em locais neutros e higiênicos, controlados por funerárias, de forma rápida e controlada. Os cemitérios cada vez mais se afastaram dos centros da cidade, se tornando locais isolados e distantes do olhar da comunidade, de forma a aliená-la de seu temido destino. O que antes era motivo de celebração, converteu-se em algo mórbido e demasiadamente triste, digno de luto – um luto, entretanto, controlado socialmente e capitalizado pelas funerárias (Combinato & Queiroz, 2006).

A televisão (e outras mídias digitais, com o advento de tecnologias como a internet) também desempenhou um papel fundamental para a alienação humana em relação à *Thánatos*. A Morte, conhecida somente por detrás de uma tela, adquire uma forte característica de impessoalidade, e seu afastamento se mostra ainda mais latente – além de dessensibilizar o homem em relação à Morte do outro, também a torna banal, corriqueira, sem importância. Esse tipo de percepção em relação à *Thánatos* também traz, conseqüentemente, a banalização da violência em relação à Morte. Guerras e assassinatos tornam-se cotidianos, e cada vez menos são capazes de abalar – ou, em termos heideggerianos, angustiar – a existência do homem (Kovács, 2008).

Dessa forma, a Morte, operada pelo saber racional e científico, passou a ser controlada pela humanidade. Entretanto, essa tentativa humana de responder à angústia causada por *Thánatos*, assim como a resposta através do suicídio, se trata de uma conclusão mal-formulada com conseqüências atroz. Transforma-se este fenômeno em algo objetivo, tecnicista e científico, reduzindo sua complexidade a algo da ordem biológica – obedecendo a um discurso de verdade que impugna doenças sob os corpos – , ao mesmo tempo em que o torna propriedade de um saber médico, colonizando a Morte e a alienando do resto da comunidade, que, por outro lado, se vê em contato diário com sua expressão de forma banalizada, acrítica e crua – por detrás da tela das televisões, celulares e computadores. O aprisionamento de *Thánatos* a um saber específico levou também ao seu esquecimento enquanto uma questão. A ciência, assim como o suicídio – na qualidade de uma resposta para a Morte –, combate o maior inimigo da humanidade através da esperança. Neste último caso, uma falsa esperança de

que o afastando e o reduzindo a fenômenos catalogáveis e previsíveis, ele possa ser, de alguma forma, derrotado.

1.6 Os afetos da Morte

As respostas da humanidade para se tentar domar *Thánatos*, até o momento, se fundamentaram sob duas perspectivas diferentes: a primeira se concentra em um controle focado no próprio indivíduo – através do suicídio –, antecipando seu encontro inevitável com o fim da sua existência; a segunda perspectiva diz de impor sob a Morte, através da colonização e domesticação, um determinado discurso de verdade – da ciência e do racionalismo –, para assim, mutilando este fenômeno e o fragmentando, ser capaz de apreendê-lo e estudá-lo. A terceira tentativa humana de exercer controle sobre *Thánatos* se baseia em uma perspectiva que se tem seu foco nas relações sociais – ao invés de se voltar para si ou para uma determinada verdade, o homem se volta contra o seu semelhante. É no controle da morte do outro que se escapa da própria Morte.

Para analisar o homicídio, entretanto, sob uma ótica mitológica que acompanha esta pesquisa desde o seu nascimento, é necessário problematizar dois dos mitos que abordam o seu surgimento: Caim e Abel, e a Horda Primeva. Ambas as narrativas, contudo, para além de realizarem uma tentativa honesta de explicar como se sucedeu a escolha humana pelo homicídio, possuem outro fator em comum: uma visão que vem acompanhada, em si mesma, de interpretações moralistas acerca daqueles que cometeram o tão profano ato de encerrar a existência de seu semelhante. Tais interpretações, ainda que inconscientes, influenciam e alteram os significados das mitologias analisadas. Portanto, minha tarefa genealógica, neste momento, é a de evidenciar esta moralidade e sugerir outros caminhos – mais críticos e menos moralizantes – que podem ser tomados para compreender o homicídio enquanto um fenômeno puramente humano.

Começando pelo mito judaico-cristão, há uma sentença determinante para a humanidade: Caim matou Abel. O crime cometido por Caim – o primeiro homicídio – deu luz a uma nova moral (“não matarás”) que infectou os valores da humanidade, pairando como uma ameaça sob aqueles que ousarem desobedecer a essa regra básica de convivência social. Caim matou Abel, desafiando seu deus e tomando as rédeas da Morte, sofrendo as consequências desse ato de rebeldia. Este ato, paradoxalmente, deu vida à sua humanidade. E assim seguimos... humanos e, portanto, homicidas – em doses socialmente controladas.

A partir do estudo da *Bíblia Sagrada*, MacDonald (2011) afirma que, na época que se sucedeu logo após a queda do homem, a única forma de se aproximar de deus era através de sacrifícios de sangue. Havia a possibilidade de que tanto Caim quanto Abel terem sido advertidos sobre isso por seus pais – aqueles mesmos que pecaram contra seu criador por desejarem a liberdade, e ao invés disso receberam seu abandono e se tornaram propriedades da Morte. O estopim do crime cometido por Caim começou, de acordo com o relato bíblico, a partir da recusa deste pelas instruções de seus pais, em uma tentativa de agradar *Yahweh* sem seguir qualquer manual de instruções, ou, em outras palavras: Caim se negou a seguir o método imposto por uma determinada verdade, e preferiu inventar seu próprio caminho – sendo duramente punido por esta decisão. A oferenda feita por ele foi composta por frutas e vegetais – afinal, era Caim um lavrador. Seu irmão Abel, por outro lado, obedecendo ao mandamento passado por seus pais, ofereceu um sacrifício de animais – pois estava acostumado a lidar com rebanhos, porquanto era um pastor (MacDonald, 2011).

Aquele que foi considerado como o erro de Caim, em sua oferenda para *Yahweh*, se deu pelo fato de que não havia sinal algum de derramamento de sangue em sua oferta. Esta falta foi interpretada, por deus, como um sinal de perversidade por parte de Caim, fruto da sua falsa adoração. Abel, por outro lado, oferecera o melhor para seu criador. A conclusão deste mito adota ares poéticos – ainda que de uma poesia mórbida –, quando Caim, que antes fora reprovado por não ter derramado sangue para adorar seu deus, decide por realizar tal sacrifício a partir do seu próprio irmão. Ainda que tenha premeditado o homicídio, Caim agiu de acordo com seus afetos – foi o ciúme que sentiu pela relação de deus com Abel que o impulsionou a cometer este crime. Mas a voz do sangue de Abel clama por *Yahweh* da terra. O primeiro homicídio da história da humanidade fora cometido. A punição de Caim o torna fugitivo e errante, *outsider* entre seus iguais, viajante pelo mundo. Para concretizar esta simbologia, Caim é marcado por deus²⁰, para que todo aquele que o visse vagando pela terra não ousasse matá-lo, caso contrário, seria alvo da vingança divina (MacDonald, 2011).

Existem diferenças gritantes na forma como *Yahweh* pune Adão e Eva pelo seu pecado e o castigo que desfere sob Caim. A lógica que embasa a punição do fratricida possui um fundamento vago e, aparentemente, interminável. Enquanto seus pais

²⁰O simbolismo da Marca de Caim atravessa a história humana, sendo utilizada – até os tempos atuais – como forma de criminalização e diferenciação entre aqueles considerados criminosos e os ditos “normais” (Reis, 2006).

precisaram lidar com as consequências de seu pecado a partir da vergonha, Caim se torna constantemente atormentado pelo sentimento da culpa. Culpa esta que adquire a cruel característica de ser inexpiável – o ato homicida de Caim lhe torna um eterno criminoso, maldito na terra, para sempre errante e fugitivo. A ironia desta punição se encontra justamente no fato de Caim ser um lavrador – logo, odiado pela terra, que deveria lhe dar seu sustento, não lhe resta alternativa senão vagar eternamente em busca de sua própria sobrevivência. Mas Caim encontra uma brecha na punição enigmática de *Yahweh*: rejeitado pela lavoura, o fraticida passa a rejeitar ela também, e busca se estabelecer de forma que a terra não precisasse ser sua fonte de sobrevivência, e, da mesma forma, pudesse encontrar abrigo. Eis o nascimento da primeira cidade na mitologia judaico-cristã – uma cidade fundada por Caim, ou, para ser mais exato: uma cidade que possui em seu fundamento o homicídio. Há aqui um paralelo – bastante significativo – entre a mitologia bíblica e o mito da Horda Primeva (Oliven, 2009).

Em uma tentativa de explicar a origem das sociedades humanas – enquanto cultura e subjetividade dos indivíduos que a compõem –, mas adotando em sua mitologia um ar mais “científico” e menos “místico”, Freud inaugura seu “mito científico” na narrativa que ilustra o primórdio da humanidade em sua obra *Totem e Tabu*. Sua contribuição se dá a partir de uma tentativa de resposta sobre como o homem alterou seu estilo de vida tribal para uma vida em sociedade, organizada por leis, deveres e proibições. Assim como no mito de Caim e Abel, a mítica de Freud decreta que o nascimento da sociedade como a conhecemos hoje se funda através do homicídio. Porém, diferentemente de um caso de ciúme entre irmãos, na ótica freudiana, Caim e Abel se juntam para dar fim à existência de Adão. É a partir da morte do pai e do sentimento de culpa por este ato que se tem fundamentada a primeira sociedade humana como a conhecemos hoje. Em outras palavras, uma sociedade marcada pela culpa e reforçando aquilo que deve ser proibido (Winograd & Mendes, 2012).

No mito freudiano, a cultura – responsável por distanciar o homem da natureza – é fundada pela lei. A lei torna o incesto inadmissível, proibido. Esta lei surge a partir da culpa dos filhos que causaram a morte do próprio pai sentem após o cometimento deste ato. Sua narrativa conta que a horda primeva era controlada por um pai ancestral que detinha a posse das mulheres do clã, impedindo que seus filhos cultivassem relações sexuais com elas. Neste contexto, o pai ancestral é a lei que se impõe sob os membros do clã. Com a expulsão dos filhos, ao atingirem a maturidade, há a formação de um conluio conspiratório entre os irmãos para destronarem a posição privilegiada do pai. Os

filhos retornam à horda e encerram o reinado do pai ancestral, cometendo parricídio e, mais do que isso, ingerindo seus restos mortais, na esperança de adquirirem suas características. A lei foi derrubada, e a proibição do incesto perdeu seu valor (Godoi & Noé, 2018).

Ou, pelo menos, era esse o intuito do plano mórbido dos filhos da horda. Entretanto, ao consumirem o pai e encerrar seus dias na terra, o ódio e ressentimento que sentiam por ele deu lugar à saudade, e, especialmente, ao sentimento de culpa pelos seus atos. A morte do pai ancestral o tornou mais poderoso do que antes – ainda que este não estivesse mais presente na vida dos filhos para os proibirem dos prazeres que tanto buscavam, tal proibição adquiriu um caráter de introjeção, sendo internalizada por eles. Foi preciso dar um fim à figura que lhes despertava ódio para descobrirem, posteriormente, que a proibição do pai mantinha a ordem na horda. Com sua ausência, não havia uma forma justa de determinarem quem seria o merecedor dos prazeres do clã – e assim, para impedir que o parricídio evoluísse para um fratricídio desenfreado, optaram por se relacionarem somente com pessoas de outros clãs. Novamente, a proibição do incesto se tornou a lei fundadora da sociedade, e o pai – vítima do homicídio – passou a ser representado por um totem, de forma a expiar a culpa do clã e honrá-lo, tornando sua proibição algo inquestionável e respeitado por todos (Godoi & Noé, 2018).

As relações entre o mito freudiano e o mito judaico-cristão ultrapassam a importância do homicídio como ato fundador da cultura humana – assim como o aspecto moral que se encontra arraigado de forma intrínseca em suas narrativas. Se for possível analisar o crime de Caim a partir de uma perspectiva simbólica, pois o sacrifício de seu irmão era apenas uma forma de expressar sua impossibilidade de sacrificar o próprio deus de seu mundo, então o dilaceramento do pai da horda cometido por seus filhos expressam a vontade máxima de Caim – ainda que esta não tenha sido possível de ser concretizada. Freud expressa isso muito bem quando, em sua última obra em vida, *Moisés e o Monoteísmo*, insere aspectos da tradição judaica e, de certa forma, enaltece os fundamentos da mitologia judaico-cristã como fatores constituintes da nossa sociedade vigente. Freud evidencia, assim como fizera Nietzsche, a substituição da mitologia grega pela cristã – a morte do pai da horda, culminando na imposição da lei, se trata do fim do politeísmo (com seu mais diverso panteão de deuses) e o início do monoteísmo, religião esta imposta pela figura representada pelo pai ancestral (Winograd & Mendes, 2012).

Ambos os mitos deixam claro que, mais do que criada a partir do homicídio, a cultura humana pode ser compreendida como a mais potente herdeira do sentimento de culpa. É pela culpa que sente ao sacrificar Abel que a cidade de Enoque é fundada por Caim – recebendo o nome de seu filho, como um ato reparador por parte do fratricida, e, em certas interpretações, até mesmo como uma singela homenagem ao seu irmão morto (Oliven, 2009). Da mesma forma, ao destroçar o pai ancestral de seu trono de líder da horda, os filhos precisam agora lidar com a culpa pelo ato cometido, o que potencializa a lei antes imposta pelo falecido pai. No mito freudiano, a morte do pai coloca em cheque aquilo que Caim jamais ousou fazer: matar o pai é, em alusão, matar a deus. Entretanto, diferentemente do que se poderia imaginar, constatar a morte de deus não significa que a humanidade esteja livre de qualquer amarra moral ou lei reguladora – pelo contrário, é na morte de deus que se encontra a prisão do homem, pois, assim como ocorrera no homicídio do pai ancestral, a morte de deus lhe torna real e ainda mais ameaçador (Godoi & Noé, 2018).

É preciso lembrar que tanto o mito de Caim e Abel quanto o da Horda Primeva se tratam de mitologias que foram reconstruídas e ressignificadas ao longo da história humana – a horda, inclusive, foi modificada pelo seu próprio criador, Freud. Ainda assim, ambas as narrativas possuem, em sua construção, uma ideia que as embasam e um valor a ser transmitido – a saber, o do homicídio como um ato que traz consequências terríveis e que deve ser duramente punido. No relato da vida de Caim, isto é percebido quando o mesmo é punido por *Yahweh*, e se torna párea entre seus iguais, desprezado pela terra na qual habita – que torna evidente a importância de se obedecer ao mandamento sagrado “não matarás”. Com o mito de Freud, pode-se perceber que foi o homicídio que fortaleceu a lei, servindo de fundamento para uma sociedade organizada e refém de deveres e regras, assim como proibições.

Ainda que existam motivos óbvios para se condenar o homicídio, nesta pesquisa pretendo adotar outro olhar para estudarmos estes mitos. Spinoza foi um filósofo que trouxe uma nova forma de se pensar o corpo e os afetos. Por muito tempo, a filosofia interpretou os afetos enquanto fragilidades que deveriam ser controladas pela razão, da mesma forma, o corpo foi desprezado enquanto uma fonte de irracionalidade e pecado²¹. Spinoza, entretanto, se posicionou contrário a essa tradição filosófica: para ele, a razão não se tratava de uma instância superior ao corpo, aos afetos e aos sentimentos; na

²¹ Pensamento este que já fora anteriormente criticado neste capítulo.

realidade, sua perspectiva compreendia o corpo e a mente como fazendo parte da mesma instância, não havendo, portanto, hierarquia entre eles, ou, em outras palavras, não sendo possível ensejar uma cisão entre ambos, separando-os entre um mundo ideal e outro sensível, como fora comumente operado pelo pensamento platônico (Carrasco, 2021).

A proposta de Spinoza, ao invés de fundamentar seu pensamento na moral vigente e extremamente normativa que intoxicava a filosofia – e, infelizmente, ainda intoxica –, trouxe uma nova forma de se encarar os afetos. Compreendendo tudo aquilo que compõe o mundo material enquanto parte de uma mesma substância, o filósofo entendia a moral como uma mera ferramenta da razão, agindo de forma a ditar regras comportamentais, baseando-se em uma regulamentação “adequada” dos costumes, a partir de uma perspectiva transcendental de valores que busca colonizar os corpos. Spinoza contrapõe esse pensamento através da perspectiva imanente, na qual abandona a moral normativa e propõe uma ética dos afetos. Voltando sua atenção às potências do corpo, e o percebendo enquanto parte da natureza, o filósofo percebe que há em si a possibilidade de afetar e ser afetado (Carrasco, 2021).

É nessa ótica que Spinoza vai passar a estudar os afetos enquanto passivos e ativos. Ao invés de uma lógica binária e moral de “bom” e “ruim”, encarar os afetos enquanto possibilidades de nosso corpo agir passiva ou ativamente instaura uma verdadeira reforma na forma de se pensar nossa relação com o mundo. Agir passivamente diz de algo que ocorre conosco sem depender necessariamente da nossa ação, coibindo nossa potência de agir – nos tornando meros espectadores –, ou ainda, que nos separa de nossa felicidade, que não nos leva a um estado superior àquele que nos encontrávamos anteriormente; enquanto que o agir ativamente está intimamente ligado a se tornar a potência criadora daquilo que nos acontece – tomar as rédeas do destino e criar algo a partir disso –, contrariar tudo aquilo que nos separa da vida, determinar ao invés de ser determinado, gerando felicidade e alegria, expressas pela potência de agir enquanto potência da própria vida (Spinoza, 2009).

Não se deve, portanto, moralizar os afetos – ou pensá-los através de uma ótica cartesiana e dialética. Nenhuma afetação pode ser considerada, por si só, boa ou ruim, independente de estar atuando de forma passiva ou ativa – tal valoração do afeto deve ser determinada a partir da perspectiva do indivíduo que é afetado, e pela causalidade do afeto em sua potência de agir. Nesse sentido, a ética de Spinoza pode auxiliar a elucidar melhor o homicídio enquanto fruto dos afetos – a partir de uma visão que busca uma

compreensão para além da moralização imposta tanto pelo mito bíblico quanto pelo mito freudiano, mas o compreendendo enquanto um fenômeno demasiadamente humano²², que pode até mesmo vir a gerar prazer naquele que o pratica.

Tanto o homicídio quanto o suicídio e a ciência (analisados anteriormente) surgem nesta pesquisa enquanto respostas para a questão de como lidar com a figura de *Thánatos*. Da mesma forma, estas três respostas da humanidade são fundamentadas pelo afeto da esperança – um afeto passivo quando se trata de uma fuga de determinada situação (como, por exemplo, no suicídio); ou quando se transforma em um ideal (como no reducionismo científico de *Thánatos* à razão). Há, entretanto, na resposta do homicídio, um aspecto capcioso na forma como este corpo é afetado – em um primeiro momento, é possível considerar que o ato homicida tem a capacidade de gerar prazer naquele que o exerce, aumentando sua potencia de agir a partir da destruição do outro; entretanto, este prazer é fruto da reatividade – porquanto o homicídio se dá em razão das paixões, seja o ódio para destruir ou o medo que o conduz a tentar se livrar de *Thánatos* através da morte do outro, gerando uma esperança distorcida que se concretiza no ato contra seu semelhante (Spinoza, 2009).

Novamente vale ressaltar que essa visão spinozista se difere daquela que coloca em jogo a questão moral – não interessa, para o filósofo, se o ato isolado do homicida vai causar alguma desordem na sociedade e por isso deva ser culpabilizado –, o que lhe interessa profundamente é perceber como estes afetos são percebidos pelo corpo daquele que é atravessado por eles. Nesse sentido, o homicídio é percebido enquanto uma tentativa reativa de exercer sua potência de agir. O homicídio está intrinsecamente ligado aos afetos. Esta afirmação não pretende absolver o homicida, ou relativizar seu cometimento – mas, através de uma visão crítica que busca questionar o reducionismo que determina o homicida como uma espécie “diferente” do resto da humanidade, espero ser capaz de humanizar²³ este fenômeno.

Entretanto, para que seja possível explicar melhor o afeto que se relaciona ao ato de matar ao próximo, assim como suas consequências no corpo daquele atravessado por tal afeto, é preciso repensar a forma como o desejo tem sido interpretado pela

²² Provavelmente seja importante salientar aqui que este ensaio cartográfico não se trata, entretanto, de uma defesa ensandecida pelo homicídio. Ainda assim, pensá-lo da forma como proponho me parece ser uma forma menos contaminada de chegar ao pensamento necessário para compreender esta pesquisa.

²³ Por “humanizar”, quero demonstrar como o homicídio se trata de um fenômeno humano. Ou, em outras palavras, pretendo despatologizar este fenômeno – retirando de si todo e qualquer determinismo biológico e psicopatológico, mas compreendendo-o a partir dos afetos e do desejo.

humanidade. Portanto, diferentemente do que se costuma pensar, este jogo não se dá somente por três figuras – homicida, vítima e *Thánatos* –, mas existe um quarto participante vital neste processo que normalmente é relegado ao esquecimento: *Éros*. Se faz necessário realizar um resgate do deus do desejo e tentar compreender as modificações pelas quais ele passou ao longo da história humana.

Capítulo II: Outros jeitos de usar *Éros* – do homicida ao assassino

Compreendo, aqui, portanto, pelo nome de desejo todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir
Baruch Spinoza – *Ética* III (2009).

Este capítulo, seguindo a linha intencionalmente deixada solta na discussão anterior, pretende investigar as transmutações sofridas por *Éros* ao longo da história do homicídio na humanidade. Para que isso seja possível, e em consonância com o aspecto mitológico da pesquisa que aqui se constrói, tomei a liberdade de dividir este capítulo em três mitos principais e suas respectivas heranças relegadas ao pensamento humano. Sendo assim, a primeira mitologia que irei analisar é a do próprio *Éros*, problematizando a forma como ele tem sido interpretado pela psicanálise enquanto uma pulsão destrutiva e instigando um novo olhar para o deus do desejo, embasando esta ótica a partir do comportamento homicida expresso pelo homem antigo. Em seguida, analisarei uma nova figura que surge no oriente – o assassino –, fruto de relatos fantásticos que criam o mito de uma organização secreta, e sua forma de cometer homicídios, seguindo as ordens de um líder e através de um método racional, ainda que continue refém de *Éros*. Entretanto, é devido à ocidentalização deste indivíduo assassino e do esvaziamento de seu desejo através de determinado regime de verdade – que inverte a lógica e passa a aprisionar e racionalizar *Éros* –, que se fundamenta o último mito-fundador deste capítulo – responsável por criar um novo tipo de assassino, inspirado no terror causado pela figura de Jack, o Estripador, na Inglaterra Vitoriana do século XIX.

2.1 A má-compreensão humana acerca de *Éros*

A perspectiva trabalhada ao final do capítulo anterior, do homicídio enquanto exercício de controle da morte do outro – como uma forma de escapar deste mesmo destino, desviando a atenção da Morte para seu semelhante –, retira nosso foco de *Thánatos*. Se, em um primeiro momento, o homicídio serve como uma ponte forçada entre um indivíduo outro e os braços da Morte, pensar em como se deu a construção dessa ponte é tão importante quanto a escolha humana de posteriormente censurá-la. No primórdio da humanidade, esse ato não se tratava de um jogo entre apenas três figuras

(o homicida, sua vítima, e *Thánatos*), mas existia um quarto membro tão importante quanto – talvez até mais, pois sem sua presença, provavelmente não se tornaria possível a ocasião do homicídio –, *Éros*. Em uma perspectiva grega, *Éros* é a entidade ligada ao amor, chamado também de Amor Originário – princípio primordial que se manifesta em tudo aquilo que se encontra no mundo (desde homens, até animais, objetos, e a própria natureza em si). É, portanto, um deus que se encontra intrinsecamente ligado aos afetos – porquanto é o deus do desejo (Ribeiro, 2017).

Considerado como o deus civilizador, *Éros* é aquele que dispara suas flechas entre os entes, tornando-os apaixonados, permitindo-os vivenciar o amor – impelindo-os assim a criar laços duradouros, estabelecendo relações de afeto. Ao mesmo tempo, enquanto um deus grego, demasiadamente misterioso e zombeteiro, *Éros* se diverte à custa da humanidade, aumentando afetos e diminuindo outros, tornando homens vítimas de paixões avassaladoras, enquanto seus parceiros não nutrem do mesmo sentimento. É desta forma que *Éros*, enquanto uma força que complementa e reafirma a Morte, estabelece um jogo violento com *Thánatos*, na qual os humanos são os protagonistas. Afinal, é o deus do desejo que faz com que os afetos dos homens se transformem em ódio e evoluam para o desejo de causar a morte de seus entes amados, os levando diretamente para *Thánatos* (Souza, 2022).

Mas, afinal, o que é isto que nomeei como desejo? Considerando que esta é a essência de *Éros*, se faz necessário compreender sua evolução ao longo da história – para além de sua relação intrínseca com o homicídio. Para que seja possível acompanhar a evolução do desejo na humanidade, é preciso entender sua origem um tanto quanto ambígua. Chauí (1990) demonstra bem como a etimologia desta palavra gerou dois percursos interpretativos bem distintos: a palavra deriva do termo *desidero* – constelações –, se tornando *desiderium*: uma decisão de tomar o destino pelas próprias mãos, privação de saber sobre o futuro; jogar-se na roda da fortuna incerta. Tal significado deu origem a duas interpretações que, em certa medida, se contradizem: a tradição hegemônica do desejo é a de compreendê-lo enquanto falta, a eterna busca por um preenchimento; por outro lado, com Spinoza, subverte-se essa ideia para que o desejo seja entendido como a essência humana, que se expressa de forma criativa e potente (Chauí, 1990).

A primeira interpretação – e aquela que age na contramão do pensamento proposto nesta pesquisa – reduz o desejo a uma paixão que atormenta o homem. Para os estóicos, escola filosófica da Grécia Antiga, o desejo se tratava de uma doença da alma,

que deveria ser medicada a partir da impassibilidade – pensamento este que foi apropriado e aprofundado pelo cristianismo, estabelecendo tons pecaminosos na imagética do desejo, tornando-o aversivo para todo aquele que pretendesse seguir os caminhos que levam até seu deus. Mesmo para a psicanálise – conhecida por escapar do pensamento hegemônico de sua época –, o desejo se mantém enquanto ausência e privação: se tornando algo inalcançável, porquanto deve ser alimentado sempre pela falta e pela impossibilidade para se manter vivo (Chauí, 1990).

Contudo, embora a tradição socrática contida no platonismo postule que só se é possível desejar aquilo que não se tem – o que posteriormente levaria à interpretação do desejo como falta –, é importante ressaltar como a perspectiva adotada por Platão acerca deste conceito se trata, na realidade, de um posicionamento que se assemelha com a visão defendida nesta pesquisa. Se anteriormente teci duras críticas ao platonismo, devo ser justo em apontar os aspectos de sua filosofia que considero positivos. Em sua obra *Fedro*, Platão (2016) relata um pouco sobre o pensamento socrático acerca do desejo – para o filósofo, se *Éros* é considerado um deus, então sua influência sob a humanidade não pode ser interpretada como algo ruim. Neste sentido, o platonismo se torna herdeiro desta lógica ao se diferenciar das outras filosofias que tentam, de alguma forma, conter *Éros*. Para o filósofo da Academia, o desejo deve ser livre e transbordar entre os homens (Platão, 2016) – este seu posicionamento dá origem a uma ética erótica, que, posteriormente, será associada a indivíduos muitas das vezes considerados como imorais e criminosos. Ressalto, entretanto, que a ética desta pesquisa se assenta juntamente com aqueles que defendem o erotismo enquanto a liberdade irrestrita de *Éros*.

Platão (2016), a partir de Sócrates, vai compreender as paixões como um caráter humano que não deve ser interpretado como algo positivo ou negativo – afinal, a função de uma paixão é a de deslocar o sujeito, fazer com que ele se furte de suas certezas e de seus dogmas, o que, se em certa medida pode vir a causar desconforto, também esconde em si a potência da singularidade. Afinal, aquele indivíduo apaixonado, tomado pelos afetos, considerado como um desvairado, não necessariamente deve ser enxergado como um ser irracional ou contaminado pela loucura – mas, pelo contrário, a partir desta paixão, este mesmo indivíduo pode se deslocar de sua mesmice e dar lugar à novidade, o dotando do poder de criar algo novo, jamais experimentado ou vivenciado anteriormente (Platão, 2016). Este pensamento dialoga bastante com a ideia trabalhada por Spinoza: do desejo como potência para a criação.

Spinoza opera este resgate do sentido positivo de *Éros*. Para o filósofo dos afetos, o desejo é aquilo que dá origem tanto a nossas paixões quanto a nossas ações. *Éros*, ao invés de ser interpretado como uma doença – como faziam os estóicos –, é o alicerce da saúde humana, afinal, ele é o esforço para se preservar o corpo e a mente: mais do que isso, o desejo é justamente o que constitui a humanidade. Com seu pensamento imanente, Spinoza despreza a imposição que separa a mente do corpo, mas compreende que ambos estão interligados: a razão – expressão máxima da mente – se dá através do desejo, expressão máxima do corpo. Neste sentido, o filósofo une a razão com o desejo, ensinando o caminho para uma mente que não negue o corpo, mas que se permita afetar e ser afetada por ele. Não há hierarquias entre razão e desejo (ou mente e corpo), mas ambos se confundem e se afetam na mesma medida. Enquanto nossa essência humana, o fim do desejo se encontra nele mesmo – ao invés de em um objeto inalcançável, marcado pela falta –, pois este amplia infinitamente sua capacidade inventiva e criativa de afetação, enquanto um corpo marcado pela potência – que, outrora, fora tão desprezado pelo pensamento ocidental (Spinoza, 2009).

Para o filósofo dos afetos, esta conexão entre o corpo e a mente vai ser denominada através do termo *conatus* – nada mais do que foi explicitado acima: a expressão de ambos – corpo e mente –, se movimentando e se afetando de forma conjunta, ainda que possuam atributos diferentes entre si. Resumidamente, o que Spinoza (2009) fez com sua filosofia imanente, foi resgatar a característica do pensamento mobilista – em constante movimento e que permite o afloramento das diferenças e singularidades do corpo, se reconstruindo e encontrando novas maneiras de se comportar, de agir no mundo. Esta mudança que atravessa nosso corpo não busca alguma finalidade moral – uma verdade última ou a crença de que necessita de uma melhora –, mas ela se dá através do próprio afeto, da potência humana para existir no mundo, buscando sua continuidade na vida: a finalidade do desejo se encontra nele mesmo. Esta perspectiva desloca o desejo da ideia de falta e o coloca como algo que constitui a humanidade (Spinoza, 2009). Neste sentido, a noção de *conatus* e de desejo podem vir a se confundir, e, portanto, é preciso esclarecer melhor esta diferença.

Deleuze e Guattari (2011) vão ser enfáticos ao afirmarem que o desejo deve ser compreendido como produção de diferença. Esta produção, contudo, só pode ocorrer no real, e, portanto, produz a própria realidade e existência no mundo. O desejo não necessita de interpretações – uma preocupação recorrente de filósofos e estudiosos intoxicados pela metafísica, que, ao tomarem o transcendental como uma Verdade

dogmática (tal qual ocorre com o platonismo e com o cristianismo), também se tornam criadores de paraísos que servem de forma a limitar e colonizar o desejo do outro. Como então lidar com o desejo? Se este é o grande tema deste capítulo, como analisá-lo em uma perspectiva que não busque reduzi-lo a um mero conceito ou representá-lo através de uma idealização barata? Ora, como diriam os amigos Deleuze e Guattari: o desejo deve ser experimentado! É a partir do atravessamento deste desejo no corpo que o real – a imanência e a materialidade – se reconfigura, se desestrutura e produz novas possibilidades: em um processo espontâneo de produção de diferenças (Deleuze e Guattari, 2011). O desejo é, portanto, a expressão do *conatus*, que impulsiona o indivíduo a experimentar a vida em sua potência máxima. É, em termos winnicottianos, a criatividade em seu aspecto mais puro!

Considerar o desejo enquanto algo que causa angústia naquele que percebe sua falta e o busca incessantemente, parece dialogar com um pensamento cartesiano e kantiano, que divide o mundo entre binarismos e estabelece valores mecanicistas para os atravessamentos que se impõem sob o corpo – e o aprisiona a uma concepção negativa e limitadora. Portanto, mais do que qualificar o homicídio como algo positivo ou negativo, cabe pensar em como os afetos trespassam pelo corpo daquele que passa a ser determinado como homicida, e se há, em seu ato, a produção de um desejo espontâneo. O gesto espontâneo surge como expressão máxima da potência humana – como forma de combater este pensamento metafísico e moral –, que só é possível a partir de outra compreensão da realidade, não como algo destrutivo ou faltoso – pois esta é a marca do neuroticismo freudiano –, mas sim como uma expressão em si mesma do Caos como puro desejo que se expressa produzindo diferença (Winnicott, 2019). Pensar o desejo em sua abrangência ajuda a compreender o que fora estipulado no final do capítulo anterior: do homicídio enquanto uma resposta aos afetos, ainda que de forma reativa. É esta determinação acerca do homicídio, através de *Éros*, que pretendo problematizar a seguir.

O pacto civilizatório estabelecido ao final do mito da Horda Primeva, após o homicídio do pai ancestral, impõe a proibição do incesto e o fortalecimento da imagética do pai a partir da criação de um totem para representá-lo – este pacto, acima de tudo, previne que os irmãos assumam o papel que anteriormente era desempenhado pelo pai da horda. Da mesma forma, para conter seu impulso homicida e evitar dizimar a si mesmos, assim como impedir que alguém assuma a liderança da horda, os irmãos passam a sacrificar e devorar o animal que representa o pai ancestral – como forma de

se reconectarem ao simbolismo da lei, lembrança do pacto firmado por todos (Winograd & Mendes, 2012). Esta forma de sociedade imaginada por Freud – assim como aquela criada por Caim, ao fundar a cidade de Enoque – surge a partir da culpa sentida pelo homicídio cometido anteriormente. Mas, mais do que isso, ela torna evidente como a humanidade passaria a lidar com aquilo que chamariam de “instinto homicida” – a partir de uma perspectiva negativa, de culpa e de autocensura, deslocando o sacrifício humano para o sacrifício animal (este considerado bom e agradável aos olhos de deus, além de socialmente aceito).

Entretanto, cabe questionar o quanto dessa interpretação não diz já de um viés que fora mais bem desenvolvido posteriormente – como forma de controle social. Há a possibilidade de realizar uma leitura do homicídio que não recorra ao moralismo e à culpa humana como seus alicerces? Para a psicanálise, por exemplo, o mito da Horda Primeva é interpretado como a origem de um mal-estar que insiste em rodear a civilização humana – afinal, crime, culpa, e punição agem como o alicerce da ordem social. A sublimação²⁴ se torna uma imposição da vida social, porquanto transforma o desejo homicida individual em um projeto cultural e coletivo – como o ato de se sacrificar animais em nome de determinado deus, estabelecendo a ordem social. Na perspectiva freudiana – um tanto quanto pessimista e, de certa forma, moralista – a sociedade e a coletividade, por meio da cultura, são responsáveis por reprimir o instinto homicida (comparado ao seu lado mais animalesco) do homem (Winograd & Mendes, 2012).

Esta visão da psicanálise torna evidente o lugar ao qual o homicídio é relegado – o mesmo lugar que por muito tempo foi destinado ao desejo (pintado com tons bruscos de moralidade e que deve ser controlado, caso contrário pode vir a ameaçar a sociedade). Esta visão negativa sobre este fenômeno o transforma em algo da ordem moral e digna de repúdio, impedindo compreendê-lo de uma forma mais abrangente e com um olhar limpo de pré-conceitos e pré-determinações. Pelo contrário, devido a esse status adquirido forçosamente, o homicídio se tornou um fenômeno que fora estudado somente pelo mesmo viés ideológico, e, portanto, as conclusões que se chegaram acerca dele foram fundamentadas sob um falso pressuposto. A história moral do pensamento

²⁴ De forma bastante resumida e grosseiramente objetiva, pode-se compreender por sublimação – de acordo com a tradição psicanalítica – uma defesa psíquica que visa a transformações de desejos socialmente inaceitáveis em comportamentos que possuem validação na cultura vigente (Mendes, 2011).

ocidental dá o mesmo tratamento para *Éros* e para o homicídio, ainda que não consiga enxergar a relação intrínseca entre ambos.

Para que, na conclusão deste momento, seja possível realizar um apanhado do que fora dito anteriormente e que esclareça da melhor forma possível a interpretação do homicídio a partir dos afetos que defendo nesta pesquisa – em contrapartida com a visão freudiana –, primeiramente devo voltar ao básico e expor uma definição sobre o corpo e os afetos. Spinoza (2009) compreende o corpo como uma potência, força de existência que, muitas das vezes, é incapaz de agir sob o mundo, e, portanto, passa a ser tragado por ele. Esta relação entre o mundo e o corpo – ou, em outras palavras, esta equação de quem vai agir sob o outro – se dá por meio dos afetos: o afeto se produz no encontro de um corpo com o outro. Por isso, ao se pensar os afetos, necessariamente deve se pensar também nos diversos encontros que o corpo terá ao longo da sua vida, e em como estes encontros podem aumentar ou diminuir sua potência de agir (Spinoza, 2009).

Entretanto, é a partir destes encontros que se tem a produção do desejo – sua criação depende da forma como o corpo é afetado. O desejo, nesta visão spinozista, é a causa de nossas paixões e ações no mundo, uma vez que ele se modifica pelo mundo a sua volta, pelos encontros que nosso corpo está sujeito e pelos afetos que o atravessam, sejam estes afetos alegres ou tristes. São esses encontros, inclusive, gerados pelos afetos que se cruzam com o corpo, que irão agir de forma a aumentar ou diminuir o *conatus* de um indivíduo. Quando o mundo se impõe sob o corpo, gerando encontros imprevisíveis e que fogem de seu controle, seu atravessamento se dá por meio de afetos passivos, paixões externas que podem afetar este corpo de forma tanto positiva (quando há um aumento na potência de agir – ou *conatus* – do indivíduo) quanto negativa (quando esta potência é constrangida e contida). Tais afetos são marcados por uma forte característica de inconstância, podendo gerar alegria a um primeiro momento, e tristeza ou culpa posteriormente – uma vez que são reativos e espontâneos (Spinoza, 2009).

Nesta perspectiva, ao se pensar na figura do homicida como um indivíduo essencialmente humano e, portanto, sujeito ao desejo e aos afetos que rodeiam sua relação para com o mundo, é possível compreender o homicídio como fruto das paixões e dos encontros que elas vão gerar no corpo daquele que é atravessado por elas – independentemente de tais encontros trazerem alegria ou tristeza. A causa da morte de Abel foi devido à paixão que tomou conta de Caim – uma má compreensão desta paixão e de sua afetação o levou a matar seu irmão, pois fora tomado por ela, se tornando um afeto reativo – porquanto fora influenciado pelo ciúme que sentiu ao ver a oferenda de

Abel ser aceita por *Yahweh*, enquanto a sua fora rejeitada. Da mesma forma, os filhos da horda destronaram seu pai devido a serem afetados pela paixão de cobiçar aquilo que era proibido para eles.

Como dito anteriormente, as paixões se tratam, sobretudo, de afetos passivos: sua causa é externa àquele que é afetado por ela – ou seja, se dá através do seu encontro com mundo exterior, que se impõe sob o indivíduo. Tais afetos podem ser tanto positivos quanto negativos, a depender da forma como este encontro se dá e se ocorre aumento ou diminuição da potência de agir daquele que é afetado, capaz de ocasionar alegria ou tristeza – ainda que tais afetos sejam marcados pela inconstância e possam se alterar repentinamente. No caso de um homicídio, há, em um primeiro momento, o triunfo de concretizar uma vingança ou dar vazão ao ódio sentido por outrem, contudo, posteriormente, pode haver a culpabilização pelo ato cometido, como ocorrido nos mitos de Caim e da Horda Primeva.

Esta constatação não significa, contudo, que tais personagens se afetaram somente pelo ódio e que não nutriam nenhum afeto positivo por aqueles que se tornaram suas vítimas. Para compreender essa constatação, entretanto, deve-se abdicar da lógica cartesiana e binária que contrasta o amor com o ódio. Em seus estudos, Winnicott (2000) chegou à conclusão de que ambos os afetos não se anulam, mas se tratam de tonalidades afetivas que coexistem em uma mesma realidade, gerando uma ambivalência para com o objeto que é alvo tanto do amor quanto do ódio do indivíduo. A ambivalência pode ser definida como a percepção de que aquilo que é odiado e amado se trata do mesmo fenômeno, se apresentando de formas diferentes de acordo com o contexto na qual se encontra (Winnicott, 2000). O ódio que Caim e os filhos do pai ancestral sentiam por suas vítimas não excluía o amor que nutriam por eles ao longo de sua vida, mas coexistiam entre si.

Portanto, o que interessa neste momento é pontuar o aspecto humano no homicídio, a partir dos afetos e da incitação de um desejo que age sob a realidade e a transforma – criando a diferença. Estes afetos são paixões externas àquele que comete o ato homicida, e, por se tratarem de uma resposta reativa ao encontro para com o outro, podem afetar o corpo tanto com prazer e alegria quanto com culpa e tristeza – e até mesmo com ambos, uma vez que estes afetos se encontram em constante mudança. Dessa forma, se torna explícita a manipulação operada por *Éros* no cometimento do homicídio. O deus do desejo lança suas flechas sob a humanidade e instiga a paixão em seus corações. Sendo assim, os crimes influenciados por *Éros* só podem ser

compreendidos enquanto crimes passionais. O mito do primeiro homicídio – independentemente se for o cristão ou o freudiano –, que fundou a sociedade humana, se trata de um homicídio passional. A classificação de um crime como passional significa atribuir à sua casualidade a paixão – ou, em outras palavras, a influência de *Éros*. Portanto, e paradoxalmente, para que seja possível o cometimento do homicídio passional, é preciso que o afeto se faça presente na equação entre a vítima e o homicida (Branco & Krieger, 2013).

E, devido a ser fruto do afeto, o homicídio vai carregar em sua característica primordial um fato muitas vezes esquecido pela repressão da civilização: ele é, intrinsecamente, espontâneo. Há, no crime passional do homicídio, influenciado por *Éros* e pelo desejo, a presença da espontaneidade – uma vez que suas motivações se dão a partir de uma resposta aos afetos que interagem com o corpo daquele que o comete, reagindo com espontaneidade, buscando uma forma particular de resolver aquela questão específica (ainda que tal solução possa ser considerada imoral e criminosa, como no caso do homicídio). Esta perspectiva surge como uma forma de retirar do sujeito homicida o aspecto que o diferencia do resto da humanidade e demonstrar que, assim como toda a espécie humana, ele se constitui a partir de seu desejo – ainda que este possa vir a causar a diminuição de sua potência de agir (seu *conatus*).

Por conta disso, não se deve creditar à violência humana um aspecto naturalizado ou intrínseco à sua ancestralidade animal, motivado pela genética humana – como se existisse, nos genes da humanidade, algum fator biologicamente intrínseco a ela que a motivasse a cometer homicídios ou agir de forma agressiva e violenta. Entretanto, existe outra interpretação acerca do homicida que se sustenta exatamente sob esta hipótese patologizante do indivíduo: o interpretando como alguém pré-determinado a cometer o homicídio – como se uma espécie de *Éros* negativo se encontrasse no interior do homem, e sua origem agressiva e violenta o impelisse a causar a morte do outro, como se este fosse refém de um impulso homicida. É esta ideia que irei problematizar a seguir.

2.2 O problemático enigma da pulsão de morte

Freud compreende a espécie humana enquanto refém de uma gênese biologicista, considerada negativa e que busca a sua própria destruição – o que ele vai denominar como pulsão de morte. Esta visão, entretanto, diz muito de uma leitura conservadora e eurocêntrica que contamina o pensamento freudiano, como uma noção

deturpada de que a violência humana é fruto de sua herança animal – e, justamente por isso, a sociedade deve sublimar este aspecto do indivíduo. É este tipo de lógica que vai influenciar, alguns anos depois, a psicologia evolucionista e a neuropsicologia, que acreditam haver uma base exclusivamente biológica e neurológica que possa explicar comportamentos humanos que são, sobretudo, da ordem afetiva e social – e que, nesta pesquisa, se traduz a partir da ideia de um suposto “instinto homicida” violento e agressivo que acompanha a humanidade (Rauter, 2011).

Havia, em Freud, uma tentativa hercúlea em conferir à psicanálise o status de ciência, no sentido mais hegemônico possível do termo. Por conta desta sua vontade – e também pelo fato de o próprio pai da psicanálise ter atuado enquanto neurologista e sofrer influência de um pensamento biologicista vigente de sua época –, Freud procurou embasar sua teoria com essencialismos que pudessem ser, de alguma forma, encontrados no genoma humano. A pulsão de morte, para o psicanalista, adquiria um caráter de aspecto fundamental, com a violência sendo compreendida enquanto um conceito contraevolutivo, que insiste em perseguir a humanidade, como se estivesse introjetada no DNA humano e não pudesse ser eliminada – sendo nossa herança de um ancestral animal (Assumpção, 2009).

É importante, contudo, ressaltar que, ainda que posteriormente a psicanálise tenha inserido a pulsão de morte dentro do seu vasto arsenal de conceitos psicanalíticos, para Freud, se tratava, sobretudo, de uma hipótese (Rauter, 2011). Independentemente das intenções do pai da psicanálise, entretanto, tal conceito foi universalizado como uma das verdades que compõem o discurso psicanalítico – afinal, como todo pensamento, seu criador também fora superado por aqueles que o seguiram e reinventaram sua arte. O que me interessa ressaltar, neste momento, é como a construção da ideia de pulsão de morte possui paralelos com o sentido que o desejo adquiriu ao longo da história ocidental. Em ambos os casos, adotou-se uma perspectiva negativa, relacionando-os à destruição humana. Seja o desejo enquanto paixão que leva o homem à perdição, ou a pulsão de morte como oposição da pulsão que origina a vida – em uma lógica cartesiana e binária –, tais conceitos parecem se constituírem na qualidade de oponentes da humanidade. Para compreender melhor a pulsão de morte – e fugir desse binarismo –, entretanto, é preciso realizar um mergulho mais profundo na teoria psicanalítica.

Se, anteriormente, afirmei que, para o pai da psicanálise, a humanidade pode ser compreendida enquanto uma espécie animal que, embora dotada de razão, se encontra constantemente perseguida por um comportamento primitivo e naturalmente violento,

neste momento é preciso dar um maior contorno para este homem freudiano. Em sua obra *O Mal-Estar na Civilização* (ou “O Mal-Estar na Cultura”, a depender da tradução²⁵), Freud (2010) diferencia o homem dos outros animais por meio da civilização. É a partir da imposição da cultura e da civilização sobre si, que a humanidade reprime seus instintos animais, sublimando seus desejos e pulsões (como a agressividade e a sexualidade – que, nesta visão freudiana, estão ligadas ao total descontrole humano e ao aspecto mais animalesco de si (novamente, impondo sob o desejo um caráter negativo)). Esse controle exercido por meio da civilização, que tensiona os desejos individuais e os contrapõem às demandas sociais, pode vir a causar uma sensação de mal-estar nos sujeitos que compõem a sociedade, gerando sofrimento (Freud, 2010).

Ainda que ateste o sofrimento promovido pela sociedade ao se reprimir os desejos individuais, Freud (1996), em outros textos e escritos, não se furta em evidenciar alguns ganhos culturais que tal repressão forneceu à vida social, tais como o enaltecimento dos papéis da família e da religião como pilares fundamentais da civilização. Neste sentido, sua teoria busca uma compreensão objetiva do por que da existência e da manutenção de tais mecanismos de repressão utilizados pela sociedade – ainda que estes mecanismos auxiliem no desenvolvimento de neuroses nos indivíduos que fazem parte da civilização (Freud, 1996).

Para compreender – ainda que resumida e grosseiramente – este processo civilizatório e como se mantém na sociedade até os tempos atuais, é preciso retornar ao já citado *Totem e Tabu*. Freud (2013), nesta concepção antropológica, vai tentar relacionar a criação do indivíduo neurótico ao homem primitivo que se depara com a proibição do incesto – após o cometimento do homicídio do pai ancestral. Neste sentido, o homem primitivo fez o que o neurótico jamais conseguiria: deu vazão ao seu sentimento, concretizou a morte do pai, e, como consequência direta deste ato, tornou o tabu ainda mais poderoso e real. De certa forma, o homem primitivo, ao fortalecer o tabu e estabelecer um totem para representar sua proibição, criou a civilização e, na mesma medida, se tornou neurótico, ao negar aquilo que Freud determina como sua natureza basilar, antiga e poderosa – a agressividade e a sexualidade (Freud, 2013).

²⁵ Tal diferenciação não possui grande relevância para a discussão em questão, uma vez que Freud não realiza uma distinção concisa entre cultura e civilização (Freud, 2010).

Esta leitura freudiana, que contrapõe o desejo à civilização, se torna no mínimo curiosa ao perceber que *Éros*, apesar de representar o desejo em toda sua potência, é considerado também o deus civilizador – uma vez que, na perspectiva grega, sem a imposição do desejo e dos afetos, a relação humana necessária para se constituir uma vida em sociedade seria impensável. Esta ambiguidade encontrada em *Éros*, enquanto aquele que instiga as paixões no homem – paixões essas que, em doses controladas, podem auxiliar no processo civilizatório, mas que também podem se transformar no ódio e instigar o homicídio –, dialoga bastante com a noção de pulsão de morte. Esta perspectiva também necessita que se faça uma aposta em *Éros* – tal qual aquela feita por Platão e seus seguidores –, ora como um agente da criação, outras vezes como o arauto da destruição (Souza, 2022).

Esta ambiguidade pode ser percebida em outros pensadores para além de Freud, que também se utilizam da mesma premissa freudiana: da morte daquele que representa a lei. Esta ideia já havia sido explorada anteriormente tanto pela filosofia quanto pela literatura – através da exploração da morte de deus. Aqui, cabe ressaltar dois autores que adotaram a mesma perspectiva filosófica para se pensar esta questão: Dostoiévski e Nietzsche. Os pensadores se utilizam da mesma consequência que acomete a humanidade diante da constatação da morte de deus: a desvalorização universal dos valores que se impõem sobre o homem moderno – e ocidental (Almeida, 2019). Essa posição se coloca em um sentido contrário àquela contida em Freud – afinal, em sua teoria, constatar a morte de deus traria um sentimento de culpa avassalador ao homem, transformando seu deus – outrora morto – em um totem simbólico e que contém, em si, o tabu proibitório e repressivo da natureza destruidora da humanidade.

Ainda assim, as posições de Dostoiévski e de Nietzsche se diferem quanto à forma como enxergam tal consequência da morte de deus. O romancista se coloca em uma posição mais parecida com a de Freud, uma vez que condena – em um âmbito moral – o enaltecimento dos impulsos humanos que florescem diante da ausência de deus, acreditando que tais desejos passam a operar sob um valor negativo e destrutivo, em um total embotamento moral da humanidade, afinal: um mundo sem deus é um mundo onde tudo é permitido, e, portanto, nada tem valor ou importância significativa. Nesta perspectiva, Dostoiévski provavelmente estaria de acordo com a ideia freudiana da necessidade social da manutenção das repressões civilizatórias, controlando os impulsos do indivíduo (Almeida, 2019).

Nietzsche, por outro lado, abraça este mundo que carrega em si a falta de sentido, de fundamento, e de finalidade. O filósofo alemão, contudo, não vai enxergar nesta realidade um perigo iminente de uma violência humana que flui sem nenhum aparato social para impedi-la. Pelo contrário, Nietzsche se desprende deste tipo de valoração e classificação moral: não é possível categorizar um rio que transborda como algo “bom” ou “ruim” – da mesma forma, potencializar o desejo humano, ao se constatar a morte de deus e, conseqüentemente, a perda de um legislador que opera castigando a humanidade e a reprimindo, é simplesmente permitir que o homem seja aquilo que ele é: transbordando sua natureza intrinsecamente humana (ao contrário da visão freudiana que coloca sobre o desejo humano um aspecto animalesco e naturalmente violento). Tudo ser permitido, significa, para ele, uma grande afirmação da potência da vida em si. Nietzsche, assim como Camus, com seu absurdismo, está mais interessado na afirmação do homem enquanto potência, em um mundo no qual deus já não existe mais (Almeida, 2019).

O mundo idealizado por Nietzsche provavelmente assustaria Freud, uma vez que sua concepção da natureza humana parece se assemelhar mais com a de Dostoiévski. Há, na moral, um aspecto que – ainda que reprima os desejos e impulsos humanos – serve para a manutenção da vida em sociedade e da ordem social. É isto que Freud (2013) constata em *Totem e Tabu*, assim como os homens primitivos, que, após concretizarem a morte do pai ancestral, sentem a necessidade de criar um totem representando-o e estabelecer o tabu que proíbe a violação deste totem – necessidade esta que nasce através do temor que sentem pelo falecido pai, como se este, morto, fosse ainda mais ameaçador e assustador. Neste sentido, o totem adquire um aspecto de sacralidade, e seria ele, em si mesmo, a base para a organização social presente nas civilizações e culturas – uma vez que se constitui como o guardião das normas e costumes de uma sociedade, reprimindo os desejos e impulsos do homem, em prol de uma vida comunitária (Freud, 2013). É neste panorama freudiano que o conceito de pulsão de morte deve ser avaliado e questionado.

Até o presente momento, estabeleci uma discrepância entre o pensamento freudiano e aquele defendido por Nietzsche. O pensamento nietzschiano apresentado acima faz um bom uso daquele estipulado anteriormente por Spinoza (2009) – e que, da mesma forma, é o pensamento que embasa este ensaio cartográfico ao se analisar o homicídio e o desejo. Não é possível afirmar que o homem possua em si qualquer impulso que ocasione a destruição, uma vez que o corpo se constitui pelo desejo, e este,

por consequência, se expressa a partir da afirmação da vida – buscando aumentar sua potência (Spinoza, 2009). Portanto, aquilo que em um primeiro momento pode aparentar uma idealização social de Nietzsche – ao afirmar que uma sociedade sem repressão permitira o homem a afirmar a si mesmo, ao invés de adentrar em um ciclo vicioso de destruição de si e do outro –, não se trata de outra coisa senão a constatação de que o desejo humano não busca outra coisa além de si mesmo, e a expansão do *conatus* vai depender não do desprezo das paixões que atravessam o homem no seu encontro para com o mundo, mas sim do bom uso delas.

Neste sentido, Nietzsche faz uma aposta em *Éros*, compreendendo que o desejo não se trata de um caminho de perdição ou de destruição do homem, mas que carrega em si uma enorme potência para a libertação humana e sua total expressão em si mesmo, pois o desejo – ao invés de ser marcado pela falta – se alimenta de si mesmo, em uma autossuficiência própria. Constatar isso é perceber que, ainda que o uso que o homem possa fazer das paixões muitas das vezes não seja o mais adequado, como no caso do homicídio – especialmente quando se refere a uma vida em sociedade –, tomar este desejo como algo da ordem moral ou que possa ser reduzido por valores como “bom” e “ruim” é simplesmente uma posição (anti)ética e política que pretende aprisionar *Éros* através de um processo civilizatório repressor e limitador. Ao invés disso, tal como Nietzsche fez, o melhor seria apostar no deus do desejo para ser, ele mesmo, a civilidade humana, e se focar não em reprimir as paixões externas, mas compreendê-las e fazer um bom uso delas. Em resumo, não se deve pensar na civilização como oposição ao desejo – tal como Freud postula –, mas sim que ambos podem convergir na mesma direção.

Freud, entretanto, segue por um caminho distinto – o pai da psicanálise não parece confiar tanto assim na capacidade humana em lidar com seus desejos. Foi estabelecido que a pulsão possui um caráter dual – pulsão de morte (caracterizada por *Thánatos*) e pulsão de vida (caracterizada por *Éros*). Na perspectiva psicanalítica, *Éros* busca pela manutenção da vida – visando à união; *Thánatos*, por outro lado, pretende dissolver as conexões, destruindo a matéria. Ainda que, teoricamente falando, tal separação e distinção entre as pulsões poderiam vir a torná-las mais didáticas, Freud admitia a impossibilidade de provar a existência de duas pulsões diferentes. Para ele, as diferenças entre *Éros* e *Thánatos* não eram tão facilmente discerníveis quanto poderiam parecer em um primeiro olhar. Ao invés de se tratarem de duas pulsões distintas, a pulsão de morte – ao ser exteriorizada – estaria a serviço de *Éros*, pois o ato de

destruição imposto ao outro lhe pouparia de sua própria autodestruição, caso direcionasse a pulsão para si mesmo. Em outras palavras, há somente uma pulsão última: a pulsão de morte, aqui não representada por *Thánatos*, mas sim por *Éros* (Assumpção, 2009).

A lógica freudiana coloca a pulsão – que age como forma de destruir o outro – como um método também de proteger o homem de sua própria violência – direcionando-a ao seu semelhante, ele poupa a si mesmo da sua ira. Essa é a interpretação psicanalítica da ideia que defendi no capítulo anterior – do homicídio enquanto uma possível resposta para se escapar de *Thánatos*. Ainda assim, Freud continua a associar essa pulsão a um aspecto negativo da natureza humana – ou melhor, de uma natureza animalesca que se sobrepõe à civilizatória. Em sua obra que trata melhor sobre esse assunto, *Além do Princípio do Prazer*, Freud (2016) postula a pulsão de morte como um impulso que vai tentar conferir ao indivíduo a possibilidade de exercer controle e domínio sobre o mal-estar gerado através da sociedade e de suas repressões. Em uma tentativa desesperada de devolver para si um estado de quietude, que Freud vai denominar como “nirvana”, longe das excitações pulsionais e dos traumas advindos de tais conexões, o indivíduo vai – pelo excesso de pulsões não administradas da forma correta e mais saudável – desenvolver respostas reativas à pressão cultural e civilizatória: dentre elas, a violência (Freud, 2016).

Em outras palavras: ao se buscar por este estado originário – anterior à imposição da civilização sob a espécie humana e suas repressões sexuais e do desejo –, o indivíduo pode acabar em um processo de destruição do próprio aparelho psíquico. Esta destruição, que surge a partir da falta de conexão entre as pulsões, pode fazer com que ocorra um acúmulo de excitação no aparelho psíquico – que se expressa a partir da exteriorização, por meio da agressividade: uma violência exercida e que, contudo, vai de encontro com a repressão estipulada pela civilização. Neste sentido, é possível perceber como, ainda que possua um olhar crítico sobre este fenômeno, Freud (2016) determina as pulsões como algo de ordem biológica e psíquica que, caso não seja dosada na medida certa, podem tornar o homem violento e – mais do que isso – perigoso para a sociedade como um todo, devendo ser contido. Na perspectiva freudiana, combater o mal-estar da cultura é recair na predominância da pulsão de morte – uma vez que sua medida de superação se dá por meio de ilusões e fugas a um “nirvana” inexistente (Freud, 2016).

Esta visão freudiana parece marcada com um pessimismo que contrapõe a natureza humana à cultura, causando um mal-estar infundável e insolúvel – e, pior do que isso, tornando o desejo uma eterna falta, que zomba da humanidade por nunca alcançá-lo, e, caso alcance, a pune com as chamas da culpa. Mas, assim como Spinoza resgatou um aspecto positivo do conceito de desejo, o filósofo também foi capaz de abordar a pulsão em sob uma lógica menos fatalista: não como uma gênese associada à destruição e à violência, mas sim como uma pulsão capaz de expandir a espontaneidade do indivíduo, potencializando seu espaço de interação com o mundo ao seu redor, a partir de sua singularidade (Rauter, 2011).

Nada poderia estar mais de acordo com a visão de Deleuze e Guattari (2011), uma vez que, para estes pensadores, a ideia de que o homem busca um estado de quietude ou “nirvana” anterior à civilização é simplesmente impensável – pois se o desejo é movimento puro e mudança constante, e a humanidade se constitui pelo desejo, então o retorno à inércia seria simplesmente buscar sua autodestruição. Embora este seja justamente o pensamento freudiano, os autores vão partir de Spinoza para uma compreensão de que o desejo procura sua própria expansão, afirmação do homem no mundo, aumentando sua potência de agir – seu *conatus*. Portanto, por mais que, em um primeiro momento, a pulsão de morte possa parecer uma boa explicação para o comportamento violento do homem, em última instância, o que esta proposta busca é justamente criar um determinismo biológico e psíquico que coloca toda a humanidade refém de uma herança violenta e animalesca, quando, na realidade, para compreender o homicida, basta olhar para os afetos e os desejos – as paixões que o rodeiam (Deleuze & Guattari, 2011).

Nesse sentido, a lógica spinozista está mais de acordo com uma psicanálise marcada pela potência da diferença, e não pela falta aprisionadora – como aquela defendida por Freud e seus herdeiros. Winnicott (2000) se encontra definitivamente mais próximo dos afetos de Spinoza, em sua teoria singular e criativa da psicanálise. A teoria de Winnicott se coloca contra a ideia da pulsão de morte como algo originário na humanidade – sua natureza intrínseca –, pois esta se trata muito mais de uma consequência: um mecanismo de defesa operado pelo discurso de verdade que enlaça o “homem-branco-europeu-colonizador” à sua filosofia metafísica e dicotômica, na qual aqueles que não se enquadram nela recebem o status de doentes ou inadequados, prisioneiros de uma linguagem simbólica e metafórica que passa a determiná-los enquanto algo negativo, ao invés de livres para exercerem sua espontaneidade e

expressão da própria singularidade²⁶. Por acreditarem neste determinismo, os indivíduos se tornam tanto os criadores quanto os reféns desta pulsão destrutiva (Winnicott, 2000).

O que está em debate aqui é a diferença da forma de se lidar ou interpretar esta pulsão humana. Se, a partir de Freud, foi desenvolvida uma noção moralista de pulsão que a associa à Morte e a relega para um aspecto destrutivo e negativo da humanidade – no qual o prazer advindo do desejo é sempre reativo e ocasionador de tensões –, em Spinoza pode-se observar o exato oposto disso. O componente da pulsão pode se constituir tanto pela destruição quanto pela criação – na Morte ocorre o nascimento e a manutenção de outras formas de vida (Spinoza, 2009). Portanto, diferentemente do que foi postulado por Freud, a pulsão que influencia o homem não está ligada ao seu aspecto animal nem a uma suposta violência indomável, mas se trata muito mais de uma possibilidade de criação da diferença, ao se usar da destruição para que algo novo possa ser criado – criação esta que ocorre nos encontros do corpo com os afetos, contribuindo para expandir sua potência e afetar o mundo ao seu redor. O desejo é a causa desta espontaneidade e singularidade humana.

E, já que estou tratando de perspectivas diferentes dentro da própria psicanálise – que deve ser compreendida não como uma ciência dogmática que tem em Freud sua figura paterna e lei máxima, mas sim como um processo em constante movimentação –, cabe trazer a origem do conceito de pulsão de morte. Ainda que trate sobre este tema em seu livro *Além do Princípio do Prazer*, Freud demorou a aceitar este termo no vocabulário psicanalítico de forma oficial, uma vez que, ao se deparar com sua criação, relutou em compreendê-la em sua totalidade. Mas afinal, de onde surgiu este conceito? Sabina Spielrein é conhecida por suas polêmicas – tal qual o romance com Jung –, mas normalmente se esquecem de suas contribuições para a teoria psicanalítica. É em seu texto *A destruição como origem do devir*, que Spielrein traz o necessário para Freud desenvolver a pulsão de morte (Peron & Martins, 2019).

Dialogando bastante com a filosofia de Nietzsche, Spielrein contribui com algumas ideias bem originais para a psicanálise – das quais, infelizmente, poucos teóricos da época se aproveitaram ou sequer mencionaram, dentre eles Freud, que faz

²⁶ Nesta inversão winnicottiana, a pulsão de morte como algo de caráter destrutivo e violento é consequência daqueles que se submetem ao mal-estar da civilização, sem tentar exercer sua espontaneidade através de uma pulsão de morte inventiva e criativa – ou, em outras palavras: a pulsão de morte se concretiza (nos termos freudianos) justamente quando o homem se permite ser colonizado pelo seu discurso, interpretando-a como sua essência humana, pré-determinada biologicamente. É, em outras palavras, um erro de interpretação (Winnicott, 2000).

referência à autora somente cerca de quatro vezes em sua obra sobre a pulsão de morte, reduzindo sua contribuição a algumas simples notas de rodapé. A teoria de Spielrein, e seu conceito de pulsão de morte, trazem uma visão que pretende naturalizar *Thánatos* – uma vez que a vida é, em si, somente um efeito da Morte. Dessa forma, a destruição – diferentemente da visão fatalista de Freud que a coloca como um impulso primitivo do homem, que deve ser contido e administrado em pequenas doses pela civilização – pode ser compreendida como simplesmente a causa do devir – do movimento em si da vida –, uma vez que, para que seja possível falar em mudança, aquilo que se encontrava ali anteriormente precisa ser destruído para que o novo possa surgir. Neste sentido, o neurótico – colonizado pelo regime de verdade repressivo da civilização – tentará se desvencilhar, o máximo que conseguir, de *Thánatos*, pois, a sua concepção do morrer, fruto de uma má-compreensão, vai gerar sofrimento psíquico e mal-estar (tal qual aquele postulado por Freud). Nessa perspectiva de Sabina, seria impossível conceituar a Morte em si²⁷, pois o morrer do antigo é o nascimento do novo (Peron & Martins, 2019).

Este conceito originário da pulsão de morte parece convergir com aquele apresentado por Spinoza anteriormente – da destruição enquanto criação. Uma visão que em muita agradava Nietzsche, uma vez que, como demonstrado acima, o filósofo defendia a espontaneidade e total libertação dos impulsos humanos, acreditando não na reprodução de uma violência desenfreada a partir deste ato, mas sim na afirmação da vida. Para além de Spielrein, outros psicanalistas trazem contribuições importantes para uma visão mais abrangente da pulsão de morte. Otto Gross – um dos mais proeminentes sucessores do pensamento de Freud (afirmação esta feita pelo próprio pai da psicanálise), mas que, infelizmente, devido a posicionamentos políticos (se denominava como um anarquista convicto e defensor da liberdade sexual) e uma predileção pelo uso de drogas de forma considerada abusiva à época, acabou se tornando um autor maldito da psicanálise, relegado ao esquecimento por muito tempo – recupera o pensamento de Spielrein, assim como o de Nietzsche, em suas contribuições originais à psicanálise. Em sua batalha contra o sistema patriarcal e sua moralidade – responsáveis pelas repressões sexuais que causavam as chamadas “doenças nervosas” –, Gross reivindicava uma

²⁷ Este tipo de lógica se encontra em consonância com o que fora apresentado neste trabalho até então – uma vez que, no capítulo anterior, se prezou por uma visão mitológica e metafórica da Morte, ao invés de um conceito propriamente dito, colonizado pelo racionalismo.

libertação individual-anarquista contra a sociedade patriarcal e repressiva (Girardi, 2013).

Para Otto Gross (2017), a repressão da civilização sob os impulsos sexuais se constitui enquanto a principal arma do sistema patriarcal – que se utiliza de tal mecanismo para vitimar especialmente as mulheres, destinadas à maternidade e à falta da exploração da própria sexualidade, senão por meio do outro. De acordo com o psicanalista, este controle de corpos exercido pela sociedade gera um conflito no indivíduo, no qual, ao mesmo tempo em que busca explorar sua sexualidade à sua maneira, precisa obedecer à norma imposta socialmente como a forma “correta” de se exercer sua sexualidade e seus desejos. É neste sentido que está introjetado, no indivíduo, o estrangeiro – um outro que vai lhe ensinar como deve lidar tanto com sua sexualidade quanto com seu desejo, de que forma expressá-lo e o que deve e não deve ser desejado. Neste sentido, retomando a ideia de pulsão de morte de Spielrein, há aqui um conflito de pulsões, na qual a destruição de um – como, por exemplo, do estrangeiro (tal qual Otto Gross acreditava ser a escolha mais saudável que um indivíduo poderia tomar) – faz nascer um novo modo de se afetar enquanto corpo, e de afetar o mundo ao seu redor (Gross, 2017). A destruição causada pela pulsão de morte, assim como dito anteriormente, é capaz de gerar vida e movimento.

Essa noção da pulsão de morte enquanto algo que destrói para que seja possível dar seguimento à vida, é ainda mais presente na ideia de pulsão anarquista, cunhada pela psicanalista Nathalie Zaltzman. De acordo com este conceito, há uma subversão da ideia postulada por Freud: da civilização enquanto um mecanismo para suprimir a natureza humana. Afinal, o que Zaltzman vai pontuar é que, quando tal repressão se torna tão autoritária e massificante, retirando a subjetividade do outro – ou, nos termos de Otto Gross: impondo o estrangeiro e causando a perda de nossa potência e autenticidade –, a pulsão de morte surge justamente como uma resistência contra o total controle e supressão da sexualidade e dos desejos do indivíduo, em uma situação extrema, na qual deve passar pela destruição para que possa fazer aflorar, finalmente, a vida (Palumbo & Cabral, 2016). Neste sentido, a pulsão de morte pode vir a servir, inclusive, para libertar a humanidade das amarras da repressão, não necessariamente por meio da violência e da agressividade, como pontuado por Freud anteriormente.

Para além do mito cristão e do mito freudiano, existem outras abordagens que trazem uma visão menos culposa sobre a Morte e o homicídio, evidenciando sua capacidade de gerar criação e mudança no mundo ao seu redor – ainda que seja

importante ressaltar, novamente, que em uma perspectiva moral, o homicídio não deve ser banalizado enquanto uma prática corriqueira e sem consequências, mas com este relato pretendo demonstrar uma visão que dialoga com a apresentada acima: da pulsão de morte como possibilidade de vida. Eliade (2010) demonstra em seu estudo antropológico como algumas sociedades agricultoras possuíam mitos de origem violenta, mas que, a partir desta violência, a vida foi capaz de florescer. Como exemplo, havia nesta época o mito sobre uma jovem semidivina, chamada Hainuwele, que fora vítima de um homicídio primordial – tal qual Abel e o pai ancestral –, mas, após ser retalhada e enterrada, de seu corpo surgiram plantas que eram desconhecidas até aquele momento. Foi justamente o cometimento deste homicídio que transformou radicalmente a vida daquela sociedade, e, mais do que isso, ao ingerirem os frutos das plantas que nasceram daquele cadáver, agora a humanidade podia se conectar de forma mais íntima com os deuses – de acordo com sua crença na época –, tal como se esta fagulha divina fosse, em si mesma, a pulsão capaz de gerar tanto vida quanto Morte (Eliade, 2010).

Gross (2017) compreendia que, mais do que um indivíduo patológico, o psicanalista deveria se atentar para a sociedade enquanto ela mesma a reprodução de uma patologia – ao mesmo tempo em que reprime e adoce aqueles que se encontram sob sua tutela. Neste sentido, seu pensamento foi pioneiro ao utilizar as lentes da psicanálise para realizar uma crítica às estruturas sociais vigentes de sua época – e que infelizmente ainda se reproduzem nos tempos atuais – como o patriarcado, e as repressões sexuais e do desejo operadas pelo processo civilizatório. Mais do que diferenciar pulsão de morte e de vida, ou atribuí-las como algo da ordem individual do sujeito diante de uma sociedade opressora, o psicanalista tentou retirar da humanidade a culpa adquirida forçosamente diante da repressão social, e questionar justamente a sociedade. O que talvez devesse ser questionado, mais do que sobre a pulsão que se desdobra enquanto violência na sociedade e sua moralização, é como poderia a pulsão de vida sobreviver em um sistema como este em que vivemos? (Gross, 2017).

Mas, se retomamos à nossa análise do homicídio, como relacionar essa ideia de pulsão de morte à agressividade e violência de fato? É importante pontuar que o que leva ao homicídio não é uma agressividade latente que se encontra no aspecto mais animalesco do homem, mas sim uma reatividade a afetos externos que passam a interagir com aquele corpo – as paixões –, como demonstrado com os casos de Caim e da Horda Primeva – afetados pelo ciúme e pela cobiça. Ainda assim, mesmo nestes casos emblemáticos, se considerarmos a pulsão como a responsável pela destruição do

outro, é preciso constatar que esta mesma pulsão continua mantendo em si seu aspecto de vida, uma vez que, tanto pela morte de Abel quanto do pai ancestral, civilizações foram geradas e cidades criadas – visão esta que se assemelha mais à ideia de pulsão estudada por Spinoza, Winnicott, Spielrein, Gross e Zaltzman, do que daquela pincelada com grossas camadas de pessimismo por Freud.

Entretanto, Freud segue operando sob uma lógica naturalista: em sua obra *O Mal-Estar na Civilização*, o psicanalista mantém em seu pensamento teórico uma interpretação que transforma a violência e agressividade em algo da ordem genética, que se impõe sob a humanidade, como um fenômeno que atesta o caráter atávico do homem, insistindo em perseguir a humanidade e impedir que o processo civilizatório ocorra – fruto de uma pulsão de morte perversa. Nesse sentido, e devido ao pensamento freudiano ser contaminado por uma dialética que insiste em contrapor natureza à cultura, a morte do pai da horda insere uma nova moral que passa a fundamentar a civilização: “Amarás o próximo como a ti mesmo”, impedindo assim que as pulsões destrutivas do homem culminem na hostilidade contra o próximo, dando lugar à culpa como forma de se adaptar à civilidade (Lima, 2013). Em outras palavras, para Freud, essa é a chave para se tornar possível a civilização humana: a partir da coibição do homicídio, e, de forma geral, do desejo em si – caso contrário, a barbárie estaria à solta. Essa perspectiva do homicídio é exclusivamente determinista e biológica, o relegando como oposição à cultura, e tornando sua causa última a culpa como forma de controle social.

Em suma, a questão levantada nesta problematização da visão freudiana que embasa seu conceito de pulsão de morte, ao ser confrontado com a perspectiva adotada por esta pesquisa para se pensar o homicídio, pode ser resumida da seguinte forma: para o pai da psicanálise, a espécie humana está determinada, de forma tanto biológica quanto psiquicamente, a impulsos destrutivos e que podem vir a gerar um comportamento violento e agressivo. Para refrear tais impulsos e evitar um estado de barbárie, o processo civilizatório age de forma repressiva, contendo os impulsos humanos e gerando mal-estar. Nesta ótica, a pulsão de morte seria a tentativa inconsciente de retornar a um estado de quietude, onde o mal-estar causado pela civilização seja inexistente, assim como as excitações pulsionais e suas demandas exaustivas que o acompanham, e que podem ocasionar, dentre outras coisas, um processo destrutivo que leva o homem a externalizar esta excitação por meio da violência e da agressividade. O homicídio, portanto, seria consequência direta desta

agressividade latente da humanidade, e por isso deve ser proibido pela sociedade (Freud, 2016).

O homicida freudiano, portanto, se trata daquele que possui, em sua essência, uma tendência violenta e agressiva, que aflora diante da tentativa da civilização de reprimir sua natureza animal, causando, conseqüentemente, uma resposta reativa, por meio de sua pulsão de morte – enquanto uma determinação biológica e psíquica –, visando a destruição do outro para que seja possível retornar a um estado de quietude – um estado original onde não existe a repressão de seus impulsos naturais, herdeiros de seu ancestral animal (Freud, 2016).

Esse homicida, pré-determinado pela sua essência, se difere daquele postulado por esta pesquisa: um indivíduo enquanto um corpo que é afetado pelas flechas atiradas por *Éros*, dando vazão ao seu desejo – independentemente de questões morais como “certo” ou “errado” – e reagindo de forma passional, reativa e espontânea. A reatividade neste caso, entretanto, não se dá numa batalha interna entre seus impulsos e a repressão social, mas sim entre a sua perspectiva e interpretação singular de determinada situação, a forma como é afetado pelo desejo e sua resposta a esta demanda – a forma como ele irá responder às paixões. O desejo e a espontaneidade, características necessárias para que ocorra o homicídio passional, deslocam a violência e a agressividade do seu local de traço genético que persegue a humanidade, sendo realocadas como uma questão externa ao homicida, do qual ele faz uso em sua resposta (Branco & Krieger, 2013).

Neste sentido, no homicida passional, a pulsão de morte não está ligada, necessariamente, a uma determinação biológica e psíquica que carrega em si a agressividade e violência herdeiras do seu passado animal, mas sim a um constante devir que se expressa de forma criativa e inventiva – e, portanto, espontânea –, porquanto seu homicídio seja, ao mesmo tempo, capaz de destruição e de criação, a depender da forma como responde à provocação do desejo imposto por *Éros* (Spinoza, 2009; Winnicott, 2000; Palumbo & Cabral, 2016; Gross, 2017; Peron & Martins, 2019). Ou, como diria Nietzsche, é a partir desta pulsão de morte que o indivíduo se afirma enquanto existência, ainda que tal afirmação seja realizada através da violência contra o outro, afirmando sua potência sob a de sua vítima (Almeida, 2019). Não cabe, aqui, realizar uma leitura moralista do ato cometido pelo homicida, uma vez que se torna claro que, em qualquer sociedade, este comportamento deva ser condenado – a questão levantada neste momento é apenas a de estipular a origem destes impulsos que levam ao cometimento do homicídio, uma vez que, em Freud, encontra-se uma resposta

fisiológica para este enigma, enquanto que, nesta pesquisa, o olhar direcionado ao homicídio o relaciona às paixões externas e a forma como o indivíduo responde a essa demanda do seu desejo.

Em suma, Freud não estava necessariamente errado em sua leitura sobre as consequências da civilização e seu aspecto repressivo na humanidade, gerando sofrimento e podendo trazer reações que, muitas das vezes, carregam em si um aspecto violento – pois esta é a marca da Morte que acompanha insistentemente a sociedade e o sistema perverso que a reproduz. Entretanto, sua leitura se focou demasiadamente nos aspectos biológicos e deterministas do indivíduo – como já criticado anteriormente –, individualizando este processo, e se furtou de compreender o contexto no qual ele se encontrava, em uma perspectiva mais crítica da sociedade. Lacan (1988) estrutura seu pensamento de uma forma que tenta retirar da pulsão de morte seu aspecto biológico – como uma herança animal –, e, ao invés disso, vai pontuá-la como algo da ordem ontológica, pressupondo um conflito originário. Este conflito, marcado pela contradição e negatividade, vai auxiliar no processo de se compreender o ser e a linguagem – é por isso que, para o psicanalista, a pulsão se trata muito mais de uma ontologia. A pulsão, marcada pela repetição, vai se constituir enquanto a origem do desejo no homem – desejo este marcado pela falta e pela repetição. Neste sentido, embora Lacan retire o aspecto biologicista na pulsão de morte, ela continua a ser reafirmada como algo que determina o homem (Lacan, 1988).

A pulsão de morte continua a ser encarada como algo violento e agressivo, que deve ser sublimado para ser capaz de expressar sua potência criativa. Tal como se houvesse, em si, duas espécies de *Éros*, um negativo e outro positivo, um capaz de destruição – inata ao homem – e outro que deve impedi-lo e transformar seu ímpeto destrutivo em uma criação bela e funcional para a sociedade. Entretanto, como demonstrado na análise dos desejos e afetos, há somente um *Éros*, ainda que este possa ser sequestrado pelo discurso psicanalítico. A relação entre a pulsão de morte e a agressividade, que assume a violência como sua expressão última – a partir deste viés freudiano –, é construída devido à crença de que estes fatores são de ordem biológica, de que é possível considerar a existência de um impulso violento no homem, herdado de seu antepassado animal. O que essa perspectiva ignora, contudo, é a potência do desejo como criação de diferença – este sim uma herança humana.

Pontuar que a destruição carrega em si o fantasma da criação não significa determinar que algo deva ser destruído para que algo melhor seja criado. Este tipo de

lógica age na contramão desta pesquisa, além de se tratar de uma perspectiva moral que foge de minha proposta enquanto pesquisador neste momento – inclusive, gasto boas páginas para criticar justamente as consequências advindas da criação gerada pela morte do outro: como a sociedade repressora – que surge após o homicídio do pai ancestral, ou de Abel, no caso do mito cristão. Fazer esta constatação é simplesmente aceitar que a humanidade, tal como demonstrado na crença dos antigos povos agrícolas, carrega consigo a fagulha divina que consegue extrair, até mesmo da Morte, a potência da vida. Minha intenção neste momento, a partir da crítica que opero, é justamente a de retirar da pulsão seu aspecto biológico – e ontológico – que a determina enquanto algo animalesco e que deve ser reprimido pela civilização, e compreende-la como fruto dos afetos e paixões que atravessam o corpo e do desejo que é produzido a partir disso, como se o homem fosse ele próprio o deus criador e legislador da realidade que o cerca.

Portanto, ainda que Freud tenha analisado as consequências da repressão da sociedade no indivíduo – criando o homem neurótico e o mal-estar gerado por isto –, o pressuposto utilizado, que compreende a pulsão de morte enquanto algo determinado biológica e psiquicamente, acaba, invariavelmente, patologizando o homicida, ao invés de compreendê-lo em uma perspectiva abrangente e por meio dos afetos e paixões – ou, em outras palavras, por meio do desejo. Não cabe a mim deduzir as intenções de Freud ao fundamentar sua hipótese sob esse argumento central, mas sim analisar os fantasmas que ecoam de sua teoria, se tornando um discurso cooptado pelo regime de verdade vigente e transformando cada vez mais este homem determinado pela pulsão de morte destrutiva e violenta em algo concreto. É este discurso enquanto uma realidade e suas consequências que estão sendo criticadas nesta pesquisa, uma vez que ele visa patologizar o indivíduo homicida, o afastando do resto da humanidade – infelizmente, esta desumanização se encontra cada vez mais presente no discurso científico e social.

Embora, para o homicida freudiano, a única consequência possível de seu ato seja a culpa – fruto da repressão civilizatória –, no homicídio passional, esta questão é um tanto quanto mais complexa – porém, é por meio da culpa que estes dois tipos de homicidas podem vir a se confundir. Embora, em tempos antigos, muitas das vezes o homicídio passional viesse acompanhado da culpa, a depender de seu contexto, este ato era considerado amoral e interpretado como algo corriqueiro. A futilidade da morte nesta época se dava pela própria relação que as cidades tinham para com o morto – como já retratado brevemente no capítulo anterior. Esta segunda forma de se lidar com este fenômeno – sem a culpabilização por parte do agente que o comete e interpretado

como algo banal –, entretanto, em uma sociedade que precisava estabelecer cada vez mais uma suposta ordem social pautada sob uma determinada moral corrente, passou a ser cada vez menos estimulada, e cada vez mais combatida.

Para ilustrar isso, recorro à figura misteriosa dos assassinos, sua criação histórica e apropriação cultural, fazendo com que, a partir deste termo, ocorresse uma revolução do homicídio e, conseqüentemente, a racionalização de *Éros* – que, ao invés de operar a partir da instigação dos desejos no homem, assim como de uma pulsão de morte capaz de gerar criação em um ato destrutivo e espontâneo, passa a desenvolver uma metodologia racional para se matar o outro, fortalecendo ainda mais a lógica do discurso biologicista e genético para se explicar aquele que comete tal ato como um ser perverso e mal. A partir do assassino, o homicida freudiano e sua pulsão de morte intrínseca se tornam cada vez mais reais e presentes no regime de verdade que compõe a sociedade.

2.3 A mítica Ordem dos Assassinos e sua ocidentalização

Neste momento, vou adentrar em um campo complexo, no qual não tenho como averiguar, com total certeza, a veracidade dos relatos e dos estudos que analisarei. Entretanto, o que interessa neste momento – para além da problematização da forma como o ocidente insiste em interpretar e enxergar este fenômeno – é constatar uma mudança na figura daquele que comete o ato de matar o outro, perdendo a espontaneidade do desejo – influenciado pelos afetos – e se tornando um ser racionalizado e metodológico. Para tanto, é necessário abordar um novo conceito passa esta pesquisa: o assassino. Como dito anteriormente, em uma sociedade que busca exercer o controle dos corpos e a repressão de seus desejos e sexualidade, o homicídio passa cada vez mais a ser visto com maus olhos. Entretanto, ao se conhecer novas civilizações e povos, o choque cultural e suas diferenças podem vir a causar certo espanto e desconforto. Tal discrepância cultural é facilmente percebida no relato de Marco Polo, mercador e explorador veneziano, que, durante suas explorações, em 1271, teria ouvido relatos dos persas sobre um grupo de homicidas que atuavam naquela região – que passaram a serem chamados pelo termo *hashashin*, “comedores de haxixe”²⁸. Foi a partir deste relato que o termo assassino foi criado – derivado da palavra em árabe (Baesso, 2013).

²⁸ Logo ficou associado que os atos homicidas cometido pelo grupo estavam relacionados ao uso de haxixe, trazendo toda uma imagética que associa a violência ao uso da planta (Baesso, 2013).

É importante ressaltar, entretanto, que os relatos das aventuras de Marco Polo eram muitas vezes considerados demasiadamente fantasiosos – já naquela época – e, posteriormente, passaram a ser duramente criticados em análises históricas. Parte disso se deu pelo fato de Marco Polo, enquanto um homem de seu tempo, contaminar suas supostas experiências com uma visão bem restritiva e medieval do cristianismo, em uma tentativa de transformar suas aventuras em comprovações da veracidade da religião na qual acreditava (França, 2015). As diferenças culturais encontradas pelo viajante eram sempre abordadas como fruto da selvageria, de um povo pouco civilizado ou longe do verdadeiro conhecimento, e, portanto, suas narrações eram manchadas por um viés judaico-cristão bem problemático e conservador (Woortman, 2005). Neste sentido, a associação dos *hashashin* com uma ordem de assassinos, comandada por um “velho em uma montanha” que treinava jovens para se especializarem na arte do assassinato, em um primeiro momento, pode soar simplesmente como uma fantasia da paranóia ocidental – que assustada com indivíduos que se sentem livres o suficiente das amarras civilizatórias para o cometimento excessivo de homicídios, passa a justificar esse comportamento a partir do uso da planta haxixe, como uma indutora desta perversidade.

Entretanto, ainda que Marco Polo não seja exatamente um narrador confiável, existem outras fontes que atestam sobre uma suposta Ordem de Assassinos que operava no Oriente Médio. Carvalho (2022) faz um breve apanhado sobre essa figura histórica do assassino, representada em obras desde romances, até relatos de viagens (tais quais o de Marco Polo), e estudos enviesados pelo olhar ocidental. Ainda assim, é possível, a partir destas fontes estudadas pela autora, pincelar um pouco – em tons brandos e leves – a imagem desta nova espécie de homicida, para então, posteriormente, aprofundar ainda mais neste enigmático universo dos assassinos. Primeiramente, o que se encontra na maior parte dos relatos – e mitos sobre esta ordem – segue a mesma narrativa: o grupo teve sua origem no século XI, durante as Cruzadas. Embora o termo *hashashin* tenha se consolidado no imaginário popular através do relato de Marco Polo ao associá-lo ao uso da planta haxixe, existem outras versões que remetem seu significado à base da fé islâmica, que supostamente seria a religião seguida pelos assassinos da época (Carvalho, 2022).

Uma figura que aparece em todos os relatos e estudos sobre a Ordem dos Assassinos, e que é considerado o criador deste grupo, é Hasan-i Sabbah²⁹. Nascido por volta do século XI, em uma cidade chamada Qom, atualmente localizada no Irã e responsável pela disseminação do islamismo no país – especificamente do ramo xiita. Constatar isso, neste caso, tem um valor simbólico profundo, uma vez que Hasan é tido como um indivíduo que seguia os ensinamentos do ismaelismo, uma vertente do Islã baseada nos preceitos do xiismo. É no local que hoje é denominado como Irã, inclusive, que Hasan cria o grupo que posteriormente ficaria conhecido como a Ordem dos Assassinos, que residiam juntamente consigo em uma fortaleza que fora nomeada como *Alamut* – ou, em uma tradução direta do persa, “ninho da águia”. Em *Alamut*, Hasan cria uma sociedade que se assemelha bastante com a estética dos quartéis, funcionando a partir de regras rígidas de ordem religiosa, e na qual ocorria o treinamento de indivíduos que ficaram conhecidos como *fedayin*³⁰: assim nasciam os assassinos (Carvalho, 2022).

Alamut, posteriormente, viria a se tornar o pano de fundo para um romance – escrito pelo esloveno Vladimir Bartol, em 1938 – de nome homônimo. Em sua narrativa, Bartol (2007) traça uma releitura da vida de Hasan-i Sabbah, suas motivações, e, especialmente, a forma como comandava a Ordem dos Assassinos. É interessante observar como a figura de Hasan é pincelada através da escrita do romancista, uma vez que tal escrita se encontra impregnada com um olhar ocidentalizado sobre os costumes e tradições comuns àquela cultura e época. Nesta obra em questão, Hasan adquire a forma de um estrategista nato, que instrumentaliza a razão ao seu favor – de uma maneira um tanto quanto cínica, se apropriando da fé alheia e a utilizando para a concretização de seus planos. É este Hasan maquiavélico que vai fundar sua sociedade particular, que opera dentro da fortaleza de *Alamut*, na qual irá treinar jovens para que desempenhem um papel fundamental na guerra política que irá travar em seu próprio nome – tal como se Hasan fosse, ele mesmo, *Allah* (Bartol, 2007).

Para além de um racionalista explorador da fé alheia, o personagem de Bartol (2007) também possuía uma compreensão singular sobre os afetos e desejos humanos, assim como a forma mais eficaz de manipulá-los para conseguir o resultado mais

²⁹ Existem algumas formas diversas nas fontes que encontrei referentes à escrita de seu nome, tais como: Hasan-i Sabbah, Hassan-i Sabbah, e até mesmo uma versão aportuguesada: Haçane Saba. Em minha escrita, optei por manter o nome Hasan-i Sabbah.

³⁰ A origem desta palavra remete a “mártir” ou “devoto” – um indivíduo que se sacrifica por aquilo que acredita – evidenciando o tom religioso da ordem de Hasan.

vantajoso para si. Hasan-i Sabbah é retratado como alguém que sabe operar com os discursos de verdade que atravessam sua sociedade e seu tempo – mais do que isso, percebe as nuances do poder e consegue jogar com ele a partir da fabricação de discursos dotados de racionalidade e que adquirem o caráter da verdade, ou seja, é ele mesmo um criador ativo da realidade ao seu redor. Neste jogo disputado por Hasan, além de estimular a guerra, ainda possui um arsenal potente de soldados dispostos a morrer pela sua causa – uma vez que acreditam estar servindo à causa divina do próprio deus *Allah*. Em uma visão extremamente racional dos discursos que constituem a sociedade, Hasan é descrito como uma figura que se encontra para além da moralidade, uma vez que acredita que toda instituição, em menor ou maior grau, se fundamenta através do ato de enganar seus seguidores. Um verdadeiro líder, em sua visão, seria aquele que compreende a pluralidade de perspectivas dos indivíduos que planeja liderar, e leva isso em consideração no momento em que criar um discurso capaz de mobilizá-los (Bartol, 2007).

O escritor esloveno também se arrisca a descrever o método utilizado por Hasan para ser capaz de manipular os membros de sua ordem. Este processo ocorria em duas frentes distintas: de um lado, há a captação de jovens mulheres, escravizadas ou vítimas de pobreza tremenda, que passam a compor um harém particular nos jardins de *Alamut*, fomentando a ideia de que possuem uma dívida eterna para com Hasan, que se apresenta para elas, esporadicamente, como uma espécie de rei divino, ensinando-as a cuidarem da própria beleza e a se sentirem também divinizadas; por outro lado, jovens homens são estimulados a entrarem na Ordem dos Assassinos e serem usados como armas por Hasan, através da romantização e idealização deste local, intoxicados por histórias heróicas e de glória, acreditando que seu líder é o homem escolhido por *Allah*, crença esta que é estimulada por ele, ao nunca aparecer diante dos jovens, aumentando sua aura mística e o mistério que envolve sua figura (Bartol, 2007).

Em resumo, a chave para a manipulação operada por Hasan-i Sabbah se encontra na junção destas duas frentes: é chegado o momento em que o líder se revela para os jovens treinados pela ordem, e, como prova de que é o escolhido de *Allah*, afirma possuir a chave para o paraíso. Neste momento, de acordo com a narrativa de Bartol (2007), os jovens recebem estímulos alucinógenos (o que remete, novamente, ao termo *hashashin*) e são direcionados até o jardim onde se encontra o harém que fora, durante todo este tempo, embelezado e divinizado por Hasan e seus seguidores. Os jovens assassinos passam a crer que aquele jardim é o próprio paraíso, e que as

mulheres que ali se encontram são seres celestiais, e aproveitam uma curta estadia em suas presenças. Dessa forma, o líder da Ordem dos Assassinos concretiza seu plano de tornar seus seguidores as armas mais fiéis e obedientes possíveis à sua causa – uma vez que eles acreditavam, tal como ocorreu no ocidente com a visão socrática e com o cristianismo, que a morte valia a pena, pois retornariam para aquele jardim na companhia das mais belas mulheres. É assim que o Hasan escrito por Bartol cria sua própria verdade, e torna a si mesmo um deus para aqueles ao seu redor, capaz de oferecer o paraíso para quem seguir suas ordens – manejando os desejos através dos afetos de todos que o seguem (Bartol, 2007).

Por mais que este plano engenhoso possa parecer um tanto quanto absurdo, digno das páginas de um romance como *Alamut*, é provável que o próprio autor tenha se inspirado, em sua criação, nos relatos de Marco Polo – afinal, Bartol não fora o primeiro a descrever este tal jardim paradisíaco. De acordo com os relatos das explorações realizadas por Marco Polo (1999), Hasan-i Sabbah – conhecido pela alcunha de “o velho da montanha” – foi bem fidedigno com a descrição de Maomé sobre o paraíso, ao arquitetar um jardim repleto de vinho, leite, água e mel, e de mulheres formosas que cantavam e dançavam com tanta beleza que encantava qualquer um que adentrasse naquele local. Entretanto, este jardim sagrado era cercado pela fortaleza de *Alamut*, proibido para a população geral – que realmente acreditava haver ali a entrada para o paraíso –, somente disponível para seu grupo seletivo de assassinos treinados por sua ordem (Polo, 1999).

Desta forma, quando Hasan desejasse que seu exército pessoal de assassinos realizasse qualquer missão em seu nome – auxiliando-o em sua guerra política –, ele os induzia, por meio de substâncias alucinógenas, ao sono, despertando no jardim sagrado e desfrutando dos bens que aquele local oferecia. Para estes jovens, aquele lugar era o mesmo paraíso descrito por Maomé, e, portanto, expressavam o desejo de permanecerem ali eternamente. Entretanto, eram novamente induzidos ao sono através da substância alucinógena, e ao despertarem, se encontravam diante de Hasan, que lhes exigia a morte de um alvo específico – normalmente príncipes e adversários políticos –, prometendo que, ao retornarem, seriam levados novamente ao paraíso, e, mais do que isso, mesmo caso falhassem e fossem mortos em missão, ganhariam o direito de acessar o jardim sagrado no pós-vida. Desta forma, estes jovens assassinos acatavam a qualquer ordem do velho da montanha e não temiam a morte, e, pelo contrário, até mesmo a desejavam (Polo, 1999).

A partir deste relato, é possível perceber uma forte inspiração para o romance de Bartol. Ainda que ambas as narrativas convirjam para a mesma direção, estudos posteriores trouxeram uma visão um pouco diferente do método contido na Ordem dos Assassinos. Bernard Lewis foi um estudioso do Oriente Médio, e traz uma visão um tanto quanto mais sóbria e racional em relação ao fenômeno dos assassinos – ainda que sua perspectiva seja marcada pelo elitismo europeu e pelo colonialismo, como será evidenciado mais adiante nesta pesquisa. Lewis (2002) é o autor de um livro que trata exclusivamente sobre a Ordem dos Assassinos, denominado *The Assassins*, e busca evidências históricas da atuação deste grupo comandado por Hasan. Em sua pesquisa, Lewis esclarece a falta de comprovação histórica em relação ao uso de drogas por parte da ordem, questionando os relatos que descrevem o plano maquiavélico e manipulador de Hasan para obter a obediência cega de seus assassinos – tal questionamento da veracidade de tais relatos levanta a hipótese de que, provavelmente, a conexão entre o termo assassino e o uso da substância haxixe (originado a partir do *hashashin*), se trata muito mais de uma relação criada pelo olhar ocidentalizado e carregado de pré-conceitos europeus do que de uma materialidade que possa ser comprovada de fato (Lewis, 2002).

Ainda assim, algumas outras características da Ordem dos Assassinos que surgem tanto nos relatos de Marco Polo quanto no romance de Bartol ganham ainda mais força nos estudos de Bernard Lewis. Um dos pontos em comum entre sua pesquisa e as demais obras, se encontra no aspecto religioso que pairava sob este grupo, assim como o fato de Hasan ser considerado um ismaelita – um dos ramos do xiismo. Inicialmente, os xiitas eram formados por muçulmanos descontentes com os chamados califados, membros da aristocracia que – de acordo com suas concepções – governavam apenas em benefício próprio. O pensamento xiita costumava mesclar a visão política juntamente com a religiosa e messiânica – algo que posteriormente foi adotado pela Ordem dos Assassinos –, crendo na figura do *imame*, uma espécie de sacerdote escolhido pelo próprio deus *Allah*, que deveria governar os homens e realizar os rituais e preces. Em sua interpretação do Alcorão, Ismael seria o sétimo e último *imame*, e, portanto, os xiitas que passaram a seguir suas doutrinas foram chamados de ismaelitas. Foi este grupo – que Lewis denomina como “seita” em seu livro – responsável pela criação dos assassinos, através da figura de Hasan-i Sabbah, seguindo uma doutrina religiosa de alto nível filosófico, se caracterizando como um movimento político contra a cultura e ordem vigente da época (Lewis, 2002).

O aspecto religioso da Ordem dos Assassinos é de extrema importância neste momento, para que seja possível realizar contornos – ainda que em leves pinceladas – que demonstrem a subjetividade e a ideologia de Hasan e seus seguidores. Entretanto, a tentativa de encontrar fontes confiáveis sobre este tema foi frustrada pela escassez de material. Portanto, o que será analisado a seguir deve ser interpretado com certo cuidado, se atentando para o olhar ocidental e colonizador que mascara e contamina a veracidade dos fatos. Ainda assim, acredito ser proveitoso me delongar um pouco sobre a crença dos ismaelitas daquela época. Primeiramente, é importante ressaltar que, assim como todo pensamento religioso e que tenha sua origem na fé, existem diversas perspectivas e interpretações distintas que se entrelaçam entre si no ismaelismo – o que interessa a esta pesquisa, neste momento, é investigar a crença daqueles que ficaram conhecidos como “ismaelitas reformados”, que se encontravam na fortaleza de *Alamut*.

Percebe-se, no ismaelismo praticado por Hasan-i Sabbah e seus seguidores, um aspecto de gnose antiga, assim como influências da cabala judaica – nesse sentido, a teosofia ismaelita pode ser considerada como uma espécie de gnose islâmica. O mitofundador deste pensamento pode ser associado, em partes, com aquele que foi exposto nesta pesquisa no primeiro capítulo, ao se estudar o povo grego: na origem do universo, para a crença ismaelita, não era possível reconhecer o Ser Absoluto – um deus criador de tudo, como no caso do cristianismo –, mas sim o Fazer-Ser, uma entidade incognoscível, uma vez que se trata do abismo absoluto, também conhecido como não-ser ou nada – na perspectiva grega, o *Kháos*. Com esta visão esotérica, Hasan muitas vezes rebatia os princípios e imposições legais do islamismo, através de uma perspectiva que repudiava a literalidade dos textos e a religião dogmática, contrapondo isso com uma interpretação singular e tendo em si mesmo a figura de um profeta. Havia um ensinamento último para aqueles que se encontravam na Ordem dos Assassinos, representado pela fala que se immortalizou muito tempo após a queda deste grupo, e que demonstra bem um aspecto que hoje é possível compreender como radicalmente pragmático, materialista e niilista em Hasan: “nada é verdadeiro, tudo é permitido” (Fedeli, n.d.).

Tal frase carrega em si uma potência latente, ao mesmo tempo em que faz estremecer qualquer ordem social vigente, uma vez que possibilita as mais diversas interpretações – todas elas, entretanto, enaltecendo o indivíduo, em oposição às normas que pretendem aprisioná-lo a determinado modelo de vida. Nietzsche (2009) demonstra bem isso ao analisar esta frase – e, por consequência, a Ordem dos Assassinos – em sua

obra *Genealogia da Moral*. A perspectiva adotada pelo filósofo trágico é a de contrapor a liberdade intrínseca a essa frase com a liberdade ilusória contida no cristianismo – uma vez que o espírito cristão e europeu se encontrava justamente aprisionado por sua fé na verdade, porquanto foram colonizados por uma verdade absoluta e jamais poderiam abandoná-la. Os assassinos, por outro lado, formavam uma ordem de espíritos livres por excelência, pelo simples fato de não apostarem suas fichas em um conceito absoluto como a “verdade”, o que lhes conferiu uma liberdade emancipatória que só poderia ser imaginada e invejada por aqueles amarrados em suas crenças (Nietzsche, 2009).

Este caráter antidogmático e libertário, contido na frase que fora relacionada à Ordem dos Assassinos, fez com que ela se estendesse para muito além de sua própria criação. Como exemplo, recorro à vertente da Magia do Caos – ou *caoismo* –, uma corrente contemporânea do ocultismo e do esoterismo ocidental, que surge como uma forma de questionar o caráter dogmático e tradicional advindo dos métodos das antigas ordens mágicas que se propunham ensinar a maneira mais correta de se realizar ritos mágicos. Para aqueles que seguem o *caoismo*, há um enaltecimento das experiências individuais e singulares no ato de se fazer magia. Esta vertente se embasa na filosofia pós-moderna que questiona os discursos e regimes de verdade vigentes, apostando muito mais na pluralidade de perspectivas e interpretações acerca da magia – uma vez que estimula o indivíduo a criar seus próprios métodos e ritos para chegar naquilo que almeja, ou, em outras palavras, para realizar sua magia. A Magia do Caos, neste sentido, age na contramão ao definir a falta de regras dogmáticas como a única regra necessária para se fazer magia – devendo o magista criar seus próprios símbolos e métodos. Esta corrente filosófica e mágica tem, como lema, a mesma frase que supostamente seria de autoria de Hasan-i Sabbah: “nada é verdadeiro, tudo é permitido”. O que demonstra, por si, como este pensamento se manteve vivo ao longo do tempo e produziu as mais distintas interpretações e correntes filosóficas (Boutin, 2019).

De acordo com Lewis (2002), era justamente esta filosofia de Hasan – que o desprendia da moral vigente de sua época e adotava uma perspectiva libertária em relação a si mesmo e a seus atos – que se encontrava na base de seu comportamento enquanto líder da Ordem dos Assassinos, e que justificava, em partes, sua capacidade como estrategista e manipulador. Neste sentido, ainda que não retrate este tema de forma tão romântica e maquiavélica quanto o romancista Bartol e o explorador Marco Polo, Lewis também traz em seu estudo o fato de que os ismaelitas da Ordem dos

Assassinos possuíam uma devoção cega pelo seu líder, sendo extremamente leais e preferindo encarar a Morte a traí-lo. Embora esta constatação seja um tanto quanto complicada de ser averiguada somente por meio de relatos históricos, ao se levar em conta a eficiência e durabilidade do grupo criado por Hasan, assim como sua filosofia e capacidade de se vender enquanto um profeta de *Allah*, não é muito difícil chegar à conclusão de que o ismaelita provavelmente era um indivíduo bastante persuasivo (Lewis, 2002). Entretanto, novamente, esta afirmação se encontra manchada pelo olhar ocidentalizado sobre este fenômeno.

Contudo, em uma análise menos subjetiva e mais comportamental dos assassinos da ordem, é possível verificar o método que utilizavam em seus assassinatos na época. Os alvos da Ordem dos Assassinos eram, em sua grande maioria, outros muçulmanos da região, especialmente os sunitas – considerados traidores tanto política quanto religiosamente, uma vez que Hasan concebia estes aspectos como fazendo parte do mesmo fenômeno. Por conta disso, o assassinato de europeus e povos ocidentais ocorria muito raramente, normalmente devido a enganos por parte dos assassinos. Neste sentido, a causa seguida pelo grupo era a mesma que Hasan estipulava para si – uma causa política e que tinha como inimiga o sistema religioso, militar, político e burocrático dos sunitas. Os assassinos se utilizavam de adagas e costumavam se infiltrar no território inimigo, se passando por servos, até surgir a oportunidade para eliminarem o alvo pretendido. Ser morto após este ato, independentemente se pelas mãos dos inimigos ou pelas suas próprias, era um motivo de glória – uma vez que lhes fora prometido retornar ao jardim paradisíaco no pós-vida. Observando sua forma de agir e suas motivações, Lewis (2002) vai considerar em seu livro que a seita dos assassinos foi provavelmente o primeiro grupo a empreender uma prática organizada de terrorismo (Lewis, 2002).

Entretanto, esta afirmação deve ser questionada e problematizada neste momento. Como muitos estudiosos pontuaram posteriormente, o fato de Lewis considerar a prática dos assassinos o surgimento do terrorismo pode ser interpretado como um anacronismo histórico, e, mais do que isso, evidencia sua perspectiva ocidental sobre uma cultura antiga e diferente da sua – intoxicando sua interpretação com uma visão colonizadora e, muitas vezes, baseada em uma moralidade diversa daquela que está analisando. Edward Said pontua bem isso ao tecer críticas à ocidentalização presente nos estudos de Lewis, que tenta impor sob o oriente uma visão ocidentalizada – como se esta fosse mais valorosa ou moderna (e, conseqüentemente,

melhor³¹). Primeiramente, seria importante demarcar quem foi Said e qual sua relevância neste debate: militante da Palestina, o autor é tido como um dos grandes nomes que introduziram os debates e estudos pós-coloniais, tendo escrito o livro *Orientalismo: O Oriente como uma invenção do Ocidente* (Silva, 2016).

Para compreender a crítica que Edward Said faz aos estudos e à perspectiva de Bernard Lewis, é preciso entender brevemente qual a intenção do autor ao utilizar o termo “orientalismo”. De forma resumida, pode-se explicar este conceito, ao menos na contemporaneidade, como um campo que busca estudar as diversas regiões marcadas pela colonização europeia – que, mais do que uma colonização geográfica e cultural (um processo extremamente violento por si só), carrega em si também a criação de um imaginário que reduz toda a pluralidade e diversidade daqueles considerados como “orientais” a uma mesma característica exótica e que deve ser compreendida e interpretada a partir do olhar do colonizador, pautado por seus pressupostos e pelo seu racionalismo. Neste sentido, a perspectiva ocidental estipula a diferenciação entre aqueles que ela considera como “civilizados” – a própria Europa em si – e povos que necessitam da iluminação europeia e de seu racionalismo, para se afastarem de uma suposta bestialidade e alcançarem a civilidade. Em outras palavras, os povos orientais se tornaram vítimas de generalizações grotescas e reducionistas, embasadas em um viés racionalista e hierárquico, que determinou o ocidente como a forma correta de ser, e, portanto, os povos que diferem de seus princípios devem ser doutrinados e “salvos” pelo seu racionalismo e pela sua noção de civilização (Silva, 2016).

É possível perceber, neste conceito que fora cunhado como “orientalismo”, alguns paralelos com o processo descrito na mitologia-científica de Freud. O processo civilizatório e repressor, neste caso específico, pode ser compreendido como a colonização ocidental e a imposição de seu regime de verdade como algo absoluto e autoritário – que compreende tudo aquilo que destoa de seus pressupostos como algo bestial e animalesco. Esta visão eurocêntrica carrega em si um aspecto essencialmente violento e doutrinador – fruto da visão socrática e platônica que determinou a existência de uma Verdade última, capaz de ser alcançada através da razão. É justamente esta ideia de uma natureza animalesca do homem versus a cultura e civilização racional que embasa a noção da pulsão de morte adotada por Freud, e que explica, ao mesmo tempo,

³¹ Essa imposição ocidental faz coro com o racionalismo europeu e seu regime de verdade que exerce controle sobre os corpos na sociedade, fruto da colonização. A crítica deste tipo de discurso se faz presente em todo este trabalho.

a colonização europeia e seu controle sobre os corpos dos povos orientais, assim como de suas crenças. Da mesma forma, a crítica operada por Said se concentra precisamente no olhar ocidentalizado que vai contaminar a leitura de Lewis em seus estudos sobre o oriente, tentando interpretá-lo a partir de valores e conceitos ocidentais, ao invés de se atentar ao seu processo histórico e desconsiderando sua cultura como algo em constante mudança e movimento, ao invés de um valor estático e eterno (Silva, 2016).

Portanto, levando em consideração a perspectiva que o ocidente adota ao realizar seus estudos sobre o oriente – uma perspectiva marcada pelo racionalismo e pelos seus valores sociais e culturais, impostos sobre outros povos de forma acrítica e determinista –, se torna possível constatar que os estudos de Lewis realizam uma leitura contaminada pela sua moral ocidental, muitas vezes desprezando o processo histórico, as contradições, e a cultura dos povos orientais que pretende investigar. Isso se torna claro, por exemplo, na interpretação que o autor vai desenvolver sobre a Ordem dos Assassinos – como uma seita considerada a primeira a desenvolver um método organizado e pragmático para o cometimento de terrorismo. Esta leitura, que posteriormente fora criticada por diversos estudiosos (inclusive por Said), evidencia o caráter moral e anacrônico que Lewis emprega em sua perspectiva, assim como, especialmente, uma má compreensão sobre o termo “terrorismo”, o utilizando genericamente. Esta confusão cometida por Lewis – além de ser fruto de seu olhar marcado por fortes tonalidades ocidentais – demonstra a confusão que muitas vezes pode ser percebida entre os termos terrorismo e assassinato. Uma melhor explanação desta confusão, e como ambos os conceitos se misturam, será melhor realizada no terceiro capítulo deste ensaio cartográfico. Por ora, a intenção foi pontuar em que exatamente consiste a figura do assassino – que Lewis vai erroneamente chamar de terrorista. Neste momento, entretanto, deve ser evidenciado as semelhanças e diferenças percebidas entre o assassino e o homicida estudado anteriormente.

Independentemente da veracidade ou não dos relatos sobre a Ordem dos Assassinos, fato é que a imagética disseminada acerca do assassino oriental, ainda que o estabeleça enquanto um indivíduo organizado sob o comando de um líder e pertencente a um grupo com propósitos políticos, não se difere muito daquela atrelada ao homicida passional, caso se analise suas motivações a partir da ótica dos afetos. Embora a figura dos *hashashins*, fiéis às ordens de Hasan, tenham adicionado um novo fator à equação do desejo homicida – retirando de si a espontaneidade e a substituindo pelo planejamento metodológico –, sua ação continua sendo comandada por fatores externos

a si. Em outras palavras, diferentemente da ideia de uma pulsão de morte destrutiva inata ao indivíduo, atrelada à sua evolução biológica, os assassinos de Hasan continuam sendo governados por *Éros* e suas flechas de afetos, culminando paixões e guiando seus desejos de forma a motivar seus atos homicidas – que, diferentemente da vingança de Caim ou da ambição dos filhos da Horda, neste caso específico são motivados pela esperança de retornarem ao jardim paradisíaco no pós-vida. Neste sentido, há aqui uma inversão da lógica empregada no capítulo anterior – do homicídio enquanto uma fuga de *Thánatos* –, pois, pelo contrário, é na esperança de alcançar os braços da Morte que o assassino se lança em sua empreitada mortal.

Entretanto, mesmo que ambos os casos se assemelhem em relação a se tratarem de uma mera interpretação e reação às paixões – ou, em outras palavras, uma questão muito mais ambiental do que necessariamente da ordem biológica e determinista –, as diferenças entre o homicídio passional/espontâneo e o assassinato metodológico/racional devem ser evidenciadas, porquanto seja justamente esta diferença que irá, aos poucos, delimitar os contornos do assassino e transformá-lo em um sujeito capitalizado e vazio de sentido, no qual seu desejo se torna cada vez mais uma imagem trêmula e enigmática, de difícil acesso. Com a leitura ocidental, que passa a colonizar e se apropriar do conceito de assassino, este vai adquirir tons cada vez mais racionais e menos da ordem dos afetos – diferentemente do homicida passional. Portanto, é na figura que se cria do assassino que se encontra a possibilidade de se concretizar a herança freudiana de uma pulsão de morte que transforma a agressividade e a violência em algo de caráter biológico do animal homem, deixando de operar apenas no discurso e se tornando um regime de verdade da contemporaneidade.

A imagética de um assassino frio e sanguinário vai aos poucos tomando o lugar do homicida movido pelos afetos – não que este tipo de fenômeno se torne exceção ou raridade, mas o interesse relegado a ele é cada vez menor, afinal, analisar um crime passional é se dar conta de que não existe uma diferença intrínseca entre aquele que comete e aquele que é vitimado, pois ambos reagem de acordo com as paixões que os acometem. A busca por um ser que seja menos homem e mais monstro – ou mais animal, numa perspectiva freudiana – comprova a inocência daqueles que compõem a espécie humana, e torna o assassino um espécime que deve ser estudado e analisado, quase como se fizesse parte de um grupo distinto do resto da humanidade. Portanto, cria-se a imagem de um assassino frio e impiedoso, que, antes de ao menos existir na realidade, é legitimado por determinado discurso que apreende sua subjetividade,

prisioneira de um prisma que é imposto sob si (Temple, 2021). É, em suma, o efeito prático da marca que foi introjetada em Caim e em toda sua descendência, os separando dos seus iguais e comprovando seu aspecto monstruoso e sanguinário.

Esta é uma consequência direta da noção de pulsão de morte de Freud e como ela vai reverberar em seus seguidores, uma vez que, como apresentado anteriormente a partir de autores distintos e singulares, este conceito pode ser compreendido também como a potência singular para a criação e espontaneidade da vida e da produção de diferença, evidenciado o caráter dinâmico, contraditório, e em constante movimento que se encontra no seio da humanidade – ao invés de postular por uma natureza violenta. Com Freud, entretanto, a pulsão passa a ser moralizada e temida – refém de um regime de verdade maniqueísta e de valoração –, evidenciando seu aspecto de Morte e destruição, em uma repetição inescapável. É nesta compreensão freudiana da pulsão humana que se cria a figura de um homicida marcado pela culpa – uma vez que o prazer e o desejo na psicanálise passam a adquirir um valor somente reativo – que, para ser capaz de superá-la, precisa evoluir ao ponto de se tornar um assassino frio e cada vez menos humanizado. Não há, nesta compreensão, a percepção de que todo transgressor é, em si mesmo, um criador em potencial.

Para essa pesquisa em questão, faço uma distinção entre os conceitos de “homicídio” e de “assassinato”. Ao realizar uma genealogia do homicídio, espero ter tornado claro que este fenômeno é encarado a partir dos afetos, motivado por *Éros* e pelo desejo, vítima das paixões, capaz de afetar toda a humanidade na mesma medida, ainda que moralizado pela sociedade. O assassinato, por outro lado, refém da conotação negativa que a visão ocidental introduz em seu conceito, diz de uma racionalização do homicídio. *Éros* é reduzido a uma performance, um método específico, que, ainda que a priori se trate também de uma prática relacionada às paixões, devido sua apropriação realizada pelo ocidente, seu desejo se torna cada vez obscuro e de difícil compreensão, fruto de motivações que passam a operar sob outra lógica – pautada por um discurso capitalizado e liberal –, carregando em si certo grau de ambiguidade e cinismo. Vale destacar que há, portanto, na evolução deste conceito, uma patologização da imagem do assassino, refém de determinado regime de verdade: fruto de uma lógica reducionista e tecnicista, prisioneiro de um sistema específico de produções de subjetividade.

Camus (2017) percebeu essa movimentação relacionada ao assassinato. O filósofo do absurdo compreende o crime enquanto um fenômeno que se filiou à ordem do racional, se tornando premeditado e se submetendo a determinada lógica. Para

Camus, o assassinato se tornou algo metodológico, sistematizado em nome ora do Estado, ora de algum princípio filosófico ou político. Nos termos desta pesquisa, a denúncia camusiana expõe que o assassinato também foi capturado por determinado discurso, por um regime de verdade que se submete a pressupostos biologicistas e patológicos, determinando uma suposta essência humana. E aí se encontra a diferença crucial entre o homicídio passional, cometido pelo jogo imposto por *Éros* e suas flechas que incitam as paixões – enquanto um fenômeno intrinsecamente humano, pois se refere ao desejo –, e o assassinato racionalizado, se proliferando enquanto algo da ordem racional, que justifica sua existência a partir do seu próprio cometimento, perdendo seu aspecto desejoso ao se focar na técnica e no método como finalidade última, e sendo explicado como uma patologia individual (Camus, 2017).

Portanto, se afirmo que o assassino foi aos poucos se tornando esta figura que, para além da perda da espontaneidade, passou a racionalizar um método e uma técnica específica para realizar o cometimento de seus assassinatos, é importante contextualizar como se deu esta evolução de sua prática – e, especialmente, como este conceito foi cooptado pelo ocidente e por discursos de verdade específicos que explicam, em parte, sua racionalização e a perspectiva biológica e moral que se incumbiu de explicar e analisar este fenômeno, o patologizando. Para tanto, porém, será necessário analisar o mito-fundador que, mais do que os *hashashins* e a Ordem dos Assassinos exposta anteriormente, serviu para fundamentar e consolidar a imagem deste novo sujeito – o assassino racional e técnico, que carrega em si o regime de verdade que se impõe pelo discurso sobre determinada herança animal de uma pulsão que o impele a matar aqueles que se encontram em seu caminho.

2.4 Quando o desejo homicida é racionalizado

Para compreender este mito-fundador, entretanto, deve-se analisar rapidamente a apropriação e interpretação que o ocidente passa a fazer do fenômeno do assassino. Um forte indicativo de como este processo se deu se encontra no livro de Lewis (2002), embora talvez ele não tenha se atentado para isto, uma vez que reduziu o fenômeno da Ordem dos Assassinos a uma tentativa de criar um grupo terrorista. Em seu estudo, o autor constatou que, posteriormente, o termo “assassino” foi ganhando conotações e significados diversos do original. Como demonstrado anteriormente, a associação deste termo com o haxixe – *hashashin* –, se trata de uma apropriação ocidental, muito provavelmente incentivada pelos relatos de Marco Polo, e sem nenhuma evidência

concreta, mas que expõe a perspectiva negativa que o ocidente adota em relação à cultura oriental. Da mesma forma que ocorreu com o *hashashin* em sua origem, este termo vai cada vez mais se tornando propriedade de uma leitura europeia e ganhando novos significados – no século XVI, o assassino passa a ser interpretado como um indivíduo que comete homicídios visando receber algum lucro financeiro por isto (Lewis, 2002).

Esta nova forma de se compreender o assassino – como um indivíduo que presta seus serviços sórdidos para outra pessoa – pode ser explicada através da evolução histórica da Ordem dos Assassinos, assim como seu fim. Destruído pelos mongóis, que tomaram a fortaleza de *Alamut* para si, uma parcela dos assassinos sobreviventes migraram para a Síria. Carvalho (2022) resgata o relato de um viajante marroquino do século XIII, no qual narra sobre ismaelitas que se encontram na Síria, trabalhando como assassinos de aluguel para a dinastia atuante no Egito à época, auxiliando a impedir o avanço dos mongóis pela Europa. Entretanto, ainda que retirassem seu sustento através da arte do assassinato, a escassez de contratos para os assassinos fez com que o grupo não conseguisse se manter, e o fim da Ordem dos Assassinos se tornou uma realidade (Carvalho, 2022).

Neste sentido, a imagética do assassino na sociedade vai adquirindo cada vez mais uma função monetária – sua motivação se torna exclusivamente os ganhos financeiros que a prática do assassinato pode proporcionar para si. Embora o ato de matar dê continuidade à herança de Hasan-i Sabbah – através de métodos específicos e premeditados –, sua função perde o aspecto político e religioso, e manifesta um caráter puramente racional e utilitarista, afinal, o assassinato do outro se torna o sustento do assassino em um sistema que cada vez mais vai valorizar o capital, em detrimento do sujeito. Este assassino pode ser considerado um intermediário entre o fenômeno analisado anteriormente (do homicida passional e espontâneo e do assassino metodológico – que ainda assim agia conforme seu desejo) e o fenômeno que será avaliado ao final deste capítulo, a partir de seu mito-fundador. Portanto, este ser intermediário recebe a nomenclatura de sicário – que, em sua etimologia, significa tanto um indivíduo cruel e sedento por sangue, quanto alguém que é pago para matar.

Existem diversas conexões possíveis de serem feitas entre o termo assassino e sicário, e ambos se confundem em alguns momentos ao longo da história. Por exemplo, da mesma forma que o conceito de “assassino” passou a ser utilizado na Europa para se referir a indivíduos que cometiam homicídios motivados por algum ganho monetário, o

sicário foi introduzido no imaginário popular como aquele que é contratado para assassinar alguém mediante um retorno financeiro. A origem de seu nome vem do termo em latim *sica*, que significa “punhal” ou “adaga”, arma que utilizavam escondidas em suas mangas para eliminar alvos políticos durante a época do Império Romano, não muito diferente do método adotado pelos assassinos de Hasan-i Sabbah. A diferença, entretanto, é a de que os sicários não se agrupavam em uma ordem organizada sob os mandamentos de um líder, mas eram contratados pelas mais diversas pessoas para cometerem os assassinatos (Vázquez, Campos, Blázquez & Padilla, 2017).

Caso seja possível falar em uma organização de sicários, ainda que mínima, deve ser levado em consideração que tal organização não se fundamenta sob as ordens de um líder, mas constitui-se como um grupo de companheiros que possuem a mesma motivação: o ganho monetário. Portanto, diferentemente da Ordem dos Assassinos, que possuía uma hierarquia rígida e inquestionável, os bandos de sicários são marcados pela solidariedade de se considerarem como uma irmandade, onde todos são iguais e buscam um propósito em comum, ainda que sigam códigos de conduta inflexíveis, que atuam como forma de fomentar esta perspectiva igualitária entre eles, pois os estimula a agirem de forma leal, solidária, e pune aqueles que traem o bando (Ortiz, 1993).

Contudo, atualmente, os sicários continuam a se expandir pela América Latina, se tratando de um fenômeno criminal bastante complexo e que possui causas sociais profundas e enraizadas, dado todo o contexto de sua proliferação e dos locais onde surgem. Adolescentes e jovens adultos – dentre os quinze aos vinte anos – compõem a grande maioria dos indivíduos que ingressam neste tipo de prática organizada, advindos de tanto de zonas rurais quanto urbanas, marcadas pela escassez econômica, social e educacional. Percebe-se, no se tornar sicário, uma promessa de maior remuneração do que aquelas disponíveis nos empregos informais e abusivos disponíveis em suas regiões, e, portanto, ainda hoje, os sicários latinos exercem esta prática como forma de sustento e de sobrevivência, ou, nos termos deste ensaio cartográfico: seu desejo foi cooptado por um sistema que prioriza o aspecto monetário e transforma os indivíduos em mercadorias – há, no desejo do sicário, um aspecto mercadológico, onde aquele que oferecer a maior quantia de capital obtém o direito de capturá-lo para si (Vázquez *et al.*, 2017).

Pontuar esta diferenciação, nesta pesquisa, significa estabelecer a distinção entre este fenômeno apresentado acima e aquele que sigo analisando em meu ensaio. Como demonstrei, pode haver certa confusão entre o assassino e o sicário, especialmente no

que tange à origem de ambos e suas formas de atuação. Ainda que o sicário de determinados países latinos opere sob outro contexto, ele segue a mesma lógica do fenômeno que pretendo dar seguimento, considerado como uma continuidade do assassino capturado pelo olhar ocidentalizado do europeu – um indivíduo que coloca seu desejo homicida à venda. Neste caso, entretanto, o assassino me parece um tanto quanto mais cínico em seus propósitos. Ainda que, em ambos os casos, o indivíduo tenha escolhido deliberadamente negociar seu desejo pelo capital – e, inevitavelmente, se tornado propriedade deste sistema –, os sicários latinos encontram nesta esperança ilusória sua única oportunidade de escapar deste mesmo sistema que os aprisiona. O assassino, por outro lado, acredita no mito do capital, e, portanto, passa a ser transformado por ele. Ambos são prisioneiros da mesma ilusão vendida pelo sistema do capital, mas o processo de mercantilização pelo qual passam leva a caminhos distintos – o sicário se torna um empregado do desejo dos outros, tendo seu próprio desejo esvaziado pelo capital; o assassino, por outro lado, vai se tornar algo um tanto quanto mais complexo.

Para compreender essa evolução do assassino, preciso avançar um pouco no tempo, para o mito-fundador que deu origem a uma nova modalidade de assassinato, cometido por aqueles que a ciência vai julgar como distintos do resto da espécie humana, biologicamente determinados a serem violentos e agressivos – tal qual a ideia de pulsão de morte de Freud. Este mito se refere a uma figura misteriosa e que, ainda nos dias de hoje, é mercantilizada das mais diversas formas – aquele que, com seu desejo homicida, fez nascer o século XX: Jack, o Estripador. Ainda que possa ser considerado como um herdeiro dos assassinos, Jack possui sua própria narrativa – carregando consigo novos modos de se produzir a subjetividade criminal, e marcando assim o novo século que surgiria após sua vinda.

Ao nomear o evento relacionado à figura de Jack, o Estripador, como um mito-fundador, não pretendo questionar a veracidade dos acontecimentos referentes a ele. Pelo contrário, como demonstrei exaustivamente até aqui, a visão que defendo de mitologia não se reduz a narrativas que podem ou não ser comprovadas como reais. Isso não interessa minha pesquisa. O que quero salientar aqui é como este evento se circunscreveu na imagética da sociedade enquanto a consolidação de determinado discurso de verdade, e quais simbolismos a história de Jack suscitou, assim como seus significados. Considerando-o enquanto mito, posso me dedicar a analisar – como fiz

com as outras mitologias que compõem este ensaio cartográfico – seus efeitos na subjetividade da sociedade como um todo.

Existem diversos fatores no mínimo curiosos de serem observados no que se refere ao caso de Jack. Conhecido como o “Assassino de Whitechapel”, houve cinco vítimas que foram atribuídas ao estripador – por volta do ano de 1888 –, e esse talvez seja o primeiro ponto que vale a pena ser debatido sobre a mitologia destes crimes: até mesmo as vítimas, por muito tempo, se tornaram reféns de um julgamento moral e de determinado regime de verdade. Isso porque todas as cinco mulheres assassinadas – supostamente pelo mesmo indivíduo – foram consideradas prostitutas. Divulgar as vítimas como tal reforçou um discurso duplamente problemático em uma Londres essencialmente patriarcal e conservadora: ao mesmo tempo em que servia de alerta para as mulheres não saírem na rua e a se comportarem da forma como a sociedade julgava adequada, também conferia ao homem a liberdade de cometer crimes de feminicídio e seguir impune – uma vez que Jack jamais fora capturado pela justiça (Passos, 2022).

Os assassinatos cometidos pelo estripador apresentavam semelhanças comportamentais – ou seja, existiam alguns elementos-chave nas mortes das cinco mulheres que fizeram com que os investigadores percebessem um determinado padrão, e, portanto, considerassem que elas haviam sido vítimas do mesmo indivíduo. Tais padrões comportamentais se referiam às extensões dos cortes realizados por Jack, à posição em que os cadáveres foram deixados, e às mutilações no corpo das mulheres (Maia, Margaça & Saraiva, 2014). Ainda assim, as semelhanças nas vítimas, embora pudessem indicar uma possibilidade de mesma autoria, não podiam ser consideradas significativas o suficiente para conferir a certeza de que todas as cinco vítimas foram assassinadas pela mesma pessoa – por mais que esse seja um consenso entre a maioria dos estudiosos do caso.

Relacionar as cinco vítimas com a prostituição – ainda que somente duas delas apresentassem evidências de ter envolvimento com essa prática – diz muito do discurso moral vigente daquela época. Com a ascensão das indústrias, devido à Revolução Industrial, as mulheres, que se tornaram proletárias, tinham ainda menos direitos e mais escassez monetária em relação aos homens. Além disso, Londres passava por uma onda de puritanismo sexual, reprimindo a sexualidade feminina e considerando qualquer mulher que não se encaixasse nos padrões sexuais esperados como uma pessoa degenerada e indigna – chamadas de “decaídas”. Jack ter se tornado um assassino de prostitutas – como ficou consolidado pela sua mitologia – serviu para reforçar esse

discurso repressivo sob a figura feminina da época, que permeia até os tempos de hoje, uma vez que o mito do estripador inaugurou uma nova categoria de assassino, que, muitas das vezes, é representado midiaticamente como um verdadeiro predador de mulheres (Passos, 2022).

Alan Moore (2014) expõe a relação entre a imagética que passa a representar Jack e a sociedade. Em sua obra, *Do Inferno*, o mito do estripador é recontado sob uma ótica mística, na qual o assassino se trata de um ocultista misógino e conservador – e seus assassinatos se configuram enquanto um ritual esotérico que faria surgir o século XX. No entanto, ainda que seja uma releitura bastante intensa – como normalmente o é ao se tratar de Moore – o que realmente importa para este ensaio cartográfico é a parte final de sua obra. De uma forma muito dramática – mas nem por isso menos interessante –, o autor expõe a violência da modernidade que construiu Londres, que possui sua base na exploração de classes e no imperialismo. O estripador é uma mera produção da violência social da modernidade, quase como se Jack fosse uma alusão ao próprio sistema que viria a evoluir para o capitalismo – demonstrando que, se existe alguma patologia relacionada ao assassinato, ela se encontra na própria sociedade, ao invés do indivíduo (Moore, 2014).

Mas talvez a maior sensibilidade que pode ser atribuída à magia de Moore, na construção de *Do Inferno*, está ligada à análise que ele faz sobre os indivíduos que se tornaram obcecados pelo caso de Jack, o Estripador. Seus estudiosos – sejam os teóricos de conspiração ou aqueles que se embasam no regime de verdade da ciência –, nomeados como “estripologistas”, foram representados pelo autor como indivíduos movidos, mais do que pelo mistério dos assassinatos – e definitivamente mais do que para trazer justiça às vítimas (que, pelo contrário, foram cada vez mais ostracizadas pela história, sendo reduzidas à imagética de prostitutas) –, pela necessidade de se sentirem pertencentes a algo. A escrita de Moore demonstra como a figura de Jack se dilui entre todos os cidadãos de Londres, e seu mito fascina justamente pela falta de identidade de Jack, permitindo que cada um a assuma para si – algo que pode ser verificado com as cartas falsas enviadas em nome do estripador (Moore, 2014).

Cerca de dez anos antes do cometimento dos assassinatos atribuídos a Jack – e toda a comoção e identificação gerada na população a partir de então –, houve a publicação de um estudo um tanto quanto problemático, e que auxiliou na fomentação da segregação entre a figura do assassino – enquanto um ser impiedoso e aquém da humanidade – e o homem dito normal, que age conforme a lei e a moral vigente. Este

estudo, intitulado como *O Homem Delinvente*, trouxe uma revolução biologicista – seguindo a lógica imposta pela Escola Positivista da Criminologia –, adotando um caráter determinista e tornando as características físicas de um indivíduo um prenúncio de sua moralidade. Foi Lombroso, pai da antropologia criminal, o responsável pela criação desta obra, que disseminou a teoria do criminoso nato – embasado no pressuposto de que existem indivíduos hereditariamente destinados a cometer crimes, denominados como seres atávicos, por se encontrarem em um estágio primitivo da evolução (que se relaciona, em partes, com a ideia freudiana da violência enquanto uma herança do antepassado animal do homem). Ainda que hoje seja possível criticar a obra de Lombroso enquanto algo de origem problemática e racista, além de extremamente falha teoricamente, à época de sua publicação, ela dialogava bastante com a moral vigente da sociedade, e, inclusive, evidenciou ainda mais a marca de Caim, impugnada sob aqueles que cometem crime (Fernandes, Braga, Santos, & Lima, 2018).

Compreendo a marca de Caim enquanto um estigma que é colocado sob aqueles que são acusados como criminosos por conta de aspectos físicos que foram atribuídos à imagética fabricada de um infrator. É possível fazer uma breve relação entre o estigma da marca de Caim com o conceito criminológico do etiquetamento social (*labelling approach*). Este conceito traça uma relação entre o tratamento que é relegado aos indivíduos considerados como criminosos e as consequências disso em sua subjetividade. Neste sentido, a diferença vital entre o sujeito determinado socialmente como um criminoso e outro indivíduo qualquer se dá unicamente pelo estigma que o primeiro carrega – inclusive, é através desse estigma que se concretiza a criminalidade no sujeito, como uma espécie de profecia autorrealizável. O criminoso é criado pela sociedade (Araujo, 2010). Este conceito demonstra como Lombroso, ao invés de descobrir um suposto padrão entre aqueles que cometem crimes, acabou relevando – ainda que tal descoberta só possa ser conferida posteriormente à sua morte – como, na realidade, os sujeitos considerados infratores pelo sistema penal foram criminalizados, devido a aspectos físicos – tornando evidente o aspecto racista deste sistema.

Em suma, Lombroso foi um médico herdeiro do discurso científico vigente de sua época, pautado sob pressupostos advindos do regime de verdade ocidental e colonizador – como demonstrado ao longo desta pesquisa –, e foi justamente partindo destes mesmos princípios que seu estudo adotou uma perspectiva enviesada pelas hipóteses de um pensamento fruto do racismo radical, assumindo-as como conclusões que traduziam uma verdade dogmática: a do negro como um criminoso nato.

Instrumentalizando este saber racista, disfarçado como o conhecimento científico de sua época, Lombroso estabeleceu um novo paradigma etiológico inquisitório – ou, em outras palavras, criou uma nova espécie de criminoso pré-determinado biologicamente que deveria ser punido pela sociedade. Se antigamente, a partir do regime de verdade católico, as mulheres eram criminalizadas e concebidas como bruxas que deveriam ser queimadas em fogueiras para serem purificadas, após o estudo enviesado de Lombroso este paradigma se tornou uma questão racial, na qual o criminoso tido como natural era justamente o negro, como um indivíduo primitivo, marcado pelo atavismo – acorrentado a esta condição devido a sua hereditariedade (Góes, 2016).

Portanto, a finalidade última do estudo de Lombroso foi criar uma imagem estereotipada do criminoso, que se mistura e se confunde com a do negro – atestando sua perspectiva de viés racista e preconceituosa. Esta noção de atavismo trabalhada pelo médico italiano, como algo de ordem biológica e determinado pela hereditariedade do criminoso, serviu como base para a criminalização de um povo marginalizado e minoritário na sociedade (Góes, 2016). Em um paralelo com o conceito de pulsão de morte freudiano, a hipótese determinista de Lombroso seria a de que, na realidade, somente os negros e não-europeus possuem um vínculo com seu ancestral animal, aumentando suas chances de agirem de forma perigosamente agressiva e violenta – enquanto que, para o pai da psicanálise, toda a humanidade se encontra refém desta pulsão animalesca. Ambos os casos, contudo, trazem diversos fantasmas que ecoam de suas teorias e que ainda ressoam no pensamento ocidental e científico – gerando as mais diversas consequências.

De forma a se relacionar tanto com o mito do estripador quanto aos estudos racistas de Lombroso, recorro à obra criada por Thomas De Quincey, no ano de 1827: *Do assassinato como uma das belas artes*. Seu ensaio pode ser considerado como um precursor do romance policial, assim como do movimento *New Journalism*, entretanto, antes de versar sobre as consequências geradas por essa obra no imaginário popular, é importante discorrer brevemente sobre o texto em si. De Quincey (1985) vai à contramão de Lombroso: enquanto este se preocupava em justificar a segregação moral – disfarçada como uma antropologia preconceituosa com base em uma biologia eugenista –, De Quincey se utiliza da ironia enquanto forma de criticar a virtuosidade, pretendendo demonstrar o quanto a moralidade pode, muitas vezes, ser tão problemática quanto o assassinato, ou, ainda mais, eliminar as supostas diferenças estabelecidas pelo pensamento hegemônico entre o assassino e o homem de bem (De Quincey, 1985).

A ironia destilada nas páginas de *Do assassinato como uma das belas artes* retira do assassinato o seu aspecto mais macabro e aterrador – desmistificando-o enquanto um tabu, e ressignificando-o enquanto um exercício artístico realizado por uma parcela específica da população. É óbvia a crítica que De Quincey constrói ao longo de sua escrita, do desejo que se torna mais latente a partir da proibição social, ao mesmo tempo em que, em uma leitura desatenta, a estética de seu livro se constrói de forma a cultuar o assassinato quase que como uma prática entre os *bon-vivants*. Nesse sentido, De Quincey eleva o assassinato à arte – que, embora seja uma relação explorada pela espécie humana desde tempos remotos, adquiriu novas tonalidades através de sua obra, retirando dela o aspecto moral que a tornava digna de repúdio. É, portanto, este pensamento que associa o assassino a um artista, e seu assassinato como uma obra de arte, que servirá como uma das bases da Psicologia Criminal e do estudo do fenômeno que se inicia a partir do mito de Jack: a do assassino múltiplo (De Quincey 1985).

Neste sentido, o mito-fundador de Jack evidenciou dois caminhos distintos – mas que, ao mesmo tempo, se complementam. De um lado, se tem a mítica do estripador enquanto uma figura que, graças ao seu aspecto de anonimato, encontra abrigo entre os sujeitos da cidade, além de consolidar uma visão pejorativa da mulher, que adquire a característica de vítima da violência da sociedade. Ainda que o estripador se relacione com um aspecto demasiadamente humano do imaginário social – aquele que, de alguma forma, se afeta pela necessidade de se tornar parte de algo –, é também a partir dos assassinatos cometidos por ele que se começa a concretizar na realidade o discurso que já se encontrava no imaginário popular a partir da figura do *hashashin* e do sicário: a de um assassino racional, tecnicista, que, de alguma forma, destoa do resto da humanidade – assim como o polêmico estudo de Lombroso que diferenciava os criminosos do resto da população, como se estes fossem biologicamente determinados a agirem de forma agressiva e violenta (uma espécie de pulsão de morte freudiana voltada somente para uma parcela específica da população – que, devido ao racismo de Lombroso, se voltava exclusivamente para os povos negros e não-europeus). Ao mesmo tempo, com De Quincey, a idealização do assassinato como uma obra de arte se comprova a partir das consequências que se seguiram – tanto na mídia quanto na investigação criminal – após o surgimento de Jack, o Estripador e a consolidação da Psicologia Criminal e do fenômeno do assassino múltiplo, seu maior algoz.

Pensar na consolidação de uma nova imagem do assassino a partir de Jack, o Estripador, que torna mais evidente a racionalização imposta a *Éros*, exige que se pense no momento histórico em que esse crime ocorreu, e sua relação com a evolução da sociedade após isso. O mito de Jack torna ainda mais real a marca imposta sob Caim e seus herdeiros – e o assassino adquire características cada vez menos humanas e cada vez mais idealizadas e desumanas, assim como na narrativa fantástica de Marco Polo acerca de um grupo de indivíduos especializados na arte de matar, seguindo os preceitos de um tal “velho da montanha” e se diferenciando do resto da população. O assassino se torna objeto de pesquisa de um saber racionalista e aprisionado por um regime de verdade, pela linguagem que o limita a um mero conceito. Entretanto, deve-se questionar também em que medida a sociedade, pautada na lógica da indústria e posteriormente do capital, influenciou neste tipo de lógica tecnicista. Afinal, este discurso de verdade só foi possível devido ao sistema no qual ele se encontrava – é a partir da lógica do capital que esta nova espécie de assassino vai se concretizar no meio social. Portanto, o que deve ser analisado neste momento é justamente este sistema no qual aflorou o fenômeno do assassino múltiplo, e como a Criminologia e a Psicologia Criminal respondem a essa demanda.

Capítulo III: A(s) impossibilidade(s) do perfil criminal

*É tudo tão incerto, melhor ficar esperto
Olhando bem de perto nada é fácil assim
É tudo tão esperto, melhor ficar incerto
Olhando bem de perto nada é fácil assim
O Grilo – Vou Levar (2021)*

Após realizar tanto a genealogia da Morte quanto analisar o desejo relacionado à prática do homicídio, que historicamente vai se desdobrar para o assassinato – através da racionalização e da tecnicidade de *Éros* –, é chegado o momento de me aprofundar um pouco mais no sistema que esvazia o desejo e o torna um produto do capital, uma vez que compreender este contexto e o discurso que o embasa é essencial para que então seja possível velejar pelo Caos do tabuleiro que diz respeito à Criminologia Positiva e seu embasamento psicológico. Aqui, questionarei as regras da Psicologia Criminal que pautam o tabuleiro da Criminologia Positiva – enquanto um saber que torna a si mesmo um produto do capital – e examinarei seu funcionamento.

Ao analisar a peça fundamental que se esconde neste tabuleiro – a Psicologia Criminal –, investigo também o discurso que esta imposição de verdade reproduz, assim como questiono as classificações geradas por este saber: especialmente aquela que se refere aos assassinatos em massa, e que se constitui como o objeto desta pesquisa. Neste capítulo, irei demonstrar as problemáticas deste perfil e do conhecimento que o embasa – através do regime de verdade cientificista e categórico –; entretanto, a análise se fundamentará a partir da ética que permeia este ensaio cartográfico: em uma leitura que preza pelos afetos e pela singularidade e espontaneidade dos indivíduos que foram colonizados pela Criminologia Positiva, em uma perspectiva crítica e da experimentação.

3.1 O assassinato enquanto técnica e mercadoria no sistema neoliberal

Se a primeira questão a ser levantada – para que seja possível começar a compreender as alterações sofridas pelo desejo no que tange ao assassinato – exige que se analise de uma forma mais crítica e abrangente o sistema no qual o sujeito homem se encontra atualmente, então se faz necessário resgatar historicamente como o capitalismo – e, especialmente, o neoliberalismo – se consolidou enquanto um reprodutor de corpos e modos de subjetivação do homem moderno. Marx e Engels (2018) são dois autores indispensáveis para esta análise e crítica. Com sua premissa de que a história das

sociedades – ao menos aquelas das quais se tem registros sobre – pode ser interpretada como a história da luta de classes, estes pensadores postulam que a humanidade, desde o processo civilizatório, se encontra em uma constante oposição entre aquele que oprime e aquele que é oprimido – que pode ser constatada ao longo da história através de figuras como o homem livre e o escravo, o patrício e o plebeu, o barão e o servo, dentre outros (Marx & Engels, 2018).

Esta forma de se organizar a sociedade, a partir da hierarquização das classes, se encontra ainda em vigor no modelo social hegemônico atual. Ainda que tenha sua origem nos destroços da sociedade feudal, a sociedade burguesa moderna apenas simplificou os antagonismos das classes, criando, ao mesmo tempo, novas classes e novas formas de opressão. Com a proliferação das navegações, o feudalismo foi superado a largos passos pela burguesia, que se concentrou nos processos de colonização e de negociação de mercadorias com outros continentes e países. O mercado passou a se expandir de forma descontrolada, perdendo sua exclusividade regional e se internacionalizando – juntamente com o processo da industrialização, que ocupou o lugar da manufatura, insuficiente para lidar com as demandas cada vez maiores do mercado. O discurso burguês e seu regime de verdade foram eleitos como a nova verdade ocidental, em um processo revolucionário, uma vez que dilacerou os antigos laços que uniam a civilização e determinou um só vínculo possível: aquele mediado pelo capital. Como em toda revolução que se preze, antigos valores foram destruídos e deram lugar a um novo discurso: um regime de verdade que passa a oprimir e ditar normas, pois possui em si mesmo o valor de uma verdade dogmática (Marx & Engels, 2018).

Para compreender esta transição ao capitalismo, é preciso voltar os olhos à outra revolução que se entrelaça com aquela operada pela burguesia, uma vez que é através desta classe que há a criação da sociedade industrial: voltada para as indústrias como uma nova forma de responder às demandas do mercado e suas complexas exigências. A Revolução Industrial trouxe novas formas de se desenvolver e pensar a sociedade: o surgimento da sociedade industrial inaugurou diversos paradigmas para a civilização, seguindo uma lógica produtivista e, conseqüentemente, propícia para a proliferação do sistema capitalista. A partir do foco no capital, em detrimento das necessidades humanas, novas dinâmicas e valores construíram morada e se fixaram no imaginário coletivo, havendo uma inversão de prioridades. E, se o capital é o sentido no qual a

sociedade se move, a mercadoria vai se tornar o seu epicentro: eis o nascimento do neoliberalismo (Pávon-Cuéllar, 2017).

Este processo histórico não é criticado somente por um viés socialista – tal qual o realizado por Marx e Engels, demonstrado anteriormente – mas existem perspectivas distintas e até mesmo mais individualistas que se colocam em oposição à Revolução Industrial, inclusive em abordagens um tanto quanto mais radicais do que aquela apresentada pelo *Manifesto Comunista*. Em seu manifesto, intitulado como *A Sociedade Industrial e seu Futuro*, Kaczynski (1995), se disfarçando como um grupo revolucionário fictício chamado *Freedom Club*, teceu fortes críticas sobre esta nova forma da sociedade se organizar. O argumento central do autor, entretanto, contrapõe o modelo social pós-industrial com uma noção de liberdade individual que, em certas instâncias, soa um tanto quanto abstrata e liberal. Contudo, ainda assim, Kaczynski reconhece como problemática a liberdade defendida pela burguesia – uma liberdade econômica focada na produção e livre circulação de mercadorias, mas que, ao mesmo tempo, torna a própria segurança e liberdade individual dependente da economia e da tecnologia, que vão controlar e submeter os indivíduos à suas normas e regulamentos necessários para o seu funcionamento social: um funcionamento que age na contramão daquilo que era considerado como a ordem natural das coisas (Kaczynski, 1995).

Devido a essa lógica que opõe tecnologia a uma concepção de “natureza humana”, Kaczynski (1995) vai se colocar como um indivíduo radicalmente anti-tecnológico, instigando que aqueles que lêem seu manifesto e se identificam com os ideais e pressupostos contidos nele ajam de forma terrorista para combater a sociedade pós-industrial e tecnológica – tal como ele próprio fez, ao fabricar bombas caseiras e atacar alvos que, em sua perspectiva, estavam auxiliando no avanço tecnológico na sociedade. Conhecido pela alcunha de *Unabomber*, Kaczynski deixou seu legado para todo aquele que se inspirasse em suas críticas, explícitas desde a primeira frase que abre seu manifesto: “A Revolução Industrial e suas consequências foram um desastre para a raça humana” (Kaczynski, 1995). Independentemente de seus atos questionáveis, Kaczynski foi perspicaz ao perceber como o discurso pós-industrial foi responsável por criar um novo regime de verdade – que estabeleceu valores e paradigmas diversos daqueles postulados anteriormente –, ainda que não se atentasse para o capital como um epicentro deste discurso, como será demonstrado a seguir.

Segundo Correia (2017), a transformação do neoliberalismo não ocorre através de uma evolução tecnológica – o que demonstra que a problemática para o Kaczynski

não se trata do liberalismo em si, mas da tecnologia –, mas sim a partir de uma mutação do capitalismo, que não se foca mais na produção, mas sim no produto, direcionado para a venda e para o mercado. Há uma busca pela venda desenfreada de serviços, assim como pela compra de ações. Estabelece-se uma associação entre o controle e o mercado regido pelo sistema do capital neoliberal. Neste sentido, as conquistas que ocorrem no âmbito mercantil se dão por meio da tomada de controle, o serviço de vendas se torna a alma da empresa, e o marketing é utilizado como um meio de controle social (Correia, 2017).

Em uma lógica neoliberal, se preza pelo processo constitutivo do mercado. Quanto mais livre é este processo, da mesma forma, mais livre se torna o próprio mercado. É essa liberdade que permitirá que o capital possa se expandir, de acordo com Pávon-Cuéllar (2017). O neoliberalismo nasce justamente desta fixação pela liberdade mercantil. Há aqui uma luta pela liberdade, entretanto, diferentemente do que poderia se pensar, esta luta não advoga pela causa humana, mas sim pela causa das mercadorias. Deve haver uma livre circulação das mercadorias, do mercado e do processo mercantil de compra e venda, ainda que isto custe a liberdade dos indivíduos (Pávon-Cuéllar, 2017).

É visível, no sistema neoliberal, a presença da miséria da riqueza, caracterizada pelo aumento do bem-estar material e ascensão de poucos indivíduos, marcados pelo privilégio e pela dominação do poder político-econômico, em detrimento de seu lado afetivo. Aliado ao desenvolvimento tecnológico e industrial, o sistema neoliberal coloca em cheque paradigmas científicos, técnicos, econômicos e culturais, subjugando-os através da dominação, em uma representação do poder estabelecido, padronizando-os por meio de seu regime de verdade (Almeida, 2000).

De acordo com Bourdieu (1998), esse mundo econômico pregado e defendido pelo discurso do neoliberalismo, quase como um dogma religioso, não passa de uma utopia, convertida em um programa político. Entretanto, o discurso neoliberal não pode ser considerado um discurso qualquer, pois este é constituído por uma base de relações de forças e poderes que orientam as escolhas econômicas dos que se encontram no topo da pirâmide do capital, e, portanto, validam sua simbologia e sua relação de poder perante os outros discursos – se tornando um regime de verdade bem consolidado. Em seu cerne, reside a rejeição por tudo o que é coletivo, se focando somente no indivíduo e suas vontades, ainda que este faça parte de uma empresa, sindicato, ou até mesmo de uma família (Bourdieu, 1998).

Crochík (2010) problematiza as consequências que podem ser observadas decorrentes de uma supervalorização da mercadoria em detrimento do indivíduo. Na lógica das grandes cidades, que são elaboradas para que seja possível a circulação e exibição das mercadorias, a solidão humana se torna cotidiana, como um manto negro que cobre todos os indivíduos. Há falta de contato entre as pessoas que caminham e se deixam levar como cargas. Aqui, o indivíduo perde seu aspecto humano, e, através do processo de coisificação, se torna ele próprio uma mercadoria, esquecendo da própria humanidade (Crochík, 2010).

Concomitante ao neoliberalismo, acredito ser necessário definir outros dois termos que, muitas vezes, se inserem no mesmo conceito exposto acima: a sociedade administrada e a indústria cultural. Silva e Carvalho (2015), em sua análise, consideram a sociedade administrada como uma consequência da modernidade. A administração, neste caso, se refere à responsabilidade pelo bem-estar geral de determinado local, em nome de uma só pessoa ou grupo, em detrimento de outros. Para tanto, há um desenvolvimento de estratégias de vigilância e disciplina, assim como controle da produção, e, conseqüentemente, do capital (Silva & Carvalho, 2015).

Este controle exercido pela sociedade administrada instigará os indivíduos a buscarem por uma liberdade idealizada. Nesta idealização, a definição de liberdade recebe novos contornos e parâmetros. Aqui, ser livre diz de um desejo ganancioso e que não pode ser exposto a frustrações: é acordado que a liberdade se refere ao pacto social implícito de que o indivíduo tem sempre o direito de escolha. O controle então passará ao próprio sujeito, em relação aos elementos que se encontram no mundo que o cerca, escolhendo qual deve eliminar ou não de sua vida (Silva & Carvalho, 2015).

Esta falsa sensação de escolha e de controle sobre seu destino e sobre sua vontade fomenta um sentimento de ansiedade latente no indivíduo, buscando se desvincular daquilo que o priva de sua liberdade subjetiva e causa frustração. Entretanto, ainda que tal desvinculação se encontre na base de sua constituição enquanto sujeito, a liberdade experimentada não passa de um frágil reflexo de um espelho distorcido, pois o indivíduo estará constantemente se submetendo à vigilância e à avaliação de seus desempenhos e de sua eficácia. Tal controle extremo, exercido pelo próprio sujeito – tornando-se vigilante de si mesmo –, faz com que ele se torne alvo de crises crônicas, instabilidade, incertezas e precariedade (Pávon-Cuéllar, 2017).

A sociedade administrada não abre espaço para o florescimento da espontaneidade, que sobrevive somente no campo da ideologia. Os indivíduos que se

encontram neste sistema apresentam um desenvolvimento problemático, se tornando cada vez menos homem e cada vez mais mercadoria. Isso ocorre pela falta do estímulo da autonomia individual e da espontaneidade, assim como o enaltecimento do controle extremo, embasado em uma falsa ilusão de liberdade, gerando uma sociedade incapaz de encarar suas frustrações e que evita ao máximo nomear sua responsabilidade, transferindo a culpa para terceiros e vivendo conforme os desejos impostos pelo capital (Crochík, 2010). Em uma sociedade neoliberal que se pauta cada vez mais nesta forma de administração dos corpos e das subjetividades, o homicida passional e espontâneo vai aos poucos dando lugar ao assassino racional e metodológico.

Considerando a importância do meio para o desenvolvimento psicológico do indivíduo, Crochík (2010) argumenta que, na sociedade administrada, é complicado afirmar a existência da subjetividade no indivíduo, se não pela sua negação. Devido ao processo de desindividuação que ocorre neste tipo de sistema, o homem se torna uma simples representação, como uma imagem fosca e trêmula. A diferença de um para o outro se dá apenas a partir de características externas, obedecendo e seguindo fielmente a receita que nos foi passada pela sociedade. A humanidade passa a agir, dessa forma, como um rebanho de ovelhas obedientes, da forma esperada para a nossa idade, sexo, profissão, dentre outros fatores abrangentes e genéricos – reduzindo a subjetividade humana a uma lógica etiológica (Crochík, 2010). Concomitante a isso, o homicida também sofre deste reducionismo: sendo cada vez mais refém de categorias que visam explicar seu comportamento criminal.

Pávon-Cuéllar (2017) denomina o sujeito neoliberal como um *homo economicus*, intrinsecamente competitivo e que atua como um empresário de sua própria empresa, que, neste caso, se refere ao seu próprio eu. Sua existência está pautada naquilo que o excede: o inatingível e a fantasia – sempre acima da lógica da possibilidade –, ocasionando frustração e tendência à depressão, toxicomania, stress, ataques de pânico, e outros sintomas típicos de nossa época, podendo levar, inclusive, ao cometimento do suicídio (Pávon-Cuéllar, 2017). O assassino racional e tecnicista se encontra refém deste discurso neoliberal – se antes ele oferecia seus serviços de assassinato ao outro por um pouco de riqueza, agora é ele mesmo seu próprio empresário, e sua metodologia mortífera pretende atender suas próprias demandas pessoais: o assassinato se torna um meio utilitarista para a obtenção de algo.

A doutrina liberal, que embasa a ideologia deste “assassino empresário de si”, se trata, por essência, de uma teoria psicológica. Esta teoria postula que todos os seres

humanos são indivíduos que perseguem os próprios objetivos e interesses. O liberalismo não pode existir sem a psicologia, porque a própria concepção liberal diz de sujeitos que atuam livremente, comerciantes em um livre mercado, que obedecem somente seu mundo interno – onde habitam seus interesses, desejos e ambições (Pávon-Cuéllar, 2017).

A Indústria Cultural, por sua vez, se refere a um processo de produção focado em transformar a cultura em mercadoria, com o único objetivo de ser comercializada. De acordo com Romão (2020), devido a esse caráter comercializável que a cultura adquire, o desenvolvimento cultural passa a ser engolido pelo mercado, adquirindo suas características. A independência da criação cultural dá lugar à lógica dos critérios econômicos. Para além de se tornar ela própria uma mercadoria, a cultura se consolida em um local de destaque dentro do sistema capitalista global, se tornando um dos ramos mais rentáveis e com maior geração de empregos (Romão, 2020).

Com a produção da cultura de forma industrial, e sua disseminação pela via mercadológica, é constituída uma nova forma de assimilação da mesma. O mecanismo de racionalização utilizado para que seja possível assimilar este novo produto transvestido de cultura se encontra presente em todas as esferas do modo de produção capitalista: a técnica. Sendo assim, é a partir da técnica, utilizada como uma ferramenta artística de produção de bens materiais e das próprias capacidades do homem, que a indústria cultural, assumindo uma característica parasita, se apresenta superficialmente como um detalhe imparcial e irrelevante, indigno de atenção, embora continue propagando sua ideologia mercadológica de comercialização sob o objeto que é criado – muitas vezes influenciando na subjetividade humana, que passa a agir conforme a lei da técnica (Santos, 2011).

Segundo Romão (2020), o material produzido pela indústria cultural vai obrigatoriamente seguir um padrão imposto anteriormente: não existe espontaneidade ou surpresa no que se foi criado, pois tudo fora cuidadosamente planejado e pré-estabelecido. Esta necessidade de padronização do objeto se justifica pelo desejo de padronização da reação esperada pelo público. O controle exacerbado realizado pela indústria cultural faz com que a sociedade que a consome adquira um sentimento de aversão por tudo aquilo que é novo ou diferente do padrão esperado (Romão, 2020). O desejo homicida, neste contexto, é racionalizado e transformado em uma técnica, reduzido a um padrão metodológico.

Esta exposição de uma sociedade regida pelo capital – através do processo burguês da Revolução Industrial –, que encontra seu ápice através dos processos de indústria cultural e da sociedade administrada, evidencia a perda da característica humana do indivíduo e sua coisificação – ao ponto de reduzi-lo a uma mercadoria –, e estimula o discurso produtivista e tecnicista do homem, que, constantemente vigiado pela sociedade administrada, se vê refém do mito da eficácia. A indústria cultural instiga a padronização humana, aprisionando-a a um discurso adoecedor, reduzindo-o a determinados conceitos e realidades que atendem a uma ideologia específica, reproduzindo uma mesma técnica, em detrimento da espontaneidade – que era fruto do seu desejo (Silva & Carvalho, 2015; Romão, 2020; Santos, 2011).

Essa lógica neoliberal pode ser observada no método que é produzido pelo *Federal Bureau of Investigation (FBI)*. Enquanto uma instituição que se dobra ao discurso neoliberal e ao regime de verdade vigente, o *FBI* se dedicou ao estudo da figura do assassino – inserida na sociedade desde o relato de Marco Polo e solidificada pelo mito de Jack. Além de estabelecer classificações para diferenciar aqueles que cometem crimes – especialmente o assassinato – das outras pessoas³², foram criados também métodos e dispositivos capazes de apreender o comportamento percebido em uma cena de crime e interpretá-lo enquanto características do suposto criminoso. Essa é uma herança direta da idealização fomentada por De Quincey, que passa a considerar o assassinato como uma obra de arte. John Douglas, um dos agentes do *FBI* que auxiliou no desenvolvimento de tais ferramentas, condensa bem esse pensamento ao explicitar seu processo investigativo (Douglas & Olshaker, 2017):

“Por ora: se quiser compreender um artista, olhe para a sua obra. É isso que sempre falo para o meu pessoal. Não há como afirmar que você compreende e aprecia Picasso sem estudar suas pinturas. Os assassinos em série planejam seus crimes com tanto cuidado quanto um pintor planeja uma pintura. Eles consideram o que fazem uma “arte” própria, aprimorando-a ao longo do tempo” (Douglas & Olshaker, 2017, pp. 91).

Embora a frase acima demonstre bem o lado romântico da ferramenta investigativa que vou abordar a seguir, é importante ressaltar que o método usado por John Douglas não é exclusiva do *FBI*. O *Criminal Profiling*, como é conhecido, é um

³² Um bom exemplo disso pode ser encontrado no saber da psicopatologia forense – que transforma o comportamento considerado como criminoso em diagnósticos de transtornos mentais (como a psicopatia, as parafilias, etc). Entretanto, a complexidade deste tema seria capaz de preencher as páginas de uma pesquisa de mestrado inteira. Esta discussão será abordada melhor mais adiante nesta pesquisa.

instrumento usado nas investigações – normalmente associadas a assassinatos. Segundo Konvalina (2020), o *Criminal Profiling* se caracteriza como uma forma de análise comportamental que auxilia os investigadores a conhecer características de sujeitos que cometeram crimes e ainda possuem sua identidade desconhecida – através da cena do crime. Este método também se propõe a orientar entrevistas e interrogatórios e redirecionar investigações – a partir da redução da lista de suspeitos, etc. –, com base em conhecimentos da Psicologia e da personalidade criminal (Konvalina, 2020).

O *Criminal Profiling* é um método que, atualmente, é atribuído, muitas das vezes, à competência da Psicologia Criminal, e exemplifica a lógica neoliberal: se o assassinato perdeu sua característica afetiva e se tornou refém da racionalização e da técnica, é preciso que os detetives se tornem também cada vez mais tecnicistas – visando serem capazes de capturar o assassino, em uma espécie de disputa racionalizada e metodológica. Enquanto a expressão máxima do discurso neoliberal – uma vez que o perfil criminal vai reduzir determinado indivíduo a um conjunto de características pré-definidas, ou, em outras palavras, a um determinado discurso de verdade que se expressa no comportamento do sujeito (uma vez que há um enaltecimento de seu comportamento – que pode ser observado na materialidade – em detrimento ao desejo, enquanto um conceito abstrato) –, este conhecimento se sustenta através de classificações que também reproduzem uma visão limitadora da subjetividade humana.

De acordo com Benjamin (1955), a obra de arte sempre foi passível de reprodução. A prática humana se encontra em uma constante possibilidade de vir-a-ser imitada por outros membros da mesma espécie. A partir do século XX, a reprodução técnica alcançou níveis alarmantes, se tornando ela mesma uma forma de arte – a técnica, neste sentido, passou a ser estimulada e reproduzida como uma espécie de mercadoria em si mesmo. Ainda assim, a reprodução da arte – mesmo aquelas que mais se assemelham à obra original – não consegue transmitir a espontaneidade momentânea que é percebida na arte original, ou, em outras palavras, sua autenticidade (Benjamin, 1995). Ao se considerar o assassinato como uma obra de arte, sua reprodutibilidade técnica passa a ser expressa em tentativas de criar cópias dos crimes cometidos anteriormente (especialmente aqueles noticiados pela mídia), seguindo um determinado método e retirando do assassinato seu aspecto espontâneo – enquanto um comportamento intimamente ligado aos afetos (como ocorre com o homicídio) – e reduzindo-o a uma mera técnica racionalizada e padronizada.

Nesse sentido, o *Criminal Profiling* atua como uma ferramenta que busca – a partir da análise do assassinato enquanto a reprodução de uma técnica passível de ser reduzida a padrões comportamentais – aprisionar ainda mais este comportamento através de determinados discursos de verdade, como classificações e tipologias, que propõem explicar este fenômeno e categorizá-lo, reduzindo o desejo homicida a uma mera estatística comportamental, se utilizando do racionalismo para isto. Funcionando tanto como um exemplo desta afirmação quanto como aquela que esconde o objeto deste ensaio cartográfico, analisarei brevemente uma classificação da Psicologia Criminal que engloba as três principais categorias criadas para se diferenciar os tipos de assassino – de acordo com a forma como realizam seus assassinatos, ou seja: a partir de sua técnica –, *serial killer*, *spree killer*, e *mass killers*.

Antes de conceituar cada uma dessas classificações, entretanto, é necessário compreender que elas se encontram inseridas naquilo que, nessa pesquisa, foi denominado como uma nova espécie de assassino, fruto do regime de verdade neoliberal, conhecida como assassino múltiplo. Como tentei tornar evidente, este tipo de classificação opera um tipo de lógica determinista e reducionista, atribuindo ao assassinato uma tecnicidade que, ao ser analisada, o restringe a um fenômeno apreensível e mensurável. Uma forma de exemplificar isso se encontra no próprio conceito de assassinato múltiplo, determinado a partir de um padrão numérico de vítimas – que, ainda que se altere de acordo com os autores, possui a média mínima de três a quatro vítimas –, assim como o número de ofensores – um ou dois, normalmente. Estas diferenciações servem para auxiliar a discriminar o assassinato múltiplo de terrorismo ou atos cometidos por quadrilhas e por instituições (Fox & Levin, 1998).

Entretanto, ainda que tal diferenciação possa ser considerada útil no universo particular das classificações, é somente neste contexto que este tipo de conceito tem validade. Como demonstrarei adiante, a categorização atribuída aos assassinatos é demasiadamente frágil e apresenta problemas insolúveis a partir da sua própria lógica neoliberal e acrítica. Portanto, suas contradições devem ser expostas e problematizadas, assim como o regime de verdade que embasa este tipo de padronização mercadológica e tecnicista. Entretanto, por ora, basta realizar uma conceituação básica destas classificações – a problematização deste tabuleiro e de suas regras criminológicas ocorrerá posteriormente.

O *serial killer* é considerado aquele que comete três ou mais assassinatos, em três locais/momentos diferentes, com um período de resfriamento (*cooldown*) entre as

mortes. Inicialmente, a motivação era um fator determinante para este conceito, que deveria ser, necessariamente, atrelada à gratificação sexual – atualmente, entretanto, esse fator foi descartado. O *spree killer* comete no mínimo dois assassinatos em duas localidades diferentes, sem tempo de resfriamento entre eles, fazendo parte de um mesmo evento. Para alguns autores, podem ser considerados como *spree killers* aqueles que cometem assassinatos em um período de até trinta dias, acompanhado de outros crimes. Comumente são chamados de “máquinas de matar”, seguindo uma “onda de matanças” até serem presos ou mortos. Por fim, o *mass killer* é considerado aquele que assassina quatro ou mais pessoas em um mesmo local e evento, sem tempo de resfriamento. Em outras palavras, é aquele que mata diversas pessoas em uma mesma ação ou local. Normalmente, cometem suicídio após o ato, ou induzem as forças policiais a executá-lo (Lino, 2021).

Estas classificações exemplificam de forma bem didática o modo de funcionamento e de produção de subjetividades atrelado ao neoliberalismo. Se, através do processo de coisificação e da exaltação da técnica, o sistema neoliberal se apropria do desejo e o transforma em algo com que seja possível lucrar, é exatamente essa mesma lógica que embasa o assassinato. *Éros*, que antes se encontrava livre para fazer florescer no coração do homem afetos que poderiam levá-lo a cometer o homicídio passional – fruto de uma desavença ou de um afeto passivo e reativo que suscitava paixões muitas vezes mal resolvidas ou até mesmo não compreendidas pelo mesmo, ainda que espontâneos e autênticos –, agora se torna prisioneiro da lógica produtivista e mercadológica do capital, e o desejo que antes levaria ao cometimento do homicídio é racionalizado através da técnica e do racionalismo, seguindo um método específico e se metamorfoseando no assassinato, se tornando um mero padrão estatístico.

Ainda que tais classificações sejam um prato cheio para o regime de verdade neoliberal que infecta a Psicologia Criminal – uma vez que reduz o desejo homicida e sua relação intrínseca com *Éros* à reprodução da técnica destes assassinatos, os aprisionando a categorias rígidas e sem propósito algum além de estabelecer um padrão, coisificando aquele que comete assassinatos, perdendo seu aspecto espontâneo –, se faz importante pontuar que o interesse deste saber criminal e de suas ferramentas de análise, neste contexto, se concentra na possibilidade de mensurar a motivação do indivíduo que comete crimes. Entretanto, este saber vai partir de pressupostos muitas vezes biologicistas, deterministas e reducionistas, uma vez que desconsidera o contexto social como um reprodutor de subjetividades – e passa a se focar somente no comportamento

passível de verificação do sujeito, individualizando as causas do cometimento do assassinato.

Em outras palavras, se utilizando do *Criminal Profiling*, a Psicologia Criminal busca, nos comportamentos do indivíduo criminoso – através da técnica expressada durante o cometimento do crime, uma vez que a análise desta técnica auxilia no processo de padronização destes indivíduos em categorias pré-estabelecidas – subsídios que possam auxiliar na construção de um perfil que possa responder qual a motivação que o levou a cometer tal ato considerado como infracional. Contudo, a base teórica e ideológica que serve de fundamentação para os estudos e postulados da Psicologia Criminal corresponde a uma perspectiva cientificista sustentada pelo regime de verdade neoliberal e seu discurso determinista – tal como se este saber psicológico tomasse como uma verdade absoluta as regras impostas pelo jogo disputado entre os deuses, as reproduzindo sem questioná-las criticamente, e, portanto, chegando à conclusões baseadas em falsos pressupostos.

Em outras palavras, a crítica à metodologia utilizada na Psicologia Criminal que está sendo efetuada aqui se trata, sobretudo, de uma diferença de perspectivas ao se analisar a motivação. Se, em meu processo de pesquisa, adotei uma abordagem que segue pelo caminho da singularidade e pretende compreender o desejo homicida através dos afetos e das paixões, então a crítica que opero em relação à imagética constituída do assassino neoliberal se faz justamente devido à racionalização deste desejo e à restrição da sua espontaneidade a uma mera técnica padronizada e racionalizada, pautada pelo seu comportamento e que estimula a individualização daquele que cometeu o crime. A Psicologia Criminal, no entanto, não se preocupa em realizar este estudo histórico da figura do homicida, e, portanto, aceita a construção atual do assassino racional como uma verdade absoluta, acreditando que sua justificativa se encontra no âmbito biológico ou patológico do indivíduo – crença esta que, além de tornar este fenômeno algo de causa exclusivamente individual e genética (tal qual a ideia de pulsão de morte freudiana e do ser atávico lombrosiano), também reduz o sujeito a uma mercadoria, que deve ter sua técnica assassina analisada para que seja possível determinar em qual categoria ele se encaixa, observando seu método de forma isolada.

Este discurso da Psicologia Criminal, fruto do pensamento neoliberal, se trata, sobretudo, de uma peça fundamental no grande tabuleiro que compõe a Criminologia Positiva. Portanto, antes de adentrarmos nas suas especificidades, examinarei minuciosamente este tabuleiro no qual minha pesquisa se assenta, encontrando suas

fissuras e singularidades, que foram esquecidas pelas regras e discursos de verdade postulados pela humanidade enquanto dogmas. Se, neste processo de análise, conseguir expor um pouco da vastidão do tabuleiro da Criminologia, a capacidade para fazer fluir um pensamento pautado pelo Caos e pela diferença – questionando o determinismo que obscurece a Psicologia Criminal – se tornará uma possibilidade com implicações diretas no real.

3.2 O multifacetado saber da Criminologia

A construção realizada anteriormente, especialmente no que tange ao processo civilizatório a partir do mito do primeiro homicídio, auxilia na compreensão histórica da invenção da Criminologia enquanto ciência. Contudo, qualquer pesquisador que arrisque se embrenhar pelo complexo labirinto genealógico dos saberes criminais, precisa se atentar para o fato de que esta ciência não surge repentinamente, mas se constrói em conjunto, e, exclusivamente, em uma espécie de reafirmação de outros conhecimentos mais antigos e, em vários aspectos, mais problemáticos da humanidade. Há, em qualquer pensamento que se atualize constantemente até os dias de hoje, mesmo naqueles mais disruptivos e desconstruídos, uma forte herança colonizadora e positivista – uma forma específica de se observar o tabuleiro da vida e de se recortar o Caos que hoje soam, no mínimo, problemáticas. A Criminologia não é uma exceção a essa regra, mas sim uma herdeira direta da civilização postulada por Freud no mito da Horda Primeva: refém de um processo civilizatório atravessado pela culpa e pela certeza de que, caso a humanidade não coexista com regras e proibições, o desejo agiria livremente – impossibilitando a vida em sociedade³³.

Portanto, a Criminologia Positiva se sustenta sob esse regime de verdade: um conhecimento necessário para compreender aqueles que ele julga se encontrarem aquém da civilização, inadequados ao convívio social. Resta questionar, contudo, se existe a possibilidade de emancipar este saber e reconstruí-lo a partir de uma perspectiva que evidencie a singularidade e a liberdade humana, ao invés de utilizá-lo como

³³ Ainda que, como fora argumentado no capítulo anterior, tal processo civilizatório se trate muito mais de uma consequência de determinado discurso – que enxerga o desejo como algo que deve ser controlado –, do que de uma realidade material e inquestionável. A máxima freudiana – de que o desejo homicida e o processo civilizatório são fatores que se excluem e devem sempre estar em combate um contra o outro – expõe a forma como as civilizações se desenvolveram e como o homicídio foi racionalizado até se tornar o assassinato. Este processo, explicado no segundo capítulo deste ensaio cartográfico, também gerou o saber criminológico.

embasamento para a culpabilização e para a punição. Carvalho (2022) é um nome importante nesta tentativa de trazer para a Criminologia novos olhares e reinventar soluções para velhos problemas. Em sua perspectiva, as ciências criminais surgem como uma consequência sintomática da civilização ocidental e de seu processo civilizatório. O contrato imposto sob toda a sociedade proíbe que o desejo – associado erroneamente à violência – ocorra de maneira livre, mas seja regulamentado a partir do direito e das normas, que determinam aquilo que deve ser considerado como aceitável na convivência de uma comunidade, assim como o que deve ser reprovado e, em uma instância mais radical e interventiva, punido por meio do sistema penal (Carvalho, 2022).

Neste sentido, se torna clara a relação do papel do direito e do sistema penal como uma forma de manutenção deste regime de verdade. A maneira como o processo civilizatório e suas normas é imposta perante a sociedade demonstra – bem didaticamente – como o poder do discurso pode ser aprisionador, estabelecendo regras que passam a determinar os corpos que se encontram sob seu controle, colonizando-os. É através dessas proibições e determinações que estabelecem quem é criminoso e quem é adequado para viver em sociedade – ou, em outras palavras, quem é civilizado e quem pode ser considerado um bárbaro irracional e, portanto, possuidor de menos direitos que o resto da população (Temple, 2021). A Criminologia Positiva surge, desde sua gênese, como um saber que reafirma esta verdade como uma imposição à sociedade, operando na diferenciação entre os sujeitos, sem questionar este processo enquanto fruto de um valor dogmático, mas enaltecendo seu aspecto colonizador.

Se aqui verso sobre um saber criminológico marcado pelo positivismo etiológico, é preciso pontuar que, embora herdeiro da colonização pautada por determinado discurso de verdade, este campo do saber não esteve isento de disputas de poder: não é possível verificar a existência de uma única unidade do pensamento criminológico, porquanto que, desde o seu surgimento, foram desenvolvidas diversas e variadas correntes do pensamento criminal. Portanto, o mais correto seria versar sobre Criminologias, no plural, assim como a pluralidade de discursos que se voltam para o estudo do crime, do criminoso, das vítimas, da criminalidade, etc. Ainda que a Criminologia Positiva e etiológica tente se constituir enquanto um saber científico, a falta de pressupostos que sirvam para embasá-la epistemologicamente tornam esta tentativa falha e vítima de um determinismo eurocêntrico que, com o passar do tempo, perdeu muito de sua força (Carvalho, 2022). Seguindo esta lógica, irei me referir ao

saber criminológico através de dois termos distintos: por vezes utilizarei o termo “Criminologia Positiva”, que se refere ao saber criminológico refém de um pensamento racionalista e positivista – reproduzido em larga escala pelo regime de verdade neoliberal; em contrapartida, ao me referir a este saber somente pelo termo “Criminologia”, me refiro a este conhecimento plural, enquanto uma possibilidade de emancipação do sujeito criminoso a partir da sua diferença.

Ainda que o saber criminológico, até então, seguisse um determinado discurso positivista, existem momentos da história da civilização ocidental que alguns pensadores ousaram questionar os discursos de verdade vigentes de sua época. Zaffaroni (2020) resgata o pensamento daquele que provavelmente foi um dos pioneiros a se posicionar, de forma crítica, contra o regime de verdade que infestava o sistema penal de sua época e segregava ainda mais a humanidade, a partir de conceitos inventados por saberes dogmatizados – como a ciência e a religião –, com o objetivo de punir todo aquele que se encontrasse em desacordo com aquilo que consideravam a Verdade. Este crítico era Friedrich Spee, e em sua obra, de 1632, conhecida pelo título *Cautio Criminalis*, ele se dedica exclusivamente a criticar o sistema penal e a forma como este agia em sua época, especificamente em relação à prática conhecida como a caça às bruxas. Embora sua obra se refira a um contexto de quatro séculos atrás, suas críticas permanecem atuais, pois, mais do que contextuais, elas se referem à problemática estrutural do sistema penal, que continua se reproduzindo nos tempos de hoje (Zaffaroni, 2020).

Para compreender melhor a grandeza da crítica realizada por Spee, assim como sua importância para este ensaio cartográfico, se faz necessário revelar um pouco mais sobre este pensador. Friedrich Spee trabalhava como teólogo e escrevia poesia, e, embora possa ser considerado o precursor do pensamento criminológico crítico, nascido ao discordar radicalmente da forma como o sistema penal lidava com as mulheres acusadas de bruxaria, ele se mantinha fiel às suas crenças e não negava a possibilidade da existência e manifestação da bruxaria. Contudo, e aqui reside o comprometimento de Spee para com sua atitude crítica e seu pensamento potencialmente libertador: mesmo afirmando que bruxas eram reais, compôs o texto intitulado *Cautio Criminalis*, na qual se empenhou para destruir toda e qualquer evidência da existência da bruxaria, através da argumentação, e assim questionar como o sistema penal poderia continuar sustentando esta ideia que não possuía provas suficientes para ser fundamentada (Zaffaroni, 2020).

Spee foi um teólogo que se atentou para o perigo do regime de verdade reproduzido em sua época, e, mais do que isso, soube como jogar com ele e utilizar de seus discursos para libertar, ao invés de colonizar os corpos e aprisioná-los a verdades específicas. Seu exemplo serve como uma inspiração para este ensaio cartográfico – como um ensinamento de que não se deve cair na tentação de reduzir a crítica à expectativa daquele que a cria, mas sim permitir que o pensamento alcance lugares que jamais foram explorados antes, questionando suas próprias certezas e valores. Como uma vez foi afirmado por Deleuze e Guattari (2010), o pensamento deve ser incomodado pelos problemas que se apresentam no tabuleiro do jogo da vida, justamente para que esse incômodo possa motivar o pensar, da forma mais honesta possível, ainda que se trate de um exercício que retire daquele que o pratica a estabilidade confortável de suas certezas e verdades. Ou, em outras palavras: “pensar é seguir a linha de fuga do vôo da bruxa” (Deleuze & Guattari, 2010).

O exemplo de Spee auxilia na percepção de que, por mais enrijecido e dogmático que seja um regime de verdade, há sempre alguma fissura que pode ser encontrada para se propor uma forma diferente de se lidar com a realidade. Carvalho (2022) expõe algumas fissuras que podem ser trabalhadas no tabuleiro da Criminologia Positiva. Ao se pensar na origem deste saber, logo se percebe que não existe uma resposta fácil para esta questão, uma vez que seria mais prudente considerar a existência de diversas Criminologias, ao invés de um único conhecimento que englobe todos os outros em um pensamento homogêneo e massificado – como já afirmado anteriormente. Porém, independentemente das variâncias que se pode encontrar neste campo, é possível rastrear, historicamente, o surgimento deste saber, assim como seus discursos de verdade e seu papel nas disputas de poder que marcam a colonização dos corpos na sociedade (Carvalho, 2022).

Inspirando-se nos ideais libertários do Iluminismo, a Revolução Francesa redirecionou um novo olhar para a forma de se punir aquele que comete crimes – e, da mesma forma, também adotou outra perspectiva acerca da figura do criminoso. Foucault (2014) demonstra bem essa diferenciação que pode ser observada na virada do século XVII para o XVIII, em relação à conduta criminosa: assim como demonstrei a criação de um novo tipo de homicida, racional e atrelado ao capital – ao invés de movido pelo desejo instigado pelas paixões –, o filósofo percebeu uma menor ocorrência de crimes considerados como “crimes de sangue”, ou, em outras palavras, condutas criminosas caracterizadas pela impulsividade e pela vingança, focadas em causar danos físicos às

vítimas. Este tipo de crime foi sendo substituído por uma conduta mais racional, menos reativa às paixões, agindo de forma furtiva e calculando os possíveis riscos, controlando uma suposta espontaneidade agressiva e se utilizando de métodos específicos e racionais para o cometimento do crime (Foucault, 2014).

Esta mudança na conduta do crime não ocorreu de forma natural – ainda que muitas das explicações criminológicas sobre o criminoso tentarão traçar uma linha biológica e determinista para demarcar sua diferença perante o resto da humanidade –, mas se manifestou de acordo com as mudanças na sociedade em que se encontrava, infectada pelos ideais burgueses. Como a leitura da época interpretava os crimes como algo fruto da cólera, que se expressa por meio da violência e da agressividade sanguinária, a resposta que a sociedade encontrou para punir estas condutas também era, na mesma medida, tão vingativas e sangrentas quanto. Com o afloramento do fenômeno do criminoso racional e metodológico, contudo, a sociedade passou por uma reforma penal, e a própria lógica punitiva também se tornou mais racionalizada, estabelecendo seu direito de punir e de manter o controle social (Foucault, 2014).

Aqui, é importante ressaltar alguns pontos. A partir desta visão foucaultiana, o método que a sociedade escolheu para refrear o desejo homicida do indivíduo se deu através do exercício de punições tão violentas quanto. O poder penal da época prezava pela reação ao invés da prevenção, acreditando ser capaz de conter – ou ao menos, dar um tratamento à altura – a violência através de punições físicas e que se focavam em castigar o corpo do indivíduo criminoso, adotando ares vingativos. Esta função social exemplifica bem o que tenho postulado no capítulo anterior, sobre o homicídio se constituir enquanto um fenômeno relacionado ao desejo e às paixões – ainda que, na perspectiva do processo civilizatório, tanto este desejo quanto suas paixões deveriam ser reprimidos. Entretanto, é o regime de verdade que dá o tom do indivíduo, o que explica em partes como sua reação violenta aos crimes passionais tornava este fenômeno criminal algo corriqueiro na sociedade, por mais que o processo civilizatório tentasse reprimir o desejo homicida.

Contudo, com a disseminação dos ideias iluministas e a ascensão do discurso do homem racionalista – que, desde a consolidação do platonismo no pensamento ocidental, se tornou cada vez mais concreto –, o crime também foi capturado pela razão, deixando de lado seu aspecto impulsivo e movido pelas paixões, e se tornando algo metodologicamente calculado. Dessa forma, o assassino racional foi fabricado pelo contexto de sua época, e uma reforma penal foi necessária para conter este fenômeno

que emerge concomitantemente com a revolução. A nova forma de a sociedade punir o criminoso se trata de uma adaptação das ideias postuladas pelos pensadores iluministas – o indivíduo que comete crimes não é mais interpretado como um indivíduo impulsivo e colérico, que deve ser detido na mesma moeda, mas sim como alguém que traiu o contrato social estabelecido, ou, em outras palavras: o criminoso rompe com o pacto social que o submeteu àquelas determinadas leis, e, portanto, se torna ele mesmo um inimigo para toda a sociedade, um elemento perigoso que merece ser punido pela sua traição, uma vez que coloca a sociedade toda em risco (Foucault, 2014).

Dessa forma, o discurso sobre o criminoso adquire novas tonalidades: a reforma penal faz com que a punição social se abduca do trono de vingador soberano, e comece a operar como o defensor da sociedade. A interpretação do crime como uma afronta ao pacto social não se difere muito da ideia contida em *Totem e Tabu*, de Freud: do processo civilizatório enquanto uma medida de frear os desejos e impulsos humanos. Por conseguinte, a traição cometida pelo criminoso não seria outra coisa senão o afloramento de sua pulsão de morte, devido à repressão social. Nesta perspectiva, a imagética negativa e biologicamente determinada de um desejo homicida – ou criminoso, em um aspecto geral, neste caso – passa a perseguir o indivíduo. Torna-se papel da sociedade, portanto, impedir que estes impulsos venham à tona. Neste sentido, o poder punitivo inverte sua lógica: dando lugar a uma ideia distorcida de prevenção, ele adquire um aspecto de vigilância constante daqueles que fazem parte do pacto de viver em sociedade, se certificando de que todos cumpram o acordo pré-estabelecido (Foucault, 2014) – o que, posteriormente, vai dar lugar à sociedade administrada, já discutida anteriormente. A Criminologia Positivista, da mesma forma, é pintada a partir de grotescas pinceladas deste racionalismo advindo do Iluminismo, distinguindo a figura humana da criminosa – portanto, ela já nasce inserida em um regime de verdade que, posteriormente, viria a evoluir para isto que aqui denomino como neoliberalismo.

Se, antes, as ciências criminais se caracterizavam enquanto um conhecimento independente – que, embora normalmente ligado ao direito, agia com heterogeneidade de ideias e sem adotar um único método que fosse extremamente rígido e reduzido por determinado regime de verdade, mas composta por pluralidade e multiplicidade de pensamentos –, esta característica foi perdida (ou melhor, tomada à força) ao final do século XIX, quando ocorreu sua colonização por meio do novo conhecimento que surgia: a Criminologia Positiva – herdeira do positivismo etiológico –, ambicionando para si se tornar aquela que determina o estudo científico do crime e da criminalidade.

Sendo assim, este saber criminológico advém do movimento positivista e naturalista da Itália – movimento este que tem na figura de Lombroso um de seus principais representantes, assim como em sua teoria do criminoso nato –, se portando enquanto um auxiliar do direito penal, comprometido com o sistema punitivo e com o fortalecimento das instituições vigentes. Em outras palavras: a Criminologia Positiva nasce inserida em um regime de verdade específico, e auxilia na sua manutenção, utilizando-se do método científico – e aqui, a ciência adquire um valor positivista e dogmático, agindo conforme a ideologia opressiva do sistema na qual se encontra, ainda que se pretenda “neutra” (Carvalho, 2022).

De acordo com esta lógica, torna-se evidente como a Criminologia Positiva surge como forma de colonizar as ciências criminais, as inserindo em um contexto punitivista na qual são obrigadas a se dobrarem diante de um regime de verdade e agir conforme suas ordens, alimentando um sistema que se reproduz autoritariamente. Prisoneiras do discurso punitivista em seu aspecto mais tenebroso, as ciências criminais precisam quebrar estes grilhões e demolir a prisão na qual se encontram – se livrando do poder punitivo e dos afetos de medo gerados pelo seu funcionamento arbitrário na sociedade. Deve-se enfrentar a normalização da barbárie, questionando seus dogmas e verdades pré-estabelecidas e tentando conferir à Criminologia uma ética que se fundamente na experimentação, ao invés da colonização. É preciso escapar deste regime de verdade e apresentar novos meios de se afetar o mundo ao seu redor (Amaral, 2017).

Carvalho (2022) sustenta que este processo de ruptura da Criminologia Positiva se encontra em vigor desde o seu nascimento. As fissuras em seu tabuleiro permitiram que o Caos adentrasse em suas verdades e valores dogmatizados – o crime passou a ser considerado como uma conduta normal em qualquer estrutura social, impossibilitando uma análise positivista que consiga estabelecer alguma ordem racional ou padrão observável no fenômeno criminal. Essa nova percepção surge como uma crítica especialmente ao modelo etiológico e às concepções casual-deterministas – acostumadas a transformar os indivíduos criminalizados em seres aquém da humanidade³⁴. Da mesma forma, esta crítica abriu a possibilidade para novos discursos criminológicos surgirem, questionando o regime de verdade no qual a Criminologia Positiva se fundamentou. Este saber criminológico é criticado especialmente por ter

³⁴ Evidenciando, mais uma vez, a marca que deus colocou sob Caim – determinando-o como um criminoso.

sustentando o poder institucional, reproduzindo um discurso patologizante do crime e do criminoso, fundamentada pelos saberes psiquiátricos e da psicologia comportamental (Carvalho, 2022).

Neste momento, entretanto, seria prudente retornar à análise feita por Zaffaroni (2020) sobre Friedrich Spee. Se a Criminologia considerada positivista e etiológica passa a ser questionada e seu regime de verdade apresenta fissuras que podem auxiliar na sua desconstrução e demolição completa, lembrar do teólogo que agiu contra sua própria religiosidade para expor aquilo que considerava errado na sociedade pode ajudar a preparar os próximos passos desta crítica. Diante de um regime de verdade tanto punitivo quanto arbitrário, Spee evidencia o mecanismo desta disputa de poder, ridicularizando a lógica por detrás dos discursos que se dogmatizaram para embasá-lo, expondo sua funcionalidade e clamando por cautela, para prevenir a sociedade de que algo pior ocorra (Zaffaroni, 2020). Spee enfrentou o regime de verdade de seu tempo e propôs outra alternativa – não a abolição total de seu poder, mas uma outra forma de se utilizá-lo. Deve-se ter cautela demonstrada por Spee ao se construir uma nova Criminologia, para que os erros passados não se repitam – para que um novo regime de verdade não tome lugar do anterior e se enrijeça da mesma forma.

Parte da confusão que se tem ao estudar Criminologia e tentar pensá-la de uma forma consistente e homogênea, se dá justamente pela inexistência de um único saber criminológico, que cada vez mais se torna interdisciplinar e se apropria de outros saberes para se constituir. Entretanto, diferentemente do que se possa esperar ao propor um conhecimento construído como um diálogo com diversos outros saberes, o que se percebe na Criminologia é um enaltecimento do direito penal em detrimento dos outros conhecimentos, que atuam somente de forma a sustentar este pilar central e oferecer subsídios para que este se reafirme cada vez mais – como se o discurso de verdade intrínseco às ciências criminais idealizasse o direito penal como seu dogma, e os outros conhecimentos que abrangem este saber devessem se readequar à sua verdade (Carvalho, 2022).

Contudo, neste momento, se faz importante ressaltar que as críticas que direciono para o saber da Criminologia Positiva já foram realizadas anteriormente, por diversos pensadores e movimentos distintos – que foram capazes de formular questionamentos e problemáticas muito mais profundas e precisas do que estas que faço neste curto espaço. Em especial, destaco a Criminologia Crítica, também conhecida como Criminologia Radical, e sua disseminação pela América Latina, exclusivamente

no Brasil. Como exposto por Santos (2021), a Criminologia se constituía enquanto uma disciplina exclusivamente transmitida por médicos legistas e psiquiatras, acadêmicos da área da Medicina Legal. Entretanto, a partir da década de 80 do século passado, este saber foi conquistado por estudiosos do Direito Penal – especializados em Criminologia –, que realizaram uma inversão em seus propósitos: ao invés de se focar em possíveis explicações (normalmente de base biológica e determinista) sobre o comportamento do criminoso, passaram a realizar críticas severas ao Direito Penal, ao Sistema de Justiça Criminal e ao Estado capitalista (Santos, 2021).

Se na Criminologia Positiva se postula sobre um sujeito biologicamente determinado a cometer crimes, na Criminologia Radical esta leitura se dará através das desigualdades econômicas enquanto fatores primários do comportamento criminoso – além de compreender que a criminalização destes indivíduos ocorre por meio daqueles que se encontram no topo da posição de classes, ou, em outras palavras: é a burguesia que se utiliza do aparelho jurídico para determinar quem deve ser considerado como criminoso socialmente, e, mais do que isso, quem deve ser punido. Neste sentido, este saber criminológico crítico retira do sujeito a condição exclusivamente biológica e individualizante que o determina como criminoso, e volta seu olhar para a sociedade que produz e fabrica este discurso que serve o propósito de criminalizar este mesmo sujeito. Em suma, a problemática criminal perde seu aspecto essencialista e individual, e se torna algo da ordem social e ideológica (Santos, 2018).

Ao realizar uma pesquisa que se volta exclusivamente para a Criminologia que é produzida no Brasil, Rosa (2022) constata que apenas recentemente o saber criminológico conseguiu superar o discurso patologizante que infectava suas concepções acerca do criminoso, muito disso graças à sua aproximação com o campo da psicanálise. Entretanto, por mais que a Criminologia no Brasil tenha dado passos tímidos em direção a um posicionamento que se pretenda revolucionário, há uma recusa, por parte deste conhecimento, em reconhecer sua própria cientificidade – advinda da modernidade – como uma condição problemática de si. Ainda que isso não signifique, em última instância, abandonar a ciência enquanto um pilar deste saber, deve-se questionar o estatuto científico e sua metodologia pré-determinada e enrijecida por determinado regime de verdade como únicos modos de se produzir o conhecimento criminal. Deve-se repensar a filosofia da Criminologia (Rosa, 2022).

Contudo, pensar na Criminologia brasileira se trata, por si só, de um desafio árduo. Para compreender o porquê desta dificuldade, é importante lembrar um pouco

da história de nosso país. Santos (2021) traça um panorama, de forma resumida, que ajuda no processo de explicar a relação do pensamento criminológico brasileiro para com o positivismo – considerando o contexto sócio-histórico e cultural do Brasil, desde sua descoberta e colonização, o que se percebe é um modelo de produção escravista: durante o conturbado período de sua descoberta, na tentativa de se colonizar e escravizar os indígenas nativos da região, os colonizadores europeus causaram um genocídio que dizimou cerca de 80% da população que habitava estas terras. Posteriormente, a mão-de-obra sofreu alterações: negros começaram a ser traficados como escravos, vindos de tribos africanas, prática esta que começou no ano de 1541 e perdurou até 1831, com o advento da Lei Feijó, que – em tese – proibiu a importação de escravos. Nesta época, a população afrodescendente já totalizava mais de 50% da população brasileira (Santos, 2021).

Este panorama histórico auxilia na compreensão de como o poder punitivo brasileiro se constituiu baseado em valores escravagistas e racistas. Foram aproximadamente 300 anos nos quais a população negra ocupou a posição mais baixa da hierarquia social – encabeçada pelos senhores de engenho, que exerciam o controle social e o poder punitivo no Brasil, alimentando dessa forma o autoritarismo repressivo e o racismo, intrínsecos ao sistema penal brasileiro. Compreender o racismo brasileiro enquanto uma herança da colonização – que age como um instrumento de subjugação do povo negro –, demonstra a perspectiva adotada pelo branco europeu perante sua posição em relação ao mundo: um indivíduo civilizado e racional, que tem o dever de colonizar o não-europeu – marcado pela selvageria e irracionalidade. Esta lógica, que foi imposta sob o Brasil à força desde sua criação, explica muito da relação do pensamento brasileiro para com o saber criminológico (Santos, 2021).

Esta relação intrínseca do Brasil para com um saber criminológico racista pode ser percebida ainda mais veementemente na interpretação e importância que teóricos brasileiros relegaram à obra de Lombroso – especialmente pelo médico e tradutor de sua obra, Raimundo Nina Rodrigues, que, embora fosse mestiço, se colocava enquanto uma pessoa branca na sociedade. A leitura de Nina Rodrigues acerca do pensamento lombrosiano enaltece ainda mais seu caráter racista – não em uma perspectiva crítica, mas sim de legitimação. A partir da tradução realizada por Nina Rodrigues, estabeleceu-se um diálogo etiológico que se desloca do centro europeu colonizador – de onde se origina Lombroso – e se assenta à margem colonizada brasileira, no qual a Criminologia Positiva se encontra em constante desenvolvimento, uma vez que é concebida enquanto

o suprassumo da ciência, da razão, e da civilização. Se, no contexto europeu, este desenvolvimento positivista está atrelado ao controle e à ordem social, no Brasil ele adquire mais uma função: a de uma estrutura que passa a condicionar as relações sociais – uma vez que se transforma em uma pauta exclusivamente racial, devido ao racismo ontológico que permeia a sociedade brasileira (Góes, 2016).

Neste sentido, a herança lombrosiana – resgatada e interpretada pelo pensamento de Nina Rodrigues – contamina o Brasil e se modifica devido ao contexto sócio-histórico e cultural do país. Em outras palavras, o “lombrosianismo *à la* brasileira” constitui um aspecto ontológico e estrutural da sociedade, se fazendo presente – em menor ou maior escala – em diversos saberes que foram construídos posteriormente – dentre eles, o saber criminológico. Neste contexto, tanto no Brasil quanto no restante do mundo, a Criminologia Positiva inaugurou a busca pela gênese do crime através dos fatores biológicos do sujeito – estabelecendo, dessa forma, a figura do indivíduo predisposto ao crime, marcado pela degenerescência de seus genes. Desta forma, o fenômeno criminal se torna ainda mais individualizante e menos fruto dos contextos sociais e históricos – uma vez que o crime passa a ser enxergado como um dos sintomas de uma suposta patologia que aflige o sujeito criminoso (Silva & Silva, 2023).

Seguindo este mesmo movimento, os saberes científicos e racionais tentavam estabelecer normas universais, que pudessem dar conta de todo o globo terrestre, independentemente da cultura local, do contexto, e de sua diversidade – tal como se as regras estipuladas para o jogo no tabuleiro da vida devessem, obrigatoriamente, serem as mesmas para todos os jogadores. Estas normas universais eram construídas através dos saberes da antropologia, do direito, e da psiquiatria – que tentavam estabelecer padrões que abrangessem a humanidade em sua totalidade. A imagética associada ao criminoso também era pincelada com grossas camadas de universalismo, que associava a miscigenação como um forte indício de uma suposta inferioridade biológica, estimulando o cometimento de crimes. Este postulado criminológico colocava a América Latina como uma região propícia para o afloramento de criminosos, e, mais do que isso, dava bases para um pensamento eugenista, que visava impedir que características indesejadas – tais como os impulsos criminosos – fossem transmitidos adiante. No Brasil, o avanço da agenda eugenista só foi possível por conta – para além do racismo ontológico – do desejo da comunidade intelectual brasileira de alcançar o desenvolvimento científico e de uma “civilidade embranquecida” dos povos europeus e

norte-americanos, demarcando, mais uma vez, como o povo brasileiro não se livrou da violência da colonização (Silva & Silva, 2023).

Contudo, este saber criminológico e positivista que marca o solo brasileiro ocorre devido a um processo de ocidentalização do Brasil e de sua cultura – decorrente da exportação, muitas vezes realizada de forma acrítica, de saberes e pensadores ocidentais, em detrimento do conhecimento que é produzido no Brasil e na América Latina. Castro (1983), criminologista venezuelana e importante nome da Criminologia Radical e Crítica, consegue expor a importância de se construir um saber criminológico que se atente às especificidades de cada contexto social e momento histórico no qual se encontra. Sua perspectiva acerca da Criminologia compreende este saber enquanto uma ferramenta capaz tanto de legitimar quanto de subverter os sistemas de poder e de controle social sob o qual ela se encontra – carregando consigo o potencial de dominação, assim como o de libertação. Para que seja possível a criação de uma Criminologia que se fundamente sob a libertação, na América Latina, é necessária a construção de uma metodologia que se reinvente em cada sociedade, momento histórico, e conjuntura política específica. Este saber criminológico deve ser produzido na América Latina, ao invés de exportado de pensadores europeus e norte-americanos (Castro, 1983).

Ao se pensar em uma Criminologia marcada pela libertação social, ao invés do controle e da dominação punitiva, invariavelmente se torna imprescindível pensar também sobre Políticas Criminais. Toda Criminologia – desde a Positiva até a Radical – pressupõe uma Política Criminal, pois, em certa medida, ambos os conceitos se retroalimentam. É na falha da Política Criminal que surge o Direito Penal como um aparelho que tem como finalidade reprimir a violência na sociedade. Uma vez que a Criminologia está preocupada em identificar as determinações do crime – as razões que explicam o comportamento criminoso –, a Política Criminal pode ser compreendida como um programa que busca delimitar o que deve ser considerado como crime, assim como quais as melhores políticas públicas para se prevenir e reprimir a criminalidade, lidando também com suas consequências tanto na esfera individual quanto social (Dieter, 2012).

A Psicologia Criminal, enquanto uma intercessão entre os saberes psicológicos e criminológicos, talvez devesse utilizar seu conhecimento para auxiliar no processo de uma Política Criminal eficaz e que não se permita reproduzir este regime de verdade que preze pela dominação dos corpos e pela punição daquele determinado como

criminoso. Entretanto, o que se encontra hoje nos estudos de Psicologia Criminal – como demonstrarei a seguir – comprova que este saber está muito mais preocupado em fazer coro à Criminologia Positiva enquanto uma ciência capaz de explicar o comportamento criminoso, além de estipular padrões etiológicos que reduzem tanto o fenômeno criminal quanto aquele que o comete. Ainda que, como exposto acima, existam diversos movimentos distintos dentro da Criminologia, a Psicologia Criminal expressa sua predileção pelo pensamento mais positivista e etiológico possível ao se estudar o criminoso.

A seguir, tentarei desvendar o porquê de a Psicologia Criminal atravessar este saber de uma forma tão problemática – embora esta explicação não isente este conhecimento psicológico de sua responsabilidade ao manter este regime de verdade em vigor, pois, ao invés de auxiliar na emancipação da Criminologia, superando a lógica positivista e etiológica, tem auxiliado a fomentar este seu aspecto mais problemático. Entretanto, para que seja possível compreender o porquê do saber psicológico – vinculado às ciências criminais – não abraçar seu lado mais emancipatório e contribuir na construção de uma Criminologia que questione este regime de verdade dogmático, mas, pelo contrário, se tornar enrijecida tal qual o saber criminológico marcado por um forte determinismo biológico, é necessário primeiramente voltar os olhos para um período anterior à própria construção da Psicologia enquanto uma ciência.

3.3 A Psicologia Criminal enquanto um saber etiológico e neoliberal

Ao estudar a história da Psicologia, deve ser questionado qual o seu posicionamento diante do Caos que rege o tabuleiro da vida. Tal como pontuado por Cambaúva, Silva e Ferreira (1998), o conhecimento psicológico se trata, sobretudo, de uma criação humana – criação esta que surge, primeiramente, como um subsídio da própria filosofia. A Psicologia se constitui enquanto um saber essencialmente humano, uma vez que é construída em conjunto com o próprio homem e com o mundo ao seu redor – ao perceber o tabuleiro e o jogo disputado entre os deuses, a humanidade passa a questionar qual o seu papel neste lugar e, mais do que isso, quem ela é. São justamente estes questionamentos que colocam a Psicologia em uma relação íntima, ao menos em um primeiro momento, com o saber filosófico. A sua preocupação, diante do Caos, é a de compreender sua subjetividade – se a filosofia cria conceitos, a ciência cria funções, e a arte cria sensações a partir do Caos, a Psicologia é aquela que procura criar

subjetividades diante do movimento do Caos, ou, em outras palavras, ela subjetiva o Caos³⁵ (Cambaúva, Silva & Ferreira, 1998).

Contudo, não existe, a priori, um método específico para a Psicologia criar essas subjetividades a partir do recorte do Caos. Tal criação pode ocorrer a partir da experimentação (ao se criar conceitos filosóficos flexíveis que buscam a invenção de subjetividades livres e imanentes) ou da colonização (ao se determinar funções para a subjetividade e estabelecer padrões metafísicos que a qualifique enquanto a melhor forma de se operar no mundo). Este desenvolvimento do pensamento psicológico – sua forma de observar o tabuleiro e recortar o Caos – segue o desenvolvimento do próprio homem, em constante movimento, de acordo com o momento histórico no qual ele se encontra. Portanto, se, em um primeiro momento, este saber nasce inserido em questionamentos redirecionados para um recorte filosófico do Caos – refletindo sobre a subjetividade humana e se utilizando de conceitos para criá-la de formas diversas –, ao seguir o desenvolvimento da civilização humana em direção ao regime da verdade marcado pelo racionalismo, ele passa a ser incorporado aos poucos pelo saber científico e sua forma de recortar o Caos ao reduzi-lo a funções e seguir um padrão pré-estabelecido. A subjetividade se torna refém da lógica funcional e deve atuar sob sua lei, sendo colonizada por este discurso (Cambaúva, Silva & Ferreira, 1998).

Contudo, antes de problematizar o aspecto científico da Psicologia que a aprisiona, deve-se procurar compreender como este saber se tornou propriedade da Criminologia Positiva antes mesmo de ser concebido enquanto uma ciência. Desde a Idade Média, foi estabelecido um método para se alcançar a verdade sobre um crime: um discurso que busca investigar o delito e definir qual a sua verdade (ou, em outras palavras, qual a narrativa que melhor explica os fatos deste acontecimento criminoso), determinando se o acusado deve ser culpado ou absolvido, além de decidir qual punição ele receberá por tal crime – denominado como inquérito. Entretanto, a verdade fabricada pelo inquérito não bastou para a fome atroz do julgamento penal – houve um deslocamento da autoria do crime para a motivação intrínseca de quem o cometeu. Além de se comprovar o fato criminoso, o julgamento passou a solicitar também a

³⁵ Não pretendo, com essa afirmação, pintar a Psicologia como uma ferramenta de recorte do Caos que se determina enquanto algo totalmente diferente da filosofia, da ciência e da arte. Pelo contrário, como demonstrarei adiante, a Psicologia é incorporada por estes discursos na mesma medida em que se trata, em certo grau, de uma criação intrínseca à humanidade – assim como ocorre com as outras três formas de se observar o tabuleiro (como descritas na introdução deste ensaio cartográfico). A Psicologia se coloca, portanto, neste lugar paradoxal, que causa estranhamento e semelhança ao mesmo tempo.

verdade sobre aquele que cometeu o crime, preocupado com a origem do seu comportamento criminoso – seja esta origem de ordem biológica, hereditária, inconsciente, ou através do seu meio social (Foucault, 2014).

É neste momento, ao se estipular as determinações criminais acerca do sujeito criminoso, que se encontra a utilização do saber psicológico – assim como o psiquiátrico e o criminológico – como uma ferramenta a serviço de um regime de verdade marcado pelo poder disciplinar e punitivista. Há, neste conjunto de saberes, uma deturpação do inquérito, que, aqui, é sequestrado pelo tecnicismo das ciências empíricas, e se torna uma forma de dizer a verdade sobre determinado indivíduo – seja ele o criminoso ou o louco (figuras essas que se confundem cada vez mais). A Psicologia, enquanto uma técnica, surge como uma forma de responder à demanda exigida pelo saber judiciário: explicar as motivações do criminoso ao realizar seu delito, assim como determinar seu grau de culpabilidade e de responsabilidade diante do crime cometido – uma vez que a figura do criminoso se encontra associada à patologia ou à desordem mental. Mais do que isso, a Psicologia se instrumentaliza como uma técnica disciplinar, que busca resgatar no indivíduo criminoso – compreendido como aquele que resiste à normalização disciplinar – uma suposta normalidade que o torne adequado à vida em sociedade. Neste sentido, a Psicologia subjetiva o Caos de forma a reduzi-lo a determinado discurso disciplinar e punitivista, em uma tentativa de eliminar a singularidade do indivíduo (Foucault, 2014).

Este discurso disciplinar está fortemente ligado à Escola Positiva da Criminologia: se, antes, este saber se fundamentava a partir das características morfológicas que seguiam uma concepção biodeterminante do indivíduo criminoso, com o tempo este determinismo foi perdendo seu aspecto biológico e adquirindo cada vez mais um fator essencialmente psicológico – ao invés de estipular que o criminoso é aquele que possui determinadas características morfológicas ou biológicas, sua criminalidade passa a ser explicada a partir de noções psicologizantes. O sujeito que comete crimes não o faz devido à sua aparência, mas sim por se tratar de um sintoma que atesta a sua anormalidade e que o impele a praticar o mal – porquanto o criminoso é um ser patológico e amoral. Este pensamento, infelizmente, encontra resquícios ainda hoje no saber da neuropsicologia – especificamente voltada para o âmbito criminal –, uma vez que se desenvolvem cada vez mais ferramentas tecnológicas que buscam sinais cerebrais que possam vir a explicar o comportamento criminoso no indivíduo (Silva & Silva, 2023).

Para além de um pensamento rudimentar que posteriormente daria origem à neuropsicologia, também é na psicopatologia que se encontra o enlace para com o saber criminológico, pois este conhecimento tem sua origem em uma Psicologia que tem como foco compreender as debilidades mentais, e que vai produzir subjetividades como a do insano, a partir de escalas psicológicas – que, posteriormente, darão origem à avaliação psicológica³⁶ –, utilizadas para auxiliar os juízes a determinarem a periculosidade do criminoso, assim como se este deve ser internado ou não. O sujeito considerado como alienado psicológico se constitui enquanto um discurso de origem tanto da área da Psicologia, quanto do Direito e da Psiquiatria (Foucault, 2002). Em outras palavras: antes de ser propriamente científica, a Psicologia era uma ferramenta utilizada em demandas criminais, servindo ao poder disciplinar a partir do método do inquérito.

É, inclusive, por meio deste processo de criação do saber da psicopatologia e de sua propagação, que se passa a crer no mito do *homo natura* – um indivíduo que antecede a toda e qualquer doença, e que vai ser utilizado como referencial para este conhecimento. Ainda que este homem seja uma invenção, sua imagética é utilizada para determinar uma suposta medida e, portanto, discriminar aqueles que fogem deste parâmetro: logo, o louco se afasta desta suposta normalidade fabricada, assim como o criminoso. O que deve ser evidenciado, neste momento, é como esta criação de um homem em seu estado natural vai pressupor que a forma de se conhecer tal indivíduo deva ser também por meio de métodos empregados nas ciências naturais, que seja: no estabelecimento de padrões universais que possam defini-lo e explicá-lo (Foucault, 2002).

A falha nesta lógica racionalista, entretanto, é que a mesma se fundamenta sob um falso pressuposto – a da possibilidade de existência e de verificação do homem naturalizado, como se fosse possível observar em um único indivíduo da espécie humana traços que pudessem caracterizar todo o restante. Este tipo de perspectiva ignora a impossibilidade de se estudar um sujeito que se dê por acabado, como algo finalizado em si mesmo, uma vez que, na realidade, enquanto seres humanos, somos constituídos através de processos históricos que nos atravessam como flechas. A eterna – e frustrante – busca por uma essência humana é constantemente impossibilitada pela

³⁶ Como demonstrarei logo à frente, estas três disciplinas da Psicologia – neuropsicologia, psicopatologia e avaliação psicológica – podem ser consideradas o tripé da Psicologia Criminal.

falta de percepção dos discursos e jogos de poder que constituem o regime de verdade que produz as subjetividades e a sociedade como um todo (Foucault, 2013). Insistir nesta categorização do ser humano, como um conhecimento totalizado, é recair no mesmo erro que fundamenta o pensamento criminólogo positivista.

Para que seja possível compreender, em partes, o porquê das ciências criminais adotarem justamente o lado mais positivista da Psicologia – ao invés de um saber psicológico que se pretenda emancipatório e múltiplo, que age contrariamente ao regime de verdade vigente (neoliberal, racional e cientificista) –, é necessário entender, para além do uso deste saber como um reprodutor do discurso disciplinar e punitivo, as bases teóricas que deram origem ao campo denominado como Psicologia Criminal. Durante as últimas décadas do século XIX, aqueles que eram considerados antropólogos criminais (tais como Lombroso e sua concepção biodeterminista – e racista – do criminoso) acreditavam que o indivíduo que cometia crimes não possuía consciência moral. Como forma de fundamentar essa crença, a obra do médico Prosper Despine, *Psychologie Naturelle*, pretendia sistematizar seu estudo acerca do que foi denominado como um “defeito” na consciência moral daqueles que cometem crimes, coletando evidências que comprovassem que estes indivíduos não sentiam remorso por seus atos (Verplaetse, 2002).

Em sua pesquisa, Despine separou o material que tinha à sua disposição em grupos de indivíduos de acordo com a motivação que levou cada um deles a cometerem os crimes pelos quais foram julgados. Devido ao fato de seu estudo se propor científico – ao menos na noção positivista e etiológica vigente à época – e se focar em um fenômeno tão subjetivo quanto a motivação, *Psychologie Naturelle* se trata também de uma pesquisa sobre as características psicológicas que eram possíveis de serem observadas nos criminosos estudados. As conclusões de sua obra, que demonstra bem o regime de verdade no qual se encontrava inserida, postularam que os indivíduos que cometem crimes agem de forma nociva, motivados por ódio, vingança, avareza, e sentem aversão pelo trabalho – além de se importarem somente consigo mesmos e não possuírem senso de dever para com a sociedade ou para com o próximo (Verplaetse, 2002). Este trabalho fez com que Despine fosse considerado o criador da Psicologia Criminal, e deixa claro que este campo do saber psicológico já se encontrava, desde seu nascimento, refém de um regime de verdade positivista e etiológico – além de baseado, sobretudo, em valores morais da época (assim como ocorrera com Lombroso e sua

visão eurocêntrica do homem branco como um modelo de decência moral) e pautado puramente por aspectos comportamentais, interpretados de forma descontextualizada.

Deste modo, a Psicologia Criminal continuou a ser sistematizada após a pesquisa realizada por Despine. Hans Gross (1918), jurista considerado como o pai da Criminalística, escreveu um livro dedicado ao estudo da Psicologia Criminal, popularizando-a no âmbito jurídico, tentando transformar este saber – advindo da problemática antropologia criminal – em algo cada vez mais científico e possível de ser reproduzido na prática jurídica. Infelizmente, Gross manteve este saber acorrentado a uma noção de ciência contaminada pela moralidade e pela busca de uma pretensa Verdade. Portanto, sua obra constitui a Psicologia Criminal enquanto um saber que individualiza os sujeitos que cometem crimes, responsabilizando-os pelas suas ações a partir de generalizações sobre determinismos biológicos e psicopatológicos, se baseando em uma filosofia racional e metafísica, herdeira de Sócrates, preocupada em encontrar a Verdade intrínseca – e que se esconde na essência – dos indivíduos (Gross, 1918).

Neste sentido, a Psicologia Criminal de Gross (1918) pode ser considerada como a base para aquilo que posteriormente ficou conhecido como *Criminal Profiling* – provavelmente uma das técnicas mais famosas geradas a partir deste saber –, uma vez que Gross realiza uma exposição sobre sinais genéricos do caráter de um indivíduo, ou, em outras palavras, características que determinada pessoa possui e que podem trazer informações sobre ela, por mais genéricas e generalistas que sejam. Tal pensamento serve de fundamentação para a própria lógica exercida na utilização da técnica do *Criminal Profiling*, como exposto anteriormente. Logo, o livro de Gross demonstra qual o regime de verdade no qual ele está inserido e a lógica que embasa suas afirmações e generalizações acerca da Psicologia Criminal, que constituem também a base deste saber que se pretende científico (Gross, 1918).

Neste momento, cabe ressaltar um pouco sobre o aspecto cientificista do saber psicológico, para além do âmbito criminal. A Psicologia, enquanto um projeto que se propõe a adotar tons científicos, nasce ao final do século XIX, através de Wilhelm Wundt e William James – ainda que existam predecessores desta ideia. O objetivo de Wundt e de James era o de distanciar a Psicologia do conhecimento metafísico, criticando a ditomia cartesiana de corpo-mente, e apostando no empirismo e no naturalismo como epistemologia basilar para o saber psicológico. Entretanto, ainda que criticassem as outras psicologias que se encontravam em vigência na época (tais como a

psicologia filosófica, racional, espiritual, dentre outras), o projeto científico postulado pelos autores possuía divergências entre si, e evidenciava a pluralidade da Psicologia. Esta falta de unidade no saber psicológico, e a proliferação de diversas psicologias que se pretendiam científicas, tornou clara a impossibilidade de se construir uma epistemologia única que servisse de base para este conhecimento em sua totalidade, e, portanto, a impossibilidade de considerar a Psicologia como ciência – ao menos em um sentido restrito e dogmático (Abib, 2009).

A dificuldade em se constituir a Psicologia como um saber unitário faz com que sua epistemologia se trate, na realidade, de epistemologias múltiplas, advindas dos mais diversos saberes e escolas do pensamento. Ao se adotar uma compreensão da Psicologia enquanto uma criação humana e da cultura na qual ela se encontra, sua história revela um universo plural e múltiplo, em expansão contínua e abrangendo as mais diversas perspectivas – a Psicologia tem, em si, a potência para observar o tabuleiro da vida e recortar o Caos de infinitas maneiras. Entretanto, o projeto de uma “psicologia científica” continuou em voga, ainda que fruto de tensões epistemológicas – Wundt e sua proposta foram superados pelo choque de culturas que se seguiu com a expansão da Psicologia; em contrapartida, James obteve sucesso ao criar um projeto com pretensões científicas que se transformou posteriormente em uma Psicologia essencialmente norte-americana (Abib, 2009).

Portanto, ainda que se evidencie que a Psicologia possui em si a potência para emancipar a humanidade e adotar as mais variadas perspectivas, também pode ser percebido que uma fração de seu pensamento se tornou herdeira do projeto cientificista postulado anteriormente. Este deslocamento da Psicologia para o discurso de verdade da ciência obteve a maior parte dos seus apoiadores no contexto norte-americano, assim como na Europa, devido à grande influência do racionalismo e de uma supervalorização do comportamento – considerado como algo da ordem natural e empírica –, em detrimento da cultura, da sociedade e da subjetividade (Machado, 2021).

Uma linha que segue esse pensamento mecanicista, marcado por um materialismo muitas vezes acrítico, pode ser encontrada no Behaviorismo – ou ao menos em sua perspectiva mais radical. Se a ciência, de forma geral, preocupa-se em criar funções para o recorte que opera no Caos, o Behaviorismo se dedica a encontrar evidências dessas funções – na crença de que tais evidências, que estão inseridas dentro de uma lógica positivista e cientificista, tenham o poder de dogmatizar tal conhecimento e transformá-lo em uma verdade absoluta. Em última instância, o Behaviorismo se

coloca como a verdadeira ciência psicológica que tem a verdade última sobre o sujeito universal, em detrimento das outras vertentes e perspectivas, reduzindo a subjetividade a funções e produtividade padronizadas, colonizando-a (Machado, 2021).

O saber psicológico, enquanto um aliado do saber criminológico, segue por dois caminhos distintos, embora ambos sejam passíveis de críticas e problematizações. Por um lado, há uma perspectiva psicanalítica para se enxergar a figura do criminoso – que pode ser denominada como psicanálise criminal ou criminologia psicanalítica. Embora parte desta perspectiva já tenha sido longamente criticada no capítulo anterior – ao se questionar o conceito freudiano de pulsão de morte –, neste momento seria proveitoso utilizar mais alguns parágrafos para explicitar melhor esta área do saber e suas problemáticas. A leitura da psicanálise acerca do criminoso contradiz a oposição entre uma suposta normalidade versus a anormalidade, adotando um referencial teórico que vai se contrapor à noção de responsabilidade criminal – defendendo a ideia de que, ao invés de uma questão biológica e hereditária, o comportamento criminal pode ser explicado pelos afetos e para a capacidade do indivíduo de controlar suas paixões ou fazer um bom uso delas (Rauter, 2003).

Neste sentido, a proposta criminal da psicanálise não se difere muito daquela que tenho versado neste trabalho – uma compreensão que se volta para os afetos e as paixões, ou do homicídio como uma forma de resposta à demanda do desejo. Entretanto, a interpretação que a psicanálise realiza sobre este desejo, assim como o método que acredita ser eficaz para refreá-lo, se difere radicalmente da perspectiva adotada em minha pesquisa (sendo, inclusive, alvo de críticas no capítulo anterior). De acordo com Rauter (2003), a psicanálise criminal vai postular o inconsciente como o motor que direciona seu comportamento, ao invés da razão. Seguindo esta lógica, o que caracteriza um sujeito enquanto criminoso se dá pela via de uma falha na educação moral, tornando-o mais propenso a seguir seus instintos, sem a capacidade de freá-los. Instintos estes que não são marcados por uma patologia determinada biologicamente, mas sim por uma afetividade caótica e egoísta, que deve ser contida pelo controle social (Rauter, 2003).

A problemática deste pensamento da psicanálise criminal – que pretende “restaurar” a moralidade do indivíduo criminoso, para que assim seja possível sua convivência em sociedade – segue a mesma lógica combatida anteriormente por mim: de um suposto instinto de agressividade e destruição que persegue a humanidade, e que deve ser reprimido pela civilização para que seja possível a vida em sociedade. Esta

aliança entre a Criminologia e o saber psicanalítico produz alguns pressupostos pelos quais a figura do criminoso passa a ser interpretada. Como exemplo, cito o enaltecimento do sentimento de culpa como um indutor do cometimento do crime, uma vez que acredita na coexistência obrigatória de ambos os fatores (Santos, 2021). A psicanálise mantém a tradição ocidental de aprisionar e limitar *Éros*, baseada na crença de que sua libertação causaria a destruição humana – a tentativa de controlar o deus do desejo segue a largos passos. Este pensamento já foi combatido por mim anteriormente, e diz muito mais de uma leitura ocidental e moralista do fenômeno criminal em si do que da realidade.

Alguns expoentes da teoria crítica, membros da Escola de Frankfurt, também se distanciam da visão psicanalítica que reproduz a sociedade burguesa como aquela que deve determinar a normalidade do sujeito, reprimindo seus impulsos violentos. Erich Fromm demonstra como, embora o materialismo histórico concorde com a psicanálise freudiana acerca da consciência não se constituir enquanto o motor principal da história, eles se diferem na interpretação da natureza desta consciência. Para o materialismo histórico, a consciência pode ser definida como uma expressão do social, enquanto que, na psicanálise, este constructo é demarcado por impulsos instintivos e individuais. Neste sentido, Fromm vai denominar como “caráter social” a soma entre as características comuns que podem ser observadas em indivíduos de uma mesma situação social – este processo teria a função de transformar as necessidades sociais dos sujeitos em impulsos individuais. Em outras palavras: a violência demonstrada pela humanidade não se trata de um impulso intrínseco à sua natureza, mas, pelo contrário, uma consequência da sua relação com a sociedade e sua repressão – invertendo a lógica da problemática apresentada por Freud (Carvalho, 2022).

Demonstrar este aspecto mais social e menos instintivo e individual da violência faz com que a crítica de Fromm à psicanálise freudiana ganhe novos contornos: uma vez que ele compreende que este saber se coloca na posição de mantenedor do discurso disciplinar e repressivo da sociedade burguesa, no momento em que normaliza seus valores e princípios (como o trabalho, a procriação e o gozo), legitimando seu regime de verdade burguês. Nesta interpretação freudiana, a neurose surge como um sintoma ou um traço do caráter do indivíduo que não consegue adaptar seus impulsos instintivos à sua realidade social, resultando em comportamentos anormais e desviantes. Dessa forma, a psicanálise responsabiliza o sujeito pela sua desadaptação à sociedade

repressora, ao invés de questionar justamente os valores burgueses que se colocam enquanto normalidade (Carvalho, 2022).

Por fim, a abordagem psicanalítica do crime aparenta se aproximar de uma crítica razoável e não reducionista sobre o comportamento criminal – ao voltar seus olhos para os afetos, as paixões e o desejo –, entretanto, ainda que, a princípio, seu pensamento se assemelhe bastante àquele exposto em meu ensaio cartográfico, a interpretação destes afetos e a forma como lidar com eles – operada pela psicanálise – em muito se difere daquela empregada pela minha perspectiva. Portanto, a diferença evidente entre o pensamento psicanalítico criminal e o que tento construir nestas páginas, se dá pela individualização do criminoso e seus impulsos instintivos como uma inadequação aos valores morais burgueses, desconsiderando o contexto histórico e cultural, e a crítica social em seus estudos – como tentei demonstrar exaustivamente no capítulo anterior. Entretanto, existe outro caminho pelo qual o saber psicológico criminal se desenvolveu, e que, arrisco afirmar, possui problemáticas um tanto quanto mais desafiadoras.

Se a psicanálise criminal reproduz o discurso burguês em sua análise do criminoso, ela o faz de forma velada. O caminho que analisarei agora, contudo, não pretende esconder sua aliança para com a sociedade neoliberal e seus pressupostos racionalistas e reducionistas – eis a Psicologia Criminal. Este saber psicológico e criminal passa a se desenvolver seguindo cada vez mais postulados científicos positivistas e etiológicos, se fundamentando, essencialmente, através da avaliação psicológica, da psicopatologia, e da neuropsicologia. O desenvolvimento da psicometria, preocupada em quantificar a humanidade e estabelecer padrões, ocorreu durante a Segunda Guerra Mundial, com a criação de testes psicológicos que buscavam reduzir os fenômenos humanos a uma lógica produtivista e generalista (Zanini & Cruz, 2018). O uso de testes e avaliações psicológicas continua sendo uma prática comum no exercício da Psicologia, muitas vezes de forma acrítica. Ao ser incorporada ao campo forense, contudo, esta prática pode vir a causar ainda mais danos, caso seja realizada de forma a fomentar a visão de indivíduos enquanto um conjunto de características “problemáticas” que podem ser quantificadas e qualificadas através de determinado discurso de verdade – negando sua singularidade e potência e determinando-os como possíveis criminosos, em uma lógica que possui suas raízes no eugenismo.

Da mesma forma, com o processo de transformar a subjetividade humana em algo individual e propensa à psicopatologização, utiliza-se no Brasil, diretamente

importado dos Estados Unidos, o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) – um aglomerado de comportamentos considerados como inadequados pelo regime de verdade vigente do neoliberalismo, transformados em doença. A partir dessa ótica, essa nova “marca de Caim”, colocada sob a humanidade, adquire vários formatos, uma vez que, a cada nova edição do DSM, mais transtornos são criados e, o que antes eram problemas cotidianos – muitas deles de causa social –, se tornam patologias. Este processo produtivista e tecnicista – além de individualizante – de se lidar com aquilo que é denominado como “transtorno mental” tem por objetivo beneficiar seu maior mantenedor: as empresas de farmacologia, que prometem estabilizar o indivíduo e resgatar a sua “normalidade” através de seus medicamentos – normalidade esta que foi fabricada pelo próprio regime de verdade que se impõe enquanto regra na sociedade (Freitas & Amarante, 2013)³⁷.

Por fim, mas não menos importante, a neuropsicologia se constitui enquanto um campo do saber que procura por respostas sobre o comportamento humano através da biologia de seu cérebro. Essa ideia de se pesquisar sobre as funções cerebrais se concretizou a partir do século XX, nos campos da biologia e da medicina. Na perspectiva da neuropsicologia, o cérebro corresponde ao centro de comandos do corpo do homem – em outras palavras, aquele que detém a verdade sobre a espécie humana passa a ser o cérebro, uma vez que ele é creditado como o responsável por ditar as ações do indivíduo. Portanto, os cientistas se voltam para estudos que consigam comprovar uma correlação entre as condutas realizadas pelo sujeito humano e a neurofisiologia. Esta perspectiva vai dar ainda mais força ao discurso que realiza uma distinção entre o que é considerado normal e o que deve ser interpretado como desviante, pois os pesquisadores da neuropsicologia vão tentar encontrar diferenças que expliquem a conduta de figuras como o louco e o criminoso (Silva & Silva, 2023).

Para compreender o porquê da Psicologia Criminal se desenvolver a partir destes três pilares que fundamentam seu saber, preciso retornar à problematização do sistema no qual a nossa sociedade – na qual este saber se desenvolve – está inserida. O neoliberalismo, mais do que apenas o sistema e a lógica na qual a sociedade se encontra, também pode se definir como uma maneira do indivíduo ser e de estar no mundo, assim como a forma como ele vem a pensar suas relações e sua própria subjetividade. Para

³⁷ Considero importante evidenciar como estes dois pilares do saber psicológico criminal que descrevi até este momento se desenvolvem em conjunto com o regime de verdade neoliberal, herdeiro de um cientificismo positivista e etiológico, agindo de forma a reduzir a subjetividade humana a categorias.

tanto, visando consolidar essa perspectiva neoliberal, existem dois processos que envolvem a formação subjetiva do sujeito: o indivíduo considerado como um capital humano e reduzido a uma relação de competência-máquina. Aqui, o capital humano se trata da dimensão teórica que trabalha de forma a produzir o modo de ser da competência-máquina de cada um (Carvalho, 2020).

Franco (2021) reflete que, após a década de 70, a partir do avanço de políticas neoliberais ao redor do mundo, há um comprometimento maior, imposto ao indivíduo, com a produtividade. Nesse sentido, há um foco obsessivo pelos resultados, eficiência e desempenho, de forma a transformar a insuficiência do ser em uma mercadoria, estimulando-o a sempre produzir mais e mais, até se sentir satisfeito (algo que, em moldes capitalistas e neoliberais, nunca ocorrerá). Com a ascensão do neoliberalismo, houve também uma construção da subjetividade individual de cada sujeito atrelada com a sua capacidade de produtividade, em cada aspecto de sua vida (Franco, 2021).

Com o avanço da Psicologia no século XX, houve um processo de atomização dos indivíduos, empobrecendo seu aspecto social. A individualização generalizada foi favorecida (e construída juntamente com) pelo sistema neoliberal, culminando em uma contemporaneidade hiperindividual, na qual a ciência, que passou a dominar a cultura, adquire um caráter quase que religioso: se tornando aquela que dita como a humanidade deve agir e até mesmo como deve falar, tornando claro seu regime de verdade autoritário. Isso se torna excepcionalmente evidente com a Psicologia praticada no ocidente, graças ao processo de psicologização – sua marca e paradigma inseparável, que transforma questões sociais, políticas e morais em fatores exclusivamente da ordem psicológica (Araújo, 2019).

Nesse sentido, percebe-se que, desde o seu nascimento, a Psicologia Criminal fez parte de um projeto científico e político, sob um determinado regime de verdade que delimitou sua forma de atuação. Em contrapartida com as potencialidades da Psicologia – enquanto um saber dotado das mais variadas perspectivas, capaz de emancipar a humanidade –, o campo psicológico criminal foi tomado por ares positivistas e cientificistas, se utilizando da psicométrica e do DSM para reduzir seu objeto de estudo a meros fenômenos observáveis e, na maioria das vezes, moralizáveis (contudo, tais reducionismos são aceitos graças ao suporte que recebe das áreas da avaliação psicológica e da psicopatologia, que atuam de forma a alimentar este regime de verdade, com uma validade científica que deveria, há muito, ser questionada).

Além disso, as neurociências surgem dentro do escopo da Psicologia Criminal como uma forma de legitimar o regime de verdade na qual ela se encontra, uma vez que, ao se buscar pela gênese da criminalidade, este conhecimento passa a incorporar como método a análise do funcionamento cerebral – ao se estudar o cérebro de sujeitos que praticaram os mais diversos crimes, a neuropsicologia pretende encontrar alguma base biológica que explique os impulsos criminosos que se escondem na neurologia do indivíduo. O que este discurso neurológico está tentando comprovar, na realidade, é a hipótese de que alguns indivíduos sofrem com uma predisposição para cometer delitos – pensamento este que, como pode ser revelado ao se adotar um olhar atento à história ocidental, se embasa em uma perspectiva eugenista (Silva & Silva, 2023). Neste sentido, ainda que em um primeiro momento aparentem disciplinas que se desenvolvem para compreender melhor o ser humano, tanto a avaliação psicológica quanto a psicopatologia e a neuropsicologia embasam um regime de verdade excludente, que limita a humanidade a valores e diagnósticos, além de fabricar a ideia de que o indivíduo criminoso é determinado por sua biologia, e, portanto, se difere do restante de sua espécie.

Provavelmente, a expressão máxima desta união de saberes se constitui na Psicologia Investigativa, criada pelo inglês David Canter, em uma tentativa de fazer da Psicologia Criminal um projeto ainda mais cientificista, como uma disciplina que tem a palavra final sobre o indivíduo que comete crimes. Dessa forma, a Psicologia Investigativa é definida como uma ciência que estuda os criminosos e os processos que se seguem para sua condenação. Este saber possui como objetivo principal compreender o ato criminal de forma que possa se tornar um conhecimento relevante para as investigações e para o processo judicial (Lino, 2022). Em outras palavras, há, no próprio objetivo deste projeto psicológico, um compromisso para com o regime de verdade que o sustenta – assim como ocorreu com a Criminologia e até mesmo com o surgimento da Psicologia Criminal. Ao invés de emancipar este conhecimento e traçar novos caminhos, a Psicologia Investigativa reforçou ainda mais seu papel repressivo e etiológico, justificando-o através do discurso científico, e atuando de mãos dadas com o sistema opressivo que a reproduz e coloniza corpos e suas subjetividades.

É neste sentido que o *Criminal Profiling* pode ser considerado um instrumento que representa – em máxima potência – esta perspectiva problemática da Psicologia Criminal: ao realizar uma análise do criminoso posteriormente ao cometimento do delito, o perfil criminal procura identificar características acerca do responsável através

dos vestígios comportamentais que podem ser observados na cena do crime. Sua análise, em última instância, deve ser tão tecnicista e racionalista ao ponto de estabelecer uma reconstrução do crime, conseguindo visualizar o que ocorreu durante o delito – assim como o porquê – e que tipo de sujeito poderia estar envolvido nisso (Lino, 2021). Tais objetivos já demonstram como o *profiler* deve adotar uma perspectiva racional e técnica sobre a cena de crime e sobre o comportamento do criminoso, se utilizando de um método que pretende – em suma – classificar aquele indivíduo.

Além disso, o *Criminal Profiling* enquanto técnica também procura responder qual a motivação do sujeito que cometeu o crime – assim como as nuances e peculiaridades que podem ser observadas no seu comportamento criminal. Para tanto, a Psicologia Criminal traz sua própria releitura de *Éros* – agora aprisionado e racionalizado, o desejo se limita à motivação criminosa, que se divide entre *modus operandi* (MO) e assinatura. O conceito de MO pode ser considerado como a expressão máxima do racionalismo do assassinato, uma vez que se trata do conjunto de comportamentos que o indivíduo vai se utilizar para cometer seu delito – e, portanto, expressa bem a mudança da paixão homicida para o método do assassino, uma vez que o MO evolui com o passar do tempo, se aprimorando através da experiência assassina. É, sobretudo, o assassinato enquanto uma técnica operada por uma metodologia racionalizada (Lino, 2021).

A assinatura, contudo, se refere a um mero resquício do *Éros* primitivo, que ainda resiste à sua prisão – uma fagulha de subjetividade do assassino que se recusa a ser reduzida às estatísticas e classificações. Intrinsecamente relacionada à motivação e personalidade do indivíduo, a assinatura pode ser conceituada como os comportamentos que o criminoso apresenta durante o cometimento do delito que, embora se façam presentes com certa constância, não são necessários para que o crime se concretize (Lino, 2021). A assinatura pode ser interpretada – nesta pesquisa – como um sintoma do assassino racional e metodológico, que, suprimindo a espontaneidade do desejo em seu ato criminal, se reduz a uma simples nota de rodapé em seu comportamento.

Ainda que o *Criminal Profiling* busque respostas tanto sobre as características de quem cometeu o crime quanto sobre o próprio crime em si, seu método se baseia em pressupostos que trazem uma perspectiva reducionista e determinista acerca do indivíduo. Considerando que o crime pode ser compreendido como um fenômeno que escapa de determinações causais e fatoriais – uma vez que é impossível estipular ao

crime, enquanto uma entidade abstrata, uma causa única ou um fator absoluto que o explique em sua totalidade, pois ele é fruto do desejo (e este não pode ser explicado e nem mesmo interpretado com maestria) –, o *Criminal Profiling* segue a mesma lógica empregada pela Criminologia Atuarial: menosprezar a impossibilidade da explicação sobre o crime e transformá-lo em estatística, relegando-o para o campo da ciência exata e criando um banco de dados lógico que possa reduzir sua complexidade fenomenológica (Dieter, 2012).

Neste sentido, a subjetividade daquele que comete crimes se torna refém da estatística baseada no comportamento criminal de um grupo seletivo de indivíduos que se embrenharam pelo vasto campo do crime anteriormente. A singularidade do sujeito, no *Criminal Profiling*, se fundamenta somente em sua assinatura – sendo ela mesma um resquício praticamente irrisório de seu desejo –, pois o que interessa a esta técnica é avaliar a metodologia empregada no cometimento do crime (seu MO), assim como, a partir desta análise, estipular em qual categoria ou classificação o criminoso melhor se encaixa, para então determinar suas supostas características pessoais e individuais – baseadas em uma série de agrupamentos genéricos baseados em um suposto cientificismo psicológico. A Psicologia Criminal, portanto, foi a responsável pela criação de uma ferramenta que condensa, em si, seu discurso positivista, etiológico e neoliberal, reduzindo o indivíduo a uma estatística vazia³⁸.

3.4 A (falta de) lógica das categorias criminais

Neste momento, faço um mergulho mais aprofundando no Caos que atravessa a classificação do *mass murder* – a escolha desta categoria em específico se deu devido à sua capacidade de exemplificar a problemática da Psicologia Criminal que venho apontando ao longo desta pesquisa, como será demonstrado durante o estudo de caso que será realizado no quinto capítulo desta pesquisa. Para tanto, neste primeiro mergulho, a análise desta classificação ocorre seguindo o *know-how* imposto pelo saber da Psicologia Criminal. Entretanto, a perspectiva que adoto para observar este

³⁸ Se faz importante salientar aqui algo que deve ser levado em conta em todas as posteriores críticas realizadas neste ensaio cartográfico no que se refere à técnica do *Criminal Profiling*: atualmente, existem diversas escolas e métodos distintos para se perfilar o indivíduo que cometeu um crime. Contudo, o foco da crítica em minha pesquisa não se sustenta necessariamente nas especificidades de cada método (uma vez que não será realizada – ao menos neste ensaio – uma análise aprofundada de cada um deles), mas sim na epistemologia e ideologia que se encontra por detrás deste movimento, servindo como seu embasamento teórico e postulando uma lógica cientificista.

fenômeno sob o tabuleiro se trata, sobretudo, de um olhar crítico e que, na medida do possível, se atenta para a singularidade humana como forma de emancipar o conhecimento criminal. O foco deste momento, portanto, é o de observar o fenômeno do *mass murder* sob a atual perspectiva da Psicologia Criminal vigente – e destacar suas problemáticas, a começar pela sua própria classificação, para então posteriormente ser capaz de realizar uma leitura deste perfil a partir do seu desejo.

O *mass murder* é uma categoria de crime que se encontra dentro do espectro do assassinato múltiplo, e vem sendo estudado pelas ciências criminais. Entretanto, a própria criação desta categoria ocorreu em conjunto com a mídia sensacionalista, relação esta que se constrói intrinsecamente à Psicologia Criminal – porquanto esta área do saber se encontra contaminada pelo sensacionalismo midiático, que infecta grande parte de seus propagadores e estudiosos. O termo *mass murder* teve sua primeira aparição no ano de 1982, utilizado não por um especialista da área criminal, mas pelo jornal *The New York Times*, em uma matéria que classificava o assassinato em massa como um caso onde ocorre a morte de três a quatro ou mais indivíduos em um mesmo local em um período próximo (Peck & Jenkot, 2008).

Embora possa ter surgido pioneiramente em uma matéria jornalística, o conceito de *mass murder* não sofreu grandes alterações por parte daqueles que se dedicaram a estudá-lo posteriormente, embora sua complexidade tenha aumentado e gerado novas pesquisas e novos caminhos do conhecimento para se trilhar. Dietz (1986), em seus estudos, aprofunda um pouco mais o conceito exposto anteriormente. De acordo com o autor, o assassinato em massa deve ser definido como um atentado onde múltiplas vítimas são assassinadas intencionalmente por um único indivíduo em um único evento. Em relação ao número de vítimas, Dietz (1986) postula que, havendo o desejo de ferir cinco ou mais indivíduos, e se ao menos três ou mais vítimas forem mortas durante o ato – que deve ser cometido pela mesma pessoa –, então o evento pode ser considerado um assassinato em massa (Dietz, 1986).

Seguindo essa mesma linha conceitual, Holmes e Holmes (1992) vão complexificar um pouco mais esta terminologia. Os autores, em sua classificação, compreendem que o *mass murder* é um fenômeno atravessado por diversos fatores e, portanto, seria impossível explicá-lo em apenas uma definição. Como exemplo, Holmes e Holmes (1992) problematizam o número de vítimas necessárias para se considerar um atentado como um assassinato em massa. De acordo com os autores, embora muitos teóricos postulem que o número mínimo de vítimas deva ser de três a quatro, se – em

um caso hipotético – um indivíduo assassinar duas vítimas e atentar contra outras trinta, que, contudo, graças ao trabalho médico realizado posteriormente, foram capaz de sobreviver, então este criminoso não deveria ser também considerado um assassino em massa? (Holmes & Holmes, 1992).

Ainda que tais questionamentos e problematizações acerca do conceito de *mass murder* tenham sido levantados há um tempo, que consideram, para além do número de vítimas, a intenção daquele que comete um massacre, existem alguns autores decididos a ignorar este tipo de raciocínio e se voltam para um aspecto mais enrijecido das classificações criminais. Turvey (2011), embora seja um criminologista que se embrenhe na difícil tarefa de repensar o *Criminal Profiling* e retirar um pouco do aspecto generalista desta técnica, acaba adotando um pensamento bastante inflexível no que se refere ao conceito de *mass murder*. Para ele, a única forma de determinar se um evento se trata de um assassinato em massa se dá através do número de vítimas que podem ser encontradas no local – que devem estar necessariamente mortas. O autor ignora completamente a motivação daquele que pratica este tipo de crime, e despreza sua importância na equação do *mass murder* (Turvey, 2011).

Davis (2001), por outro lado, questiona também, para além da importância da motivação do assassino em massa, os critérios de tempo e localidade referentes ao *mass murder*. Foi postulado que este evento deve ocorrer em um mesmo período e local, embora não haja uma explicação clara de quais parâmetros, exatamente, são utilizados para definir este local a ser avaliado. Esta conceituação foi feita para diferenciar o assassino em massa do assassino relâmpago (*spree killer*), que é classificado por assassinar duas ou mais pessoas em locais diferentes. Entretanto, segundo Davis (2001), a linha que diferencia o assassino em massa do assassino relâmpago é muito tênue, devido à falta de delimitações de seus critérios previamente definidos (Davis, 2001).

Em seu estudo sobre assassinatos múltiplos, Fox e Levin (1998), vão definir o *mass murder* como o massacre de quatro ou mais vítimas, realizado por um – ou um pequeno grupo de – indivíduo, em um único local, podendo este ato durar minutos ou até mesmo horas. Esta definição exposta pelos autores se difere em um fator que normalmente é omitido pelas outras classificações existentes: o número de pessoas que cometem um mesmo assassinato em massa. Embora inicialmente tenha sido postulado como um evento único cometido por um único indivíduo, ao se questionar a amplitude desta classificação, não se costuma questionar também o número de indivíduos que podem cometer este tipo de crime (Fox & Levin, 1998).

Um exemplo disto é a própria classificação gerada por Holmes e Holmes (1992), que, embora problematizem o número de vítimas e outros fatores, parecem se omitir quanto à possibilidade de mais de um indivíduo cometer o *mass murder*. Este fenômeno deve ser definido levando em consideração: o número de vítimas; o local dos assassinatos; o tempo entre as mortes; e a distância entre os locais onde houve os assassinatos. Dessa forma, os autores, assim como Turvey – citado anteriormente – não colocam, em sua equação, o número de indivíduos que cometem este tipo de ato, deixando essa questão em aberto (Holmes & Holmes, 1992).

Entretanto, abordar o número de indivíduos que cometem um massacre deveria ser a prioridade deste tipo de classificação, uma vez que isto pode gerar ainda mais confusão e dificuldades na hora de se classificar um crime. Além de conseguir criar uma categoria que englobe o crime do massacre, é preciso também qualificá-lo. Afinal, se este tipo de questão não for satisfatoriamente respondido, o *mass murder* pode ser confundido com outros fenômenos, como, por exemplo, o terrorismo. Este tipo de confusão deixa claro como o ato de se classificar crimes cria problemas a partir de si mesmo, que não existiriam caso não houvesse a insistência da Psicologia Criminal de estabelecer funções e métodos para o assassinato.

Ainda que seja considerado, por grande parte daqueles que se encontram a frente dos debates sobre segurança, como um dos grandes males da contemporaneidade, o terrorismo não possui uma única definição possível – mesmo que sua ocorrência ao longo da história seja bem documentada e o foco de muitas pesquisas e estudos, tanto de acadêmicos quanto de forças policiais. Entretanto, pode ser considerado como ato terrorista aquele que engloba: motivações políticas, premeditação, atos violentos e direcionado contra civis. Além disso, o terrorismo pode ser praticado tanto por indivíduos agindo de forma solitária quanto por organizações e até mesmo por governos (Kennedy, 2007).

Contudo, ao se adotar uma perspectiva apenas de número de vítimas para se considerar se um ato pode ser considerado como terrorista ou como assassinato em massa, não há como realizar esta diferenciação entre ambos os casos – uma vez que, nas duas situações, é passível de haver um grande número de mortes. A motivação também torna a classificação nebulosa, uma vez que o *mass murder* ocorre por motivos políticos, como demonstrei posteriormente neste ensaio cartográfico – da mesma forma, a premeditação, os atos de violência e a escolha de alvo entre os civis são todos dados presentes no assassinato em massa (Kennedy, 2007). Portanto, o que deveria

diferenciar ambos os tipos de crime é apenas o número de indivíduos que cometem o ato criminal. Entretanto, como demonstrado no parágrafo anterior, atos terroristas podem ser cometidos por indivíduos agindo sozinho, e, inclusive, isso abre brecha para mais uma classificação, que surge como forma de confundir ainda mais este entrelace entre assassinos múltiplos e terroristas – o *lonewolf*.

Os chamados *lonewolves* se constituem enquanto um subgrupo dentro da classificação do terrorismo, que é determinado por indivíduos que agem sozinho. Não existe muito consenso na literatura para uma definição exata sobre o terrorismo praticado por *lonewolves*, podendo ser chamado também de terrorismo individual, *solo*, e até mesmo *freelance*. Kleinveld (2016) define os *lonewolves* como indivíduos que agem por conta própria, sem possuir conexões com uma organização, embora possam ser inspirados e influenciados por algum grupo específico, ainda que não estejam sob suas ordens (Kleinveld, 2016).

Até o momento, o que tenho procurado evidenciar por meio destes dados conceituais – que, embora entediantes por se tratarem de questões que parecem demasiadamente teóricas e com pouca relevância na materialidade – é a própria contradição que pode ser percebida nesta ingrata tarefa de se classificar o assassinato múltiplo. Como asseverado anteriormente, este tipo de classificação possui validade somente no mundo interno que cria ao ser estipulada. Os problemas que as classificações do crime humano tentam sanar são as mesmas que elas mesmas criam ao serem consideradas como verdades, como, por exemplo, a confusão gerada pelo *mass murder*, o terrorismo e os *lonewolves* – que remonta desde a Ordem dos Assassinos e a tentativa de interpretá-la enquanto uma organização terrorista, demonstrando bem como o assassinato e o terrorismo se confundem ao longo da história humana, confusão esta que se acentua com o saber etiológico da Psicologia Criminal e suas diversas categorias que abarcam o fenômeno do assassinato múltiplo. A crença de que ao se classificar o crime seja possível, de alguma forma, trazer dados significativos sobre aqueles que o comete se trata do mito-fundador deste tipo de lógica (não há, por exemplo, nenhum dado contundente que diferencie as três categorias expostas acima de indivíduos que cometem massacre) – tal lógica serve apenas aos interesses neoliberais de reduzir fenômenos humanos à mercadoria, interpretando-os a partir do método empregado em sua técnica.

A melhor forma de evidenciar a contradição presente no discurso que classifica os tipos de assassinato e de assassino – assim como sua arbitrariedade inconveniente –

se encontra na autocrítica tardia realizada pelo próprio FBI, através da *Behavioral Analysis Unit*, responsável pela disseminação do *Criminal Profiling* no contexto norte-americano e pela criação da classificação dos assassinatos múltiplos, inclusive aquela que se refere ao *mass murder*, que me empenhei em criticar até o momento. A partir de um extenso estudo realizado pelos agentes que atuam na área da Psicologia Criminal, coordenados por Morton (2008), em uma tentativa de explicar o que seria o assassino em série, o FBI admite que a classificação do *spree killer* deve ter sua validade questionada, uma vez que serve mais para criar confusão entre as diferenciações de assassinatos e não traz benefício algum para a investigação criminal (Morton, 2008).

Contudo, os motivos apresentados para se desconsiderar o uso da classificação do *spree killer* chegam a ser irônicos, considerando que esta autocrítica não se estende para as outras formas utilizadas pelo FBI para se classificar o assassinato múltiplo. Ao considerar que as diretrizes que determinam o que é o *spree killer* se tratam, sobretudo, de arbitrariedades, a agência parece ignorar que estas mesmas condições arbitrárias se encontram presentes nas outras classificações – tais como o *serial killer* e o *mass murder* (Morton, 2008).

Logo, utilizar este argumento para se desconsiderar o uso do termo *spree killer*, mas continuar fomentando estudos e debates sobre as outras categorias – tão arbitrárias, deterministas, e confusas quanto esta (além de, na prática, se tornarem imprecisas frente à singularidade dos criminosos) –, carrega consigo uma forte impressão de que, na realidade, o assassino relâmpago se tratava apenas do “patinho feio” do FBI, que não gerava estudos tão interessantes ou que fosse fácil de ser reduzido à lógica etiológica da Psicologia Criminal como ocorre com o *serial killer* e o *mass murder*³⁹.

Entretanto, estas classificações cumprem seu papel designado – toda a constelação que engloba o assassino múltiplo e suas diversas faces e versões auxiliam na construção de uma imagem individual sobre este tipo de criminoso. A figura do assassino passa a ser formada no imaginário popular – e até mesmo daqueles que estudam a fundo estas categorias, uma vez que muitos abandonam o pensamento crítico e se vêem enlaçados pela lógica etiológica, positivista e neoliberal que domina a Psicologia Criminal. Contudo, há um questionamento essencial que deve ser feito, mas

³⁹ Portanto, como forma de questionar esta decisão do FBI e evidenciar sua incoerência, decidi por manter o termo *spree killer* enquanto uma categoria de assassino múltiplo, uma vez que ele endossa o mesmo regime de verdade que venho problematizando ao longo deste ensaio cartográfico, ainda que seja rejeitado pelo mesmo. Se considero o *spree killer* uma criação humana tão frágil quanto as outras, optar por mantê-la em minha análise ressalta a fragilidade deste tipo de lógica etiológica.

que muitos se esquecem de pronunciá-lo: qual é esta imagem que estamos formando do assassino? O que ela pretende dizer a cada um de nós? Quem é, de fato, o assassino em massa?

Para compreender um pouco desta imagem, entretanto, deve-se explicitar os paradoxos que envolvem sua formação no imaginário popular. Fox e Levin (1998) se atentam para o contraste que pode ser percebido pelo interesse acadêmico referente ao *mass murderer*, se comparado a outros tipos de ofensores, como, por exemplo, o *serial killer*. Esse desinteresse se dá, em partes, pelo fato de, diferentemente desta última categoria, o assassino em massa não representar um desafio para a investigação policial, pois, geralmente, é capturado ou até mesmo morto durante seu próprio atentado – portanto, não há, em um assassinato em massa, o típico mistério “*whodunnit?*” que envolve a investigação criminal e que, em um primeiro momento, pode parecer ser o foco da Psicologia Criminal. Como este tipo de caso costuma ser “concluído” em um só evento, sua importância passa a ser direcionada a formas de prevenção e fatores de risco, ao invés de um estudo aprofundado e multifatorial que busque compreender a motivação destes atos (Fox & Levin, 1998).

Além disso, é importante ressaltar também que, justamente pelo comportamento suicida observado nos *mass murderers*, há pouca informação que possa ser coletada sobre quem comete este tipo de ato, pois poucos sobrevivem para serem entrevistados ou se tornarem objetos de estudo. Embora muitos assassinos em massa costumem deixar para trás diários e anotações que trazem um recorte de sua visão de mundo e personalidade, poucos possuem dados suficientes para se estabelecer um estudo mais aprofundado – como ocorre, por exemplo, no estudo sobre os assassinos em série. Portanto, aqueles que estudam esta categoria de criminoso normalmente se encontram reféns de fontes não-confiáveis para realizarem seus estudos, como matérias jornalísticas muitas vezes marcadas por um forte tom sensacionalista (Fox & Levin, 1998).

Knoll (2010) salienta sobre a importância de se realizar uma análise detalhada dos vários tipos de comunicações que os *mass murderers* costumam deixar para trás – sejam estes manifestos, vídeos, cartas-suicidas, dentre outros. O autor acredita que a forma como o indivíduo usa a linguagem pode trazer informações importantes sobre sua mentalidade e motivações. Portanto, embora poucos estudiosos se debrucem para estudar este tipo de informação deixada pelos assassinos em massa, a mesma poderia ser vital para compreendê-los melhor – tais estudiosos devem se dedicar a encontrar tais

fontes e estudá-las minuciosamente, ainda que este tipo de dado se encontre fora da academia (Knoll, 2010).

Desta forma, para ser capaz de analisar o que é denominado de “assassino em massa” como um indivíduo singular – ao invés de uma tipologia ou um corpo colonizado por determinado transtorno mental – muitas vezes o pesquisador se encontra refém de fontes jornalísticas e midiáticas, uma vez que o fornecimento de informações sobre estes casos são escassos, ao menos na realidade brasileira. Embora existam críticas que possam ser feitas justamente à cobertura jornalística sobre casos de assassinatos em massa, neste momento, o que deve ser pontuado é que, para compreender minimamente estes indivíduos, assim como a imagética do *mass murderer*, deve-se ser capaz de escapar da lógica acadêmica e estritamente científica. Portanto, realizar um estudo crítico sobre tais fontes e retirar de si aquilo que pode ser útil para a análise da figura do assassino em massa é parte essencial de um estudo bem-feito sobre este tema. E é justamente esta figura do assassino em massa – que, embora pareça refém de um regime de verdade, está inserida em enigmas tão insolúveis quanto à própria subjetividade humana – que irei analisar a seguir.

3.5 O trottoir da violência e seu complexo perfil

De acordo com a problematização realizada sobre a classificação do *mass murder*, pode se chegar à conclusão de que, apesar dos esforços em se categorizar o assassinato, sua multiplicidade e singularidade tornam uma tarefa quase impossível a de padronizar seus métodos a partir de dados empíricos como o número de vítimas e de criminosos relacionados à conduta assassina. Portanto, ainda que apresente fissuras ao ser racionalizado pelo discurso etiológico e classificatório, um dos poucos métodos existentes para se analisar o fenômeno do assassinato se encontra na motivação daquele que o perpetua – motivação esta que, diferentemente do que muitas vezes a Psicologia Criminal dá a entender, não deve ser padronizada, mas compreendida em sua singularidade e diferença, uma vez que a materialidade que abrange os assassinatos no mundo real é extremamente complexa e não pode ser reduzida a determinismos ou categorias pré-concebidas. Neste sentido, o que demonstrarei agora é como a motivação daqueles que cometem assassinatos em massa tem sido interpretada e explicada ao longo da história – novamente, por meio de uma leitura enviesada acerca das paixões e do desejo do homicida.

Zuin (2008) demonstra como o ato de se cometer massacres possui um contexto histórico repleto por mitologias e simbologias tão significativas quanto o do surgimento do assassinato racional – como exposto no capítulo anterior, através dos relatos de Marco Polo. Da mesma forma como realizei um resgate do significado do termo “assassino”, neste momento irei analisar a origem etimológica da representação do *mass murder*, através da figura do *Amok*. Localizado no Sudeste Asiático, ao se investigar os relatos da época referentes ao *Amok*, é inevitável se deparar com a narrativa sobre um homem que perambulava pelas cidades da Malásia, armado com uma faca, utilizando-a para eliminar qualquer um que cruzasse seu caminho, enquanto gritava, em furor: *Amok! Amok!* (Zuin, 2008).

Tal relato evidencia os paralelos que podem ser observados entre o surgimento do termo *Amok* e do termo *hashashin* – que deu origem, posteriormente, ao assassino (ao menos de acordo com a conceituação realizada neste ensaio cartográfico). Em ambos os casos, os relatos retratam – com um tom que beira ao mítico, ainda que seja impossível determinar, com precisão, se tais eventos ocorreram de fato na realidade – questões referentes a aspectos culturais distintos daqueles que eram considerados como hegemônicos ou estabelecidos como os “mais corretos”, de acordo com o regime de verdade ocidental. Tanto no caso de uma suposta ordem de indivíduos treinados – por uma misteriosa e sábia figura situada em uma montanha – para a arte do assassinato, quanto no relato sobre um homem que expressava uma violência descabida contra aqueles que tinham o desprazer de encontrá-lo perambulando pelas ruas da cidade, percebe-se formas diferentes de se lidar com a pulsão humana que, no processo civilizatório ocidental, fora determinada como algo negativo e destrutivo.

Contudo, as consequências geradas por este choque cultural culminaram em caminhos opostos: se, com o *hashashin*, passou-se a refletir sobre o homicídio a partir de outras perspectivas – racionalizando sua técnica e padronizando-a, tal como se houvesse um planejamento minucioso entre os filhos da Horda Primeva para tornar a morte do pai ancestral uma realidade –, com a figura do *Amok*, o que se estabeleceu foi a expressão máxima do homicida tomado pelo desejo de *Éros*, se tornando um corpo exclusivamente marcado pelas paixões, causando não apenas a destruição do outro, em uma esfera individual, mas de toda a sociedade – tal como se Caim, não satisfeito com a morte de Abel, ao invés de se culpabilizar e dar origem à sociedade civilizadora, se voltasse contra o restante dos representantes da espécie humana na Terra. Há, na própria

etimologia do termo *Amok*, o significado de um indivíduo que é “tomado por um furor homicida”, exemplificando bem sua relação íntima para com *Éros*.

De acordo com Kon (1994), assim como ocorre com os relatos de Marco Polo sobre os *hashashins*, o termo *Amok* também apareceu pela primeira vez em descrições realizadas por viajantes europeus que visitaram o arquipélago Malaio, por volta do século XVI. Em seus escritos, relatavam sobre eventos onde ataques ocorriam de forma repentina, na qual os agressores eram indivíduos que se encontravam, normalmente, reclusos. Os massacres iniciados por tais indivíduos podiam durar horas, até que estes fossem detidos ou, em última instância, mortos pela população. Caso fossem impedidos de continuar seus ataques e conseguissem ser subjugados, estes mesmos agressores passariam por um estado de estupor pelos dias seguintes, alegando não se lembrarem do que ocorrera. Uma única entrevista clínica realizada com um *Amok* na Malásia revelou características específicas, tais como: impulso homicida repentino e contínuo; ausência de motivação pessoal; amnésia posterior ao cometimento do massacre e depressão costumeiramente observada em indivíduos antes de serem acometidos por sintomas psicóticos (Kon, 1994).

Ainda que seja possível questionar estas características baseadas em uma única entrevista, assim como a narrativa que engloba a figura do *Amok* – para além de, novamente, se apoiar em uma má-compreensão dos impulsos humanos, a exemplo da ideia de um impulso homicida ausente de motivação, que se expressa repentinamente, tal como se o indivíduo fosse determinado a agir de forma violenta e agressiva –, é interessante perceber o peso cultural que este indivíduo possuía: na Malásia, ele era rodeado por uma aura de respeito por parte da população, que embora se armasse e se juntasse para combatê-lo ao ouvir sua voz ao longe gritando “*Amok! Amok!*”, havia o reconhecimento de sua coragem em dar vazão à fúria que o acometia, assim como se sentia grata pelo aviso do ataque iminente, através de seus berros enraivecidos. Posteriormente, o termo *Amok* foi cooptado pelo discurso psiquiátrico⁴⁰, que o relacionou às síndromes ligadas à cultura (*Culture Bound Syndromes - CBS*).

⁴⁰ Este tipo de construção do saber psiquiátrico auxilia na compreensão do poder autoritário do regime de verdade vigente enquanto uma ferramenta a serviço da colonização. Cria-se a possibilidade de culpabilizar a cultura no processo de adoecimento psíquico de sua população – uma vez que a psiquiatria mantém seu status de detentora da Verdade sobre a mente humana, determinando o que é saúde e o que é doença, reforçando um discurso hierárquico e racista. Em essência, a Psicologia Criminal se utiliza deste mesmo discurso arbitrário ao se referir sobre os transtornos mentais relacionados à prática criminosa – como demonstrarei com a chamada “síndrome de *Amok*”.

Basicamente, este conceito se refere a síndromes exóticas e raras, relacionadas a povos considerados por este saber como “primitivos” – ajudando a compreender a influência que a cultura exerce nos transtornos mentais (Zuin, 2008).

Com o sequestro do termo *Amok* operado pelo saber psiquiátrico, este indivíduo, que anteriormente poderia ser explicado através da cultura e da sociedade na qual se encontrava, foi transformado em um transtorno, racionalizado pelo regime de verdade ocidental e imposto sob todo aquele que lidasse com sua agressividade de forma diferente daquela estipulada como socialmente correta⁴¹. A Síndrome de *Amok* pode ser compreendida como uma explosão súbita de raiva intensa – exercida de forma espontânea –, impelindo o indivíduo acometido por tal afeto a agredir, indiscriminadamente, qualquer ser vivo que estiver em seu caminho. Normalmente, o sujeito determinado por esta síndrome não possui comportamentos violentos em seu histórico de vida, aparentemente agindo em um único ato impulsivo e frenético de agressão contra as pessoas ao seu redor – cometendo suicídio ao final de seu frenesi inflamado (Preuss, 2020).

Transformar o *Amok* em uma síndrome serve como uma tentativa de se explicar o fenômeno do *mass murder* a partir de uma ótica psicopatologizante e individualista, que já fora criticada anteriormente neste ensaio cartográfico. Como exposto por Palermo (1997), o comportamento normalmente associado ao assassino em massa por vezes é interpretado como o de um indivíduo enlouquecido, tal qual o *Amok*, expressando sua fúria na cena do crime. Esta característica aparentemente descontrolada do *mass murderer* remete sua imagem a uma figura que pode ser considerado como o *Amok* ocidental: o *Berserk* da mitologia nórdica. Este guerreiro era conhecido por enfrentar batalhas sem utilizar armadura alguma, somente trajando uma *ber sark* (pele de urso), lutando com ferocidade indescritível e aterrorizando seus inimigos. Posteriormente, este termo passou a ser utilizado para caracterizar indivíduos briguentos e homicidas, conhecidos por perturbar a paz das comunidades vikings. O comportamento de um *Berserk* era relacionado ao aspecto mais selvagem da humanidade, tomados pela fúria, se tornando extremamente fortes e insensíveis à dor, agindo de forma irracional e

⁴¹ Não muito diferente do processo que ocorreu com a figura do “louco”, como bem demonstrado por Foucault (2002). Relacionar estas duas figuras – e a forma como foram cooptadas pelo saber psiquiátrico e marginalizadas pela sociedade – evidencia, mais uma vez, o poder autoritário e colonizador do regime de verdade vigente no ocidente, que reduz corpos e subjetividades a discursos patológicos e, na maior parte das vezes, moralistas, retirando o aspecto social do comportamento humano e o explicando a partir da determinação biológica (Foucault, 2002).

violenta. Assim como ocorrera com os *hashashins* que faziam parte da seita dos assassinos, os *berserkers* posteriormente foram associados ao uso de substâncias alucinógenas – que induziam seu comportamento destrutivo e irracional (Palermo, 1997).

A partir desta ótica mitológica e simbólica, cooptada pelo discurso de verdade psiquiátrico e transformada em síndrome, a imagem do assassino em massa passa a ser criada pela sociedade. O *Amok*, assim como o *Berserk*, perde seu valor cultural e passa a ser incorporado na lógica racionalista e tecnicista do sistema neoliberal, se transformando na categoria do assassino em massa – uma categoria de criminoso refém de determinada técnica e reprodutibilidade, tornado sua reatividade a *Éros*, anteriormente espontânea, em um método racional. Ainda assim, enquanto uma tipologia, o *mass murderer* se torna passível de padronização, estabelecendo que este tipo de assassino possa ser reduzido às seguintes características: 1) homem branco; 2) age impulsivamente e não se preocupa se vai ser pego ou morto durante o ato de violência; 3) costuma cometer seus massacres em locais públicos; 4) por ser impulsivo, não se preocupa com as provas que deixa na cena do crime e que podem vir a condená-lo posteriormente; 5) normalmente passa por longos períodos considerando a ideia de cometer o massacre – o que pode dar uma sensação de premeditação para seus crimes –, entretanto, o local escolhido costuma ser aleatório; 6) na maioria das vezes está equipado com um grande arsenal de armas; 7) pode terminar seu ato em suicídio; dentre outros fatores (Palermo, 1997).

Embora este possa ser considerado um perfil que englobe o fenômeno do *mass murder*, deve-se compreender que esta categoria é multifacetada e se encontra em constante atualização, não se limitando somente às características descritas anteriormente, mas, em diversas ocasiões, trazendo novos dados e até mesmo desmentindo outros, a depender do contexto no qual se encontra. Auxemery (2015) constata que concepções modernas sobre o *mass murder* se utilizam de quadros nosográficos, que evidenciam a relação entre o saber psiquiátrico com o aspecto mais positivista e etiológico da Criminologia e da Psicologia Criminal – ao tentar explicar este fenômeno criminal a partir da descrição de doenças e transtornos que possam vir a justificar o seu cometimento por meio de indivíduos mentalmente perturbados. Entretanto, para além de uma visão psicopatológica do criminoso, o que pode ser percebido nos primeiros casos de assassinato em massa que surgiram nos Estados

Unidos foi a possibilidade deste tipo de crime causar influência e propiciar o contágio e imitação através de massacres posteriores àqueles que são noticiados (Auxemery, 2015).

Coleman (2004) traz a definição de “efeito *copycat*” como um padrão que pode ser observado em casos criminais, ainda que não costume ser abertamente discutido pela mídia. Também chamado de “imitação” ou “efeito de contágio”, se trata, essencialmente, do assustador poder que a mídia tem, através da comunicação em massa e cultural, de criar uma epidemia de comportamentos similares aos que retrata⁴² – independente de fazer isto conscientemente ou não. O estudo deste fenômeno começou quando sociólogos pesquisavam sobre a influência cultural no comportamento suicida, que chamaram, na época, de Efeito Werther, devido ao livro publicado por Goethe: *Os Sofrimentos do Jovem Werther*. Após sua publicação, diversos jovens passaram a cometer suicídio (ato realizado pelo protagonista da história), sendo que grande parte deles se vestiam como o personagem Werther e possuíam uma cópia do livro (Coleman, 2004).

Segundo Dantas (2010), a literatura criminológica tem sistematicamente apontado o “efeito *copycat*” como um fenômeno que deve ser estudado de forma mais crítica e acadêmica. Já se é esperado que, na ocasião de um crime chocante e amplamente divulgado pela mídia, exista uma grande possibilidade de que haja ocorrências similares posteriormente. Esse fenômeno é mais comumente observado em casos de suicídios e assassinatos que atingem as esferas da publicidade sensacionalista, instigando a criação de *copycats* (Dantas, 2010).

Ao se relacionar o *mass murder* ao efeito *copycat*, é quase impossível não falar de *Columbine*. Como relembram Vieira, Mendes e Guimarães (2009), em 1999, Erick Harris e Dylan Klebold, estudantes da *Columbine High School*, adentraram no colégio portando armas de fogo e iniciaram um massacre, assassinando doze estudantes e um professor, e ferindo mais de trinta pessoas. Para concluírem seu atentado, os responsáveis pelo massacre tiveram seu fim em um suicídio – que fora documentado em vídeo. Além das diversas armas que possuíam, os adolescentes também haviam posicionado bombas em pontos estratégicos do colégio, mas falharam em ativá-las (Vieira, Mendes & Guimarães).

⁴² O “efeito *copycat*” pode ser relacionado à reprodutibilidade técnica de Benjamin (1955). A partir deste contágio social, o assassinato se torna alvo de imitação e reprodução de sua técnica por parte de terceiros, retirando do ato homicida o seu valor espontâneo e autêntico – deixando somente seu aspecto metodológico e racionalizado (Benjamin, 1995). Da mesma forma, este efeito traduz a nova forma que o desejo age sob a figura do assassino: por meio da repetição, ao invés da criação singular.

Essa tragédia, que gerou diversas notícias, documentários, filmes, livros e até músicas, se impregnou no imaginário popular, especialmente no adolescente. Foram criados, inclusive, diversos fóruns na internet que enaltecem os responsáveis pelo massacre de *Columbine*, que se tornaram – para muitos – ídolos. Malkki (2014), em sua pesquisa, faz um levantamento de tiroteios que ocorreram inspirados pelo de *Columbine*. Pelo que pode verificar, a influência que *Columbine* teve nestes casos era evidente de diversas formas: desde a participação em fóruns de debates sobre massacres escolares, assim como na estimulação de adolescentes a copiarem alguns comportamentos de Erick Harris, um dos responsáveis pelo massacre (Malkki, 2014).

A cultura criada em cima do massacre de *Columbine* se espalhou pela internet de forma tão poderosa que contagiou diversos locais da mesma – seus fãs ficaram conhecidos pela alcunha de *columbiners*. Em qualquer rede social podem ser encontrados numerosos perfis se passando pelos responsáveis do atentado, compartilhando suas ideias ou simplesmente os idolatrando. Até mesmo parte da cultura pop foi abraçada e adotada por esse meio. A música *Pumped Up Kicks*, da banda *Foster the People*, lançada em 2011, que trata sobre um tiroteio escolar, a partir da perspectiva do ofensor, foi prontamente incorporada pela comunidade de fãs de *Columbine*, se tornando uma espécie de piada interna entre eles (Cavalcanti, 2019).

A escolha por retratar, brevemente, o caso de *Columbine* – que pode ser considerado como o “caso gênese” dos massacres envolvendo escolas, além de se tornar o epicentro para o surgimento de *copycats*, assim como de admiradores e perpetuadores dos ideais daqueles que cometeram o assassinato em massa (que, como dito anteriormente, são chamados de *columbiners*) –, serve para demonstrar como a categoria do *mass murder* se divide entre diversos ramos e subcategorias. Para este ensaio cartográfico, irei analisar o fenômeno que se refere aos jovens que planejam e executam assassinatos em massa – herdeiros de *Columbine*. Eric Harris e Dylan Klebold foram os primeiros a disseminar suas ideias e planejamentos *online*, algo que passou a ser quase que religiosamente seguido pelos próximos atiradores escolares que surgiram; além disso, registravam em diários seus planos, ideias, frustrações e conquistas. Possuíam uma característica muito forte de autocontemplação de suas ideias e pensamentos, e faziam questão de compartilhar seus ideais e distribuí-los entre a sociedade, seja por meio de manifestos, diários, postagens na internet e até mesmo vídeos (Kleinveld, 2016).

Esse tipo de atitude de compartilhamento, ainda que de planejamentos de assassinatos e ideais que não seriam aceitos pela sociedade, foge do padrão de perfil estabelecido anteriormente, do *mass murderer* enquanto um indivíduo que não planeja minuciosamente seus atos, e ainda que fantasie com o cometimento do assassinato, costuma escolher o local de forma aleatória. O caso *Columbine* demonstra que, mesmo com os diversos avisos na internet sobre suas intenções – tal qual o homem enfurecido que saía pelas ruas das cidades de Malásia berrando “*Amok! Amok!*” –, os jovens se dedicaram a planejar detalhadamente o massacre que realizariam. Este tipo de atitude evidencia como as categorias criminais e seus perfis podem se contradizer e atualizar constantemente, uma vez que o que está em análise neste momento é um novo tipo de assassino em massa, diferente daquele considerado como portador de uma síndrome, irracional e cegado por *Éros* e seu desejo – neste sentido, a etiologia imposta ao fenômeno criminal não deve ser encarada como um produto acabado em si, mas algo sujeito as mais variadas fissuras, que se atualiza constantemente, gerando novas mudanças e suscitando a diferença e a singularidade.

Novamente, me deparo com a questão principal para se analisar o assassinato: a motivação. Graças a esse poderoso efeito *copycat* e de idolatria que se observa neste tipo de casos, muito se questionou se o *mass murder* não poderia ser considerado como uma espécie de terrorismo. Com o propósito de tentar responder essa questão, Kennedy (2007) ressalta que se utilizar do número de vítimas fatais como uma forma de classificar o tipo de assassinato é contraproducente, pois existem diversos fatores externos à vontade de ofensor que podem impedi-lo de chegar ao número esperado de vítimas. Portanto, a ligação entre assassinos em massa e terroristas se encontra na motivação dos mesmos para cometer seus crimes (Kennedy, 2007).

Contudo, como já fora explicitado anteriormente, nem sempre existe a possibilidade de se estabelecer uma diferenciação entre essas categorias ao se estudar a motivação do crime. A exemplo, foi estabelecido que tanto assassinos em massa quanto terroristas possuem comportamentos com graus de retribuições envolvidos em suas ações. Em outras palavras, ambos os tipos de criminosos tem seu comportamento motivado por aquilo que é denominado como Tríade de Retribuição: vingança, recompensa e justiça por uma causa específica (seja ela individual ou grupal). Neste sentido, o massacre cometido pelo assassino em massa – especificamente aquele redirecionado às escolas, fruto da influência de *Columbine* – pode ser considerado com

um “terrorismo do indivíduo”, que objetiva retribuir toda a dor que – em sua interpretação – a sociedade o causou (Kennedy, 2007).

Essa fusão entre o *mass murder* e o terrorismo é, de certa forma, uma resposta para a contradição levantada na seção anterior, mas, definitivamente, não pode ser considerada como isenta de críticas. Afinal, considerar o assassino em massa como aquele que pratica um “terrorismo individual” o coloca perigosamente próximo da categoria de *lonewolf*, apresentada anteriormente. A diferença entre estas tipologias se torna cada vez mais sutil e menos evidente. Pesquisadores apontam, inclusive, que possivelmente ambos os fenômenos criminais possuam o mesmo perfil. Um estudo de Kleinveld (2016) evidencia as semelhanças entre os *mass murderers* – que cometem massacre em escolas – e os *lonewolves*. Ambos os grupos são, majoritariamente, composto por homens predominantemente brancos; possuem inaptidão social e histórico de doença mental; percebe-se uma preferência por armas de fogo; tendência a ter como alvo civis e governos, assim como, em seus ataques, focarem em mais de um alvo; existe um interesse prévio por parte deles pela violência; planejam seus ataques e costumam cometer suicídio após o ato; e, por fim, a *internet* desempenha um papel importante nestes casos, seja como uma forma de discutirem seus planos com os outros ou para compartilhar seus ideais (Kleinveld, 2016).

Importante ressaltar como, para além da categoria do *mass murder*, grande parte dos assassinatos múltiplos são cometidos por pessoas brancas – como, por exemplo, o fenômeno do *serial killer*. Ainda que possa, a priori, parecer um dado irrelevante, esta informação inverte a lógica do pensamento lombrosiano e biodeterminista do indivíduo criminoso – que busca em uma morfologia negra e não-europeia a causa do crime –, além de demonstrar como o crime embranquecido ganha destaque para a Psicologia Criminal: uma vez que este saber se constrói com base principalmente nos estudos desta categoria de criminoso, tal como se o assassino múltiplo (e branco) fosse um objeto de estudo que devesse chamar mais a atenção da ciência do que os criminosos determinados pelo sistema penal, apodrecendo nas cadeias e reféns de explicações de caráter essencialista para o cometimento de seus crimes. A exportação deste assassino branco – vindo direto do regime de verdade ocidental e capitalista impregnado na Europa e nos Estados Unidos – exemplifica bem a ideologia por detrás da sua construção: do *homo economicus*, empresário de si. É o branco que possui o privilégio de acreditar na promessa do capital – vendendo seu desejo em troca da técnica.

Este novo perfil, que torna os *mass murderers* de escola e os *lonewolves* basicamente “irmãos de guerra”, evidencia um novo subtipo de perfil que surge a partir da extensa tipologia do *mass murder*. Entretanto, a criação de subtipos como uma tentativa de abarcar a singularidade e contradições encontradas nas tipologias referentes ao criminoso não são uma novidade. Somente dentro da categoria do *mass murder*, foram delimitados pelo menos três subtipos de assassinatos: o assassinato familiar; pseudo-comandos; e *set and run*. Estes tipos de classificações dizem necessariamente da forma como o assassino executa seu massacre, assim como suas motivações – e todos os três são determinados por um perfil específico de indivíduo que possa vir a praticar tal crime (Auxemery, 2015).

O assassino familiar é definido como um homem deprimido, provavelmente acostumado a fazer uso abusivo de álcool⁴³, que executa todos os membros de sua família antes de cometer suicídio. O pseudo-comando (*pseudocommando*) é uma categoria de indivíduo fascinado por armamentos – especialmente armas de fogo –, premeditando seus massacres e os executando em local público, movido por sentimentos de raiva e frustração, se ressentindo da sociedade e acreditando ser uma vítima dela – ainda que se trate de um perfil enrijecido e que não consiga englobar todo o Caos que atravessa a realidade material, este subtipo é o que mais se assemelha com o que analisarei com maior detalhe neste ensaio cartográfico (e que se relaciona tanto com o *mass murder* escolar quanto com o *lonewolf*). Por fim, o tipo *set and run*, como o nome sugere, tem o costume de fugir antes de seu massacre ser concretizado de fato – como, por exemplo, um indivíduo que planta bombas em um local público, mas vai embora antes de assistir a destruição que elas irão causar. Contudo, essas não são as únicas classificações possíveis ao se estudar a tipologia do *mass murder* – existem outros subtipos que também dizem respeito às motivações deste tipo de criminoso, explicando-as através de sentimentos de rejeição, ódio, vingança, e normalmente associando aqueles que cometem tais massacres a indivíduos patológicos (Auxemery, 2015).

Knoll (2010) se aprofunda um pouco mais sobre as motivações e a psicologia que pode ser percebida no subtipo referente ao *pseudocommando* – que, assim como o

⁴³ Esse indicativo comportamental do perfil evidencia a visão reducionista que seus formuladores possuem acerca do uso de drogas, que, em partes, se assemelha ao pensamento etiológico de reduzir sujeitos a patologias psíquicas. Entretanto, esta discussão não será realizada de forma mais aprofundada neste ensaio cartográfico.

lonewolf, se trata de uma categoria de *mass murder* no qual nosso objeto de estudo se encontra inserido na literatura científica. De acordo com seu estudo, Knoll (2010) percebeu que este tipo de assassino é influenciado por fantasias de vingança – alimentadas por sentimentos paranóicos –, acreditando que a sociedade o persegue e prejudica de alguma forma, assim como lida com sentimentos de ressentimento e inveja, culminando na destruição do outro e de si mesmo. Tal destruição ocorre quando, em uma fuga de sua própria autoconsciência – que se torna sua maior inimiga, envenenando-o com afetos negativos –, se refugia em fantasias de vingança, ruminando-as até alcançar a coragem necessária para concretizar seu sacrifício perante a sociedade (Knoll, 2010).

Peter Langman (2014), psicólogo norte-americano que se especializou no fenômeno conhecido como *school shooters* – assassinos em massa que cometem seus atentados em escolas, portando armas de fogo –, crime comumente atribuído aos Estados Unidos, elenca alguns pontos que devem ser observados ao se estudar este tipo de indivíduo. Um dos principais sinais de alerta que deve ser levado em consideração para que seja possível prevenir este tipo de massacre é se atentar para a admiração que um jovem pode demonstrar em relação a massacres escolares que ocorreram no passado e foram noticiados pela mídia – podendo estimulá-lo a tentar imitar este evento em seu ambiente escolar. A obsessão de jovens por massacres e comentários do tipo “isso poderia ter ocorrido em minha escola”, ou até mesmo a constância de piadas mórbidas sobre este tipo de evento podem ser um sinal de alerta sobre a possibilidade de um que um futuro ato de violência possa estar sendo planejado e em vias de ser executado – demonstrando, mais uma vez, a importância do “efeito *copycat*” neste tipo de crime (Langman, 2014).

Infelizmente, no contexto brasileiro, o estudo sobre o fenômeno do *mass murder* se dá majoritariamente através de um recorte norte-americano e europeu sobre o tema. A Psicologia Criminal, no Brasil, se movimenta englobando teorias que, além de já criticadas neste ensaio cartográfico, foram criadas em contextos e culturas que em muito se diferem da brasileira – como a Psicologia Investigativa ou, para um exemplo mais amplo, o uso do DSM para se avaliar e categorizar indivíduos em sofrimento psíquico no Brasil. Portanto, costumeiramente, a análise de assassinos em massa, realizada por pesquisadores brasileiros, acaba seguindo métodos que nem ao menos foram pensados para a realidade do Brasil – como o uso acrítico do *Criminal Profiling* para se tentar

estabelecer um padrão deste tipo de criminoso, interpretando-o através de teorias da Psicologia Criminal que não retratam a sociedade brasileira.

Como um exemplo que evidencia esta crítica realizada aqui, cito a pesquisa de Welter, Vasconcellos, Barbosa, Lucchese e Steffler (2022), na qual, a partir da análise de notícias referentes a casos de massacres cometidos no Brasil – uma vez que, como dito anteriormente, pesquisadores sobre essa temática muitas vezes se encontram refém de fontes jornalísticas para realizarem seus estudos –, estabeleceram um perfil sobre esta categoria de criminoso que, embora se adeque à realidade material brasileira, apenas serve para a criação de mais uma categoria, entre as diversas que já foram expostas anteriormente neste capítulo, determinando aspectos como raça, idade, escolaridade, dentre outros fatores que servem somente para se reduzir o fenômeno criminal a questões quantificáveis e qualificáveis, mas que não são expostos a uma interpretação crítica, e, pelo contrário, procuram estabelecer um padrão universal dos *mass murderers*, ao invés de evidenciar sua singularidade a partir de uma análise que evidencie o contexto brasileiro. Há, entretanto, um reconhecimento por parte dos autores de que devem ser produzidas pesquisas que busquem interpretar este crime a partir da ótica social e cultural do Brasil, uma vez que este tipo de estudo é escasso e praticamente inexistente em nosso país (Welter *et al.*, 2022).

Da mesma forma, Vasconcellos *et al.* (2021) demonstram, em seu estudo, como o fenômeno do *mass murder* apresenta facetas diversas, a partir das diferenças culturais onde este crime é cometido. Os autores reconhecem que existem diversas lacunas e limites nas práticas que são utilizadas hoje para se tentar explicar este tipo de crime, assim como a escassez de estudos realizados nacionalmente, o que dificulta o conhecimento acerca desta categoria, e dificulta também na criação de um perfil criminal coeso e coerente com a materialidade dos fatos (Vasconcellos *et al.*, 2021). Ainda que tal crítica possa facilmente ser constatada na realidade, ela não parece se estender para a própria atuação da Psicologia Criminal e a forma como este conhecimento tem sido gerado em solo brasileiro – além disso, parece haver uma confiança de que tanto este saber psicológico quanto o uso de ferramentas como o *Criminal Profiling* possam vir a auxiliar na compreensão do fenômeno do *mass murder*, ao invés de considerarem serem, eles próprios, parte do problema.

Esta exaltação da ferramenta do *Criminal Profiling* como uma técnica capaz de auxiliar as pesquisas brasileiras a alcançar uma maior compreensão sobre a figura do assassino em massa, na realidade, mascara algumas problemáticas veladas. A maior

parte destes problemas já foi abordada na crítica deste capítulo, mas, como bem pontua Yamada (2009), existe ainda outro aspecto tenebroso ao se filiar o saber psicológico a uma lógica etiológica – com bases fundamentalmente neoliberais – como esta: consolidando as características presentes no perfil de um assassino em massa, independentemente deste perfil se basear em pressupostos culturais da Europa ou do Brasil, consolida-se também um estado de vigia (bem propício à funcionalidade da sociedade administrada) e de desconfiança para com todo aquele que possuir características em comuns com as apresentadas neste perfil – independentemente de terem cometido ou não o crime. Algo parecido ocorre com a figura do psicopata, que embora a maior parte dos estudiosos sobre o tema afirme que a psicopatia não seja um indício de que o indivíduo irá cometer crimes, sua imagética evoca a ideia de um ser desviante, ainda que este não tenha cometido nenhum delito (Yamada, 2009). Este pré-julgamento é instaurado na sociedade justamente pelo foco nos comportamentos genéricos destes indivíduos, ao invés de se voltar para o desejo dos sujeitos – este sim o fator-chave para se analisar o crime –, uma vez que as paixões não podem ser padronizáveis.

Foi justamente isso que objetivei demonstrar neste capítulo. Ao expor as fragilidades do regime de verdade que aprisiona a Psicologia Criminal, assim como as contradições inerentes às tipologias referentes ao *mass murder*, pretendo libertá-lo destes grilhões e repensar sua problemática a partir de outras perspectivas – devolver ao saber psicológico um pouco de seu aspecto filosófico e imanente, evidenciando a singularidade daquele que foi determinado como assassino em massa. Portanto, o que interessa a este ensaio cartográfico é um recorte bem específico da enorme variedade de tipologias que engloba a classificação do *mass murder* – que, ainda que possua diversas semelhanças, se diferencia tanto do *school shooter*, quanto do *lonewolf* ou do *pseudocommando*, uma vez que estes perfis se mesclam na mesma medida em que falham em abranger a singularidade do indivíduo. No meu fazer enquanto pesquisador-experimentador, devo superar a lógica do perfil criminal, fechada em si mesmo, e, parafraseando Deleuze: analisar este fenômeno criminal enquanto um movimento que foge da rigidez de categorias pré-estabelecidas, mas abarca o Caos mutável e que engloba em si mesmo diversas contradições e singularidades (Deleuze & Parnet, 1995). Este movimento – que aqui será analisado – está intimamente ligado ao *mass murder* e é composto por jovens que planejam e cometem massacres no Brasil.

Embora tenha sido importante evidenciar as contradições e críticas a este perfil etiológico, assim como apresentar alguns de seus subtipos e suas principais características – para além do olhar patologizante que costuma se adotar ao estudar este tipo de fenômeno –, é preciso analisar um movimento complexo e multifacetado, que será interpretado não a partir da problemática Psicologia Criminal, mas sim de um saber psicológico que auxilie na construção de uma Criminologia emancipatória e que consiga lidar com a singularidade humana: um pensamento criminológico que, ao invés de se preocupar em encontrar as determinações que expliquem a ocorrência de um crime, seja capaz de rastrear o seu desejo e sua manifestação neste fenômeno. Entretanto, para tornar isso realidade, é preciso antes questionar a forma como o regime de verdade opera em nossa sociedade – especialmente no contexto criminal –, superando sua ontologia autoritária: em suma, o objetivo do próximo capítulo é o de descolonizar o discurso que estipula o que é a Verdade e encontrar outras formas de se pensar e fabricar a realidade.

Capítulo IV: O poder das Musas a partir de uma perspectiva ética

A “potência” de que a linguagem é capaz, a potência que há, como linguagem ou como escritura, é a de que uma marca singular seja também repetível, iterável, como marca. Ela começa, então, a diferir de si própria o suficiente para se tornar exemplar e, portanto, comportar certa generalidade.

Jacques Derrida – *Essa Estranha Instituição Chamada Literatura* (2014).

Estipulado as problemáticas do perfil criminal – ao menos como ele tem sido desenhado pela perspectiva positivista que abrange a Psicologia Criminal –, chegou o momento em que este tipo de lógica deve ser superado, para que então seja possível compreender o fenômeno criminal a partir de uma leitura que, ao invés de reduzi-lo a uma categoria, abarque suas contradições e singularidades. Para tanto, contudo, irei expor a ontologia que – em certa medida – contamina esta pesquisa desde seu nascimento, ao mesmo tempo em que tentarei demonstrar uma forma de se livrar desta prisão ontológica. Neste sentido, este capítulo se trata de uma análise do poder das Musas enquanto a linguagem que tem a função de reduzir a realidade a conceitos e verdades. Esta ontologia – que denomino como ontologia das Musas – demonstra bem a perspectiva etiológica e positivista adotada pela Psicologia Criminal e pela ferramenta do *Criminal Profiling*, que enaltece os padrões comportamentais e a reprodutibilidade técnica.

Entretanto, é somente a partir da superação desta ontologia, que se permeia através do regime de verdade vigente na sociedade – uma vez que é a responsável pela sua formação e disseminação –, que será possível analisar o movimento criminal dos jovens que planejam e cometem massacres: através de uma perspectiva que busca pela singularidade. Este capítulo, em suma, pode ser resumido como uma desconstrução do poder das Musas, para que este possa ser usado de forma ética e a partir de uma perspectiva da diferença.

4.1 As Musas enquanto uma ontologia da Presença

Este ensaio cartográfico que componho durante minha pesquisa possui um aspecto crítico intrinsecamente ligado à sua criação. Assim como ocorreu na exposição de sua característica mitológica – que precisou ser explicitada no primeiro capítulo para que sua lógica pudesse ser compreendida –, é preciso que seja exposta a problemática a qual me refiro. Portanto, neste momento, me dedicarei a analisar a ontologia que contamina o pensamento que tenho exposto até este momento. Por ontologia, me refiro

à sua definição mais básica: o estudo do ser. Em minha pesquisa, a ontologia que pretendo problematizar está relacionada ao mito das Musas gregas. Analisarei o mito nos parágrafos a seguir e, dessa forma, ficará esclarecido o que estou chamando de ontologia – e como isso se relaciona à problemática da racionalização de *Éros* na figura do assassino, fabricada pelo neoliberalismo.

Filhas da Memória – ou, em outras palavras, da deusa *Mnemosýne* –, as Musas se encontram intrinsecamente relacionadas com a Verdade, que, na Grécia, é personificada pela deusa *Alétheia*. Esta relação ocorre, especialmente, pelo fato de que, enquanto uma potência criadora do ser, a deusa da Verdade possui intensa ligação com o poder da Palavra, compreendido como um dom divino. A Palavra, na perspectiva mitológica grega, é outra forma utilizada para se referir às Musas (Pastore, 2012).

Torrano (1995), em seu estudo da obra *Teogonia*, considera que a palavra cantada do mito possui – como seu maior triunfo – o poder de criar o mundo que rodeia a humanidade, a partir da experiência poética, como pode ser observado abaixo:

O mundo, os seres, os Deuses (tudo são Deuses) e a vida aos homens surgem no canto das Musas no Olimpo, canto divino que coincide com o próprio canto do pastor Hesíodo, a mostrar como surgiu e a fazer surgir o mundo, os seres, os Deuses e a vida aos homens. Este poder ontofônico da palavra perdura ainda hoje em nossa experiência poética e em nossa experiência bem mais vulgar de temor a certas palavras aziagas. Desde sempre e ainda hoje — e creio que assim será sempre — o maior encanto da poesia reside no seu poder de instaurar uma realidade própria a ela, de iluminar um mundo que sem ela não existiria (Torrano, 1995, pp. 14).

Teogonia deixa clara a relevância destes seres mitológicos, como bem expresso por Torrano (1995): para o imaginário grego da época, a linguagem possuía um caráter mítico – da ordem do divino; sua manifestação era, portanto, uma fagulha desta divindade. As filhas de *Mnemosýne*, deusas conhecidas como Musas, tinham o costume de “revelarem” a verdade, através do canto e da dança, nos quais se manifestavam. É através do poder da Palavra, concedida pela Memória e manifestada através das Musas, que o mundo é criado. Sem as Musas, portanto, não é possível pensar na própria noção de mundo – pois é a partir do seu poder de presentificação, de impor a Presença através do canto e da linguagem, que as deusas tornam o mundo algo nomeado, e, dessa forma, real (Torrano, 1995).

Esta ideia que funda o mito de criação do mundo – na perspectiva grega – torna evidente uma questão filosófica que foi o foco da pesquisa de muitos pensadores posteriores: quem surgiu primeiro – a matéria ou a linguagem? Se os gregos

acreditavam que o mundo só era possível enquanto realidade a partir do canto inspirado pelas Musas, a partir do ato emblemático de se nomear as coisas (Torrano, 1995), então há aqui uma resposta direta a esta questão: a linguagem é quem dá forma à matéria. Antes de prosseguir, entretanto, é preciso justificar essa resposta e trabalhar melhor a ideia contida nela.

Para que seja possível abordar melhor essa questão da linguagem enquanto uma potência que constitui realidades, é necessário recorrer a Heidegger. Em um primeiro momento, ao se refletir sobre a linguagem, pode-se concluir (de forma precipitada) que esta se trata de um veículo de expressão que o homem irá utilizar como uma ponte para externalizar aquilo que se encontra internamente em si. Nessa lógica primeira, o falar é considerado uma atividade que ocorre por meio do homem – como se este fosse possuidor de tal capacidade comunicativa. Entretanto, a ideia defendida pelo filósofo é a de que, pelo contrário, é o homem quem pertence à linguagem, pois este se constitui como homem somente através do ato de falar (Duarte, 2005).

Há aqui, novamente, esta valoração da palavra como uma fonte criadora e determinante das coisas. Da mesma forma que em Heidegger há uma compreensão da linguagem como um traço constituinte, na mitologia grega, com toda sua poesia e misticismo, a Palavra e o sagrado são, essencialmente, o mesmo fenômeno. O servo das Musas, Hesíodo, passa a ser utilizado pela linguagem através do seu canto, se tornando o vigia da Palavra – a responsável por dar forma ao ser, que age de maneira livre e independente, impossível de ser completamente apreendida ou controlada. Sem as Musas, não existe o mundo, pois é a partir do seu ato de presentificação, de tornar o mundo Presença, que este pode ser nomeado e então passa a existir – pois só assim pode ser concebido (Torrano, 1995).

O poder das Musas, concedido para a humanidade, pode ser interpretado como a própria linguagem: afinal, é o homem aquele que, seguindo o trabalho anteriormente realizado pelas Musas, se incube de nomear as coisas, de criar Presença. E aqui se encontra o paradoxo da questão provocativa sobre a matéria e a linguagem – mesmo que já exista materialmente, uma coisa precisa ser nomeada para que possa exercer sua existência. É essa contradição que também se apresenta no próprio trabalho das Musas: ao se nomear algo, ao mesmo tempo em que lhe constitui como uma realidade e como ser-existente, também o aprisiona, pois o determina enquanto algo. A essência do homem jaz aqui: constituir e ser constituído, em um processo que se distancia cada vez mais um do outro – a partir da ação humana de definir algo, há uma separação entre a

coisa nomeada e o homem, evidenciando suas diferenças, mantendo a humanidade como algo impossível de ser completamente determinado (Guimarães, 2017).

O poder das Musas é, por excelência, o poder da criação. Ao se assimilar a ideia do mundo enquanto discurso, compreende-se também que é a Palavra aquela que atua como potência criativa – ao se nomear algo, ocorre um processo de criação, há um sopro de vida que torna aquilo real, pois é somente após a sua nomeação e determinação que pode haver qualquer interação com o objeto nomeado. Mas, não agindo apenas como uma forma de se tornar o criador, o poder da Palavra também serve para manter a estabilidade daquilo que cria. Não basta simplesmente nomear alguma coisa, mas deve-se também mantê-la viva, real – são as Musas que presenteiam a humanidade com a realidade: a partir de seu canto criador, que a transforma e a mantém constante; ou melhor, que mantém a realidade lembrada, desvelada, verdadeira. As Musas podem ser definidas como a própria essência do mito em si (Torrano, 1995).

A humanidade, enquanto uma espécie imbuída com o poder – concedido de bom grado pelas Musas – do canto e da fala, se utiliza da linguagem como uma chave para ser capaz de interpretar o mundo ao seu redor. É a partir do discurso, de acordo com Heidegger, que o homem encontra uma abertura para ser-no-mundo. Como dito anteriormente, é graças a este ato discursivo que o homem ganha a capacidade para nomear e determinar as coisas que se encontram em sua volta – a linguagem e o humano compartilham uma essência mesma: um acontecimento-apropriador, uma arma capaz de apropriar coisas e recheá-las de significados, dessa forma auxiliando na construção da própria história da humanidade, como, por exemplo, na criação dos mitos que explicam sua origem no mundo (Duarte, 2005).

Alan Moore (2003) pode ser considerado como um dos maiores estudiosos das Musas na atualidade. O escritor, que se refere ao seu trabalho como algo muito mais próximo da magia do que qualquer outra coisa, conhece bem o poder divino da Palavra. De acordo com ele:

Um grimório, por exemplo, um livro de feitiços, é uma forma elegante de falar sobre a gramática. Conjurando um encantamento é somente encantar, manipular palavras para mudar a consciência das pessoas. Então eu acho que um artista ou escritor é a coisa mais próxima que você vai ter de um xamã no mundo contemporâneo (Moore, 2003).

Há, entretanto, um fator paradoxal na figura das Musas gregas, e que, inevitavelmente, faz parte da sua herança concedida para o homem. Até agora, tenho

versado sobre o poder da Palavra – o ato das Musas de tornarem o mundo Presença, criando a realidade a partir do canto. Contudo, prezando pela divindade que lhes é de direito, as Musas possuem peculiaridades e enigmas difíceis de desvendar, o que torna o seu canto perigoso. Seria prudente tomar a Palavra ecoada pelas Musas com zelo, afinal, como dito por Torrano (1995): as filhas da Memória cantam tanto sobre a verdade quanto sobre a mentira. Aqui, os conceitos de verdade e mentira, assim como aqueles apresentados anteriormente⁴⁴ por Foucault e Nietzsche, não se tratam de valores objetivos e definitivos – as mentiras contadas pelas Musas se tratam, sobretudo, de mentiras símeis (Torrano, 1995).

A constatação de que as Musas proferem mentiras símeis não significa afirmar simplesmente que nem tudo o que dizem é verdade, ou ainda que, de alguma forma, as Musas são traíçoeras e agem de forma a tentar enganar a humanidade. Mais do que uma mera ficção ou fantasia diluída sob medida para envenenar determinada verdade, as mentiras símeis devem ser compreendidas como o seu total oposto – se tratam, na realidade, de uma verdade metamorfoseada em ficção. Como exemplo de tais mentiras símeis, posso citar a verdade cantada pelos poetas, ou, para ficar ainda mais claro: a própria mitologia. É esse o tipo de mentira proferida pelas Musas, que pode tornar seu canto enigmático e demasiadamente poético, dificultando sua decifração (Pastore, 2012).

Essa simulação da verdade, operada pelas Musas, pode ser compreendida como a própria dinâmica do mito em si. As mentiras símeis funcionam tanto com uma característica de *Alétheia* quanto de *Léthês*, o que significa dizer, em outras palavras, que é a partir do seu poder que as coisas são ocultadas ou reveladas. Há, no trabalho das Musas, um enfrentamento entre o esquecimento (*lesmosyne*) e a revelação (*aléthea*). É através da linguagem que se dá a Presença, o ser-aparição, a revelação. Entretanto, também é no mesmo ato de falar que ocorre o simulacro, a ocultação, o esquecimento. A partir do ato de nomear, o ser ocorre na linguagem. Neste sentido, as Musas apresentam um caráter essencialmente dialético, pois, ao mesmo tempo em que desempenham a função de tornar Presença através da linguagem, desvelando a realidade, as deusas também se encontram em uma relação intrínseca com a negação do ser, fruto da Noite e de seus filhos, do esquecimento. Afinal, são as próprias Musas

⁴⁴O debate realizado entre Nietzsche e Foucault sobre o conceito de verdade pode ser encontrado no primeiro capítulo desta pesquisa.

aquelas que dão nome à Noite e ao seu reino sombrio. O não-ser é revelado pela linguagem, e somente assim passa a desempenhar sua função de ocultação e esquecimento. Neste sentido, resta dizer que até mesmo a negação se constitui a partir de uma afirmação terceira, e vice-versa. Ao se determinar algo, também se determina o que este algo não é (Torrano, 1995).

Retornando para Heidegger, é possível problematizar ainda mais essa revelação operada pelas Musas. Para o filósofo, a gênese da linguagem se encontra no silêncio – aquilo que ele denomina como “consonância do quieto”. É neste ato de não-falar, do silêncio, onde o pensamento ainda não está ameaçado de ser capturado pela instrumentalização do raciocínio e do cálculo, que ele encontra sua maior potência – a essência da linguagem, por não ter sido resumida a um mero raciocinar e calcular humano. Aqui, Heidegger se distancia da nobreza do trabalho das Musas passado para a humanidade: por vezes, nomear pode se tornar uma prisão. O silêncio possui, em suas raízes, liberdade. Ao criticar essa restrição do pensamento ao cálculo e ao raciocínio, o filósofo alemão se coloca contra o pensamento representativo e identitário. Para ele, assim como para diversos outros filósofos que engrossam o caldo desta pesquisa, o ato de conhecer algo é negativo, pois tal conhecimento, concedido pelas Musas ao se nomear as coisas, é justamente aquilo que as limita e as aprisiona, tornando meras representações de algum outro ente, estáticas, retirando de si a potência da diferença e do que poderiam vir-a-ser (Guimarães, 2017).

Há, nas Musas, um imenso poder de controle – são as deusas que fazem revelações (*aléthea*) e impõem o esquecimento (*lesmosyne*), e é a partir deste poder que o mundo se configura. São as Musas que mantêm o domínio do ser e do não-ser, pois foi a partir da sua nomeação da Noite que esta passou a desempenhar sua função. Pode-se chegar a um paradoxo ao se pensar muito sobre isso – o que nos leva novamente à questão filosófica da matéria versus a linguagem –, afinal, as Musas criaram o mundo, mas são elas próprias as bisnetas de *Gaia*. Nesse sentido, é possível afirmar que matéria já existia antes da criação das Musas, mas foram elas que a dotaram de sentido e potência, ou, numa visão heideggeriana, foram as Musas quem aprisionaram a matéria a um conceito específico (Torrano, 1995).

Ao se considerar a noção de tempo trabalhada a partir de Bergson, é possível compreender o humano como acúmulo, carregando o passado consigo, não somente como algo que já ocorreu, mas como eventos que deixam a sua marca no presente, o alterando constantemente. O tempo é a própria criação, a invenção do novo, daquilo que

não existia antes de sua realização (Coelho, 2004). Nesse sentido, as Musas possuem uma relação intrínseca com o tempo – mesmo surgindo posteriormente à criação do mundo, é a partir delas, do acúmulo daquilo que se passou em si, que surge uma potência, algo novo para ser experimentado. É, portanto, a partir do surgimento da linguagem e da nomeação das coisas que a realidade daquela criação anterior é inventada, estabelecendo uma nova memória⁴⁵.

Neste sentido, as Musas possuem também uma relação intrínseca para com aquele que anteriormente nesta pesquisa determinei como a origem do universo – o próprio *Kháos*. Se, na perspectiva grega da concepção do mundo em si, no princípio havia somente o inapreensível Caos, então não existe a possibilidade de se compreender este período a partir do pensamento racional – desenvolvido posteriormente como uma tentativa de padronizar a vida. Pelo contrário, o período de regência do *Kháos* é marcado pela não-identidade e pela falta de constância – sua instabilidade, paradoxalmente, se encontra a partir do único fator que se repete infinitamente: o movimento contínuo, gerando mudanças. Esta inconstância foi, posteriormente, denominada pela razão como o desconhecido, aquilo que ainda não foi nomeado. E é justamente diante deste misterioso – e assustadoramente vasto – desconhecimento, que a humanidade vai inventar a linguagem, como um método que busca conter a vastidão do Caos e conceituá-lo. A partir desta premissa humana, as Musas surgem como aquelas que aprisionam o *Kháos* e o reduzem a um conceito apreensível – capaz de ser compreendido pelo intelecto do homem. A dança fervorosa das Musas é justamente a ação que mantém o mundo coeso e estável para que a humanidade possa usufruir sem precisar lidar com sua inconstância irracional (Torrano, 1995).

Ao expor este aspecto misterioso e inapreensível do Caos, que necessita da invenção da linguagem como uma tentativa de conferir ordem e função a si, evidencio como as Musas são uma figura fundamental para a compreensão acerca do jogo dos deuses no grande tabuleiro da vida – uma vez que, é a partir da sua criação que se torna possível definir tanto o jogo, quanto suas regras e quais deuses o disputam. Porém, constatar que a linguagem é a responsável pelas diversas interpretações possíveis de se adotar em relação ao mundo, também significa que todo conhecimento – independentemente se for o científico ou o filosófico – nasce a partir da linguagem.

⁴⁵É interessante perceber que, para Bergson e sua filosofia voltada para o estudo do tempo, sua Musa inspiradora não se encontrava entre as filhas de *Mnemosýne*, mas na própria Memória em si.

Portanto, ao criticar a perspectiva cientificista e dogmática que busca representar e simplificar a disputa entre os deuses – crítica esta que compõe este ensaio cartográfico desde sua origem –, questiono também o poder das Musas enquanto uma forma de criar regimes de verdade, na tentativa de estabilizar o Caos. Nisto reside a sabedoria da frase atribuída a Hasan-i Sabbah, e que posteriormente fora utilizada como ideal daqueles que praticam a Magia do Caos: “nada é verdadeiro, tudo é permitido” – afinal, esta afirmação traz sobriedade em relação às Musas, compreendendo a verdade enquanto um discurso criado em determinado contexto histórico, cultural e social, e, portanto, resgatando o Caos para a disputa. É na constante movimentação e diferenciação da inconstância caótica que se encontra a singularidade do pensamento livre (Nietzsche, 2009).

Entretanto, ao me aventurar por esse tipo de análise do Caos, posso incorrer no erro alertado por Deleuze (2018): não se deve tomar o mais por menos, ou imaginar que o não-ser (o vazio ou o Caos propriamente dito) preceda a própria existência do ser. Dizer isso, por mais que possa soar confuso – como normalmente o é quando se trata de um filósofo complexo como Deleuze –, significa, em outras palavras, aceitar que as verdades criadas não possuem o objetivo de vir a ocupar algum espaço vazio que existia antes de sua invenção, mas pelo contrário, surgem exatamente para criar este lugar somente após terem sido inventadas. Sendo assim, pouco importa a comparação da ancestralidade das Musas e do *Kháos*, em uma tentativa de determinar quem criou quem – afinal, no momento em que estes seres passam a existir, toda sua função passa a existir consigo, não em um processo de organizar uma desordem anterior, mas sim em um efeito retroativo. As Musas determinam o *Kháos* e o mundo na mesma intensidade que o *Kháos* e o mundo determinam as Musas. Não é uma questão temporal, mas simplesmente de verdades criadas para responder determinadas questões, sejam essas bem ou mal formuladas – em outras palavras: a linguagem cria o Caos para explicá-lo, na mesma medida em que só foi possível ao homem inventar a linguagem diante da imensidão do Caos (Deleuze, 2018). Tentar compreender o mito a partir do tempo é, em certa medida, deixar passar aquilo que realmente importa – seu significado simbólico.

Tal simbolismo se mostra presente na própria linguagem e seu peculiar aspecto polissêmico: como um fator tanto de criação e interpretação quanto temporal, que segue conforme a época na qual se encontra. A linguagem é o presente de maior valor concedido para a humanidade, pois ela guarda dentro de si tanto a Presença, quanto a Palavra, *Alétheia*, e *Léthê*. Mais do que isso, a linguagem protege o homem do reino

sombrio, do não-ser. O dizer humano é sempre um corresponder, pois está atrelado a uma época, um evento, um determinado momento. Há em Heidegger a metáfora da linguagem como uma clareira aberta, inominável, onde a humanidade se reúne e onde tudo se dá, na qual as Musas decidem o que deve ser mostrado e o que deve ser esquecido, de acordo com a verdade da época na qual se encontram. Com o poder concedido pelas Musas, o homem pode ocultar e desocultar os entes, dar Presença a eles. Mas, se o fazemos enquanto humanidade, é porque existe uma relação intrínseca entre a linguagem e a Morte – entre as Musas e *Thánatos* –, pois o mundo é construído e determinado como uma forma de se escapar do reino do não-nomeado, embora este seja o destino da humanidade. Estar destinado a se tornar um não-ser, ao esquecimento, é o impulso que faz o homem nomear e dar Presença às coisas (Duarte, 2005).

A psicanálise se constituiu enquanto uma teoria que tem no uso das Musas o seu método terapêutico. Afinal, como afirmado por Freud ao conceituar sua criação: “a psicanálise é a cura pela fala”. Neste sentido, o psicanalista é aquele que cria, em conjunto com seu paciente, uma nova realidade – a partir do rearranjo das Musas e da própria Memória, que, assim como para Bergson, se constitui enquanto a grande Musa da psicanálise. É através da escuta do analista, permitindo que seu paciente faça uso da linguagem, que este anuncia segredos, que antes se encontravam alienados, mas que, após serem expressos, se tornam realidade e podem vir a serem elaborados – ou combatidos. O paciente da psicanálise é, por essência, um prisioneiro das Musas (ou da linguagem), e seu processo terapêutico é o de retomar as rédeas e passar a controlar a chave desta prisão – domar a linguagem, ressignificando-a e criando novos conceitos para sua própria vida. Em suma, se reinventar – a psicanálise é a arte de aprender a usar o poder das Musas em benefício próprio, superando sua lógica racional e reducionista e aceitando o Caos da existência como uma Presença em sua vida capaz de criar potências (Fochesatto, 2011).

Neste sentido, o Caos – na perspectiva psicanalítica – assume a função do inconsciente ao atravessar o homem, tal como se, embora a humanidade se empenhasse em inventar o conhecimento e a razão para se guiar diante de um mundo vasto e incoerente, conferindo coesão a esta realidade, o aspecto irracional e caótico continuasse a persegui-la. Considerando esta dialética entre o aspecto inapreensível e incoerente do inconsciente e o racionalismo inventado pela humanidade, Freud (1996) a postula enquanto a grande causadora do sofrimento psíquico. Ao tentar abarcar este Caos em seus escritos, o pai da psicanálise cria uma topologia que tem como função

torná-lo mais didático e compreensível, a partir de uma estrutura (que abarca em si o superego e o id, por exemplo) que explique, em partes, o funcionamento do inconsciente (Freud, 1996).

Lacan (1998), por sua vez, aumenta ainda mais as apostas na possibilidade de se estruturar este Caos, a partir da sua afirmação de que o inconsciente já possui, em sua essência, uma estruturação – que, na perspectiva do psicanalista, segue a mesma estrutura de uma linguagem. Neste sentido, o psicanalista equivale o Caos às próprias Musas, confundindo ambos os fenômenos (Lacan, 1998). Tanto Freud quanto Lacan – especialmente este último –, em sua interpretação acerca do Caos, se esforçam em uma tentativa de representá-lo a partir da razão e do intelecto humano, ainda que assumam seu aspecto irracional. Em outras palavras, os psicanalistas se rendem às Musas para tentar explicar aquilo que se encontra para além de suas possibilidades de nomeação. Os resquícios de Caos que atravessam a humanidade conseguem furar a rigidez dos conceitos inventados pelo poder das Musas – se expandindo para além da linguagem.

Em suma, esta é a ontologia que minha pesquisa procura evidenciar, a do homem enquanto ser através da linguagem – e como esses atributos se confundem entre si e podem servir tanto para libertá-lo quanto aprisioná-lo. Em um sentido mais teórico, essa perspectiva se assemelha com aquela proposta por Heidegger de uma “ontologia hermenêutica do ser-aí”, ou, em outras palavras: do ser enquanto um fenômeno da linguagem, capaz de desvelar e ocultar o significado do mundo ao seu redor – significado este que também é introduzido a partir da criação operada pela linguagem (Krell, 2016). Por outro lado, Foucault, ao invés de propor uma base ontológica para seus estudos, passa a fazer da ontologia um questionamento, analisando suas consequências, ao se debruçar nas diversas formas que o sujeito é constituído historicamente através dos jogos entre os regimes de verdade (Neto, 2017). Essa é uma boa forma de sintetizar a ontologia das Musas e sua aplicação na humanidade, que será melhor explorada nos próximos parágrafos. A determinação das Musas enquanto liberdade ou aprisionamento depende do uso que se dá para o poder da linguagem e sua capacidade de tornar Presença. Se faz imprescindível, para este ensaio cartográfico, questionar o uso das Musas pelo sistema no qual estamos inseridos e que atua de forma a remodelar e limitar a um determinado regime de verdade nossas subjetividades – ou, em outras palavras: como as Musas foram capitalizadas pelo neoliberalismo e, em sua tentativa desastrosa de ordenar o Caos e dotá-lo de função, criaram identidades

enrijecidas ao mesmo tempo em que possuem fissuras que expõem sua fragilidade diante da realidade do mundo.

Para conseguir fazer esta crítica da forma correta, contudo, devo aprofundar um pouco mais nesta arduosa questão da linguagem enquanto Presença, estabelecendo um diálogo com autores muito bem capacitados que podem contribuir com esta temática. Ainda que exista essa extensa variedade de pensadores que se encontraram na mesma encruzilhada na qual me encontro neste momento, opto por escolher aqueles que, de alguma forma, ainda que sejam considerados de movimentos e escolas distintas entre si⁴⁶, trazem consigo uma visão que me parece bastante apropriada para a discussão que pretendo fazer neste momento. Por conta disso, faço um retorno a filósofos que estão, desde o início deste ensaio cartográfico, auxiliando no meu processo filosófico – de forma a demonstrar como o assunto que fora tratado até então adquire um caráter de ritornelo⁴⁷. Existem alguns paralelos que podem ser traçados entre a perspectiva do mundo como Presença – o dom de nomear (e, portanto, aprisionar) coisas a conceitos, que foi passado à humanidade pelas Musas –, e o pensamento filosófico focado em investigar a verdade e seus discursos. Neste sentido, é chegado o momento de problematizar este poder divino das Musas.

4.2 Enigmas e paradoxos da linguagem

Começando com Nietzsche (2007), há em sua filosofia a construção de um pensamento que busca, através da investigação sobre a linguagem, descobrir qual o material que constitui a verdade e a mentira – ou, em outras palavras: verificar como estes conceitos são criados e se determinam enquanto valores universais. Neste sentido, a filosofia nietzschiana se coloca em constante confronto para com as Musas, ao mesmo tempo em que, a partir de sua construção e argumentação, consegue demonstrar seu aspecto mais contraditório e problemático. Exercendo seu pensamento genealógico, Nietzsche procura não pela origem das Musas, mas sim do uso que a humanidade faz do

⁴⁶Além disso, vale ressaltar que o que proponho aqui não segue uma única linha do pensamento, mas se compromete a – em uma espécie de pesquisa marcada por “tons deleuzianos” – se apropriar de diversas escolas filosóficas para então produzir algo novo e distinto, como pontuado na introdução a partir de um pensamento pirata e que perverte teorias alheias para construir seu próprio caminho.

⁴⁷A ideia de ritornelo, postulada por Deleuze e Guattari (2017) diz de um movimento de eterno retorno, mas que, de alguma forma, o que retorna aparece de uma forma distinta de antes (Deleuze & Guattari, 2017). Na realidade deste ensaio cartográfico, o ritornelo se constitui em um movimento ao longo de toda a pesquisa de resgate de ideias que já foram explicitadas anteriormente, mas que retornam com novos desdobramentos e sentidos, de forma a reforçar o pensamento central que compõe este trabalho.

seu poder. De acordo com o filósofo, o conhecimento não passa de uma invenção recente da espécie humana – irrisória se comparada à vastidão do universo, que se expande desde muito antes desta criação do homem. Entretanto, esta constatação provocativa realizada pela filosofia nietzschiana retoma um aspecto que já fora discutido anteriormente: ainda que o universo já se encontrasse em expansão a milhares de anos antes do nascimento da humanidade, foi a partir do encontro desta espécie com o poder das Musas que este mesmo universo passou a ser determinado. Em suma: as Musas necessitam do fator humano como um veículo para expressar seu poder (Nietzsche, 2007).

Contudo, se pode ser creditada à humanidade a responsabilidade pela criação do conhecimento, da mesma forma o intelecto – principal arma daqueles que Nietzsche (2007) considerava como os mais fracos da espécie humana – se constitui como um produto originado pelo homem enquanto um método de conservação de si mesmo, uma vez que ele necessita exercer sua existência a partir da socialização e do convívio para com os outros, utilizando deste mecanismo para ser capaz de manter a paz entre seus iguais, estabelecendo uma convivência em rebanho. Embora o intelecto tenha surgido e se instituído enquanto um meio de sobrevivência, pode se observar algumas consequências advindas da sua criação: tornando-se também condição necessária para a manutenção da vida em sociedade, da imposição da paz e da ordem, evitando a guerra e estimulando a sociedade a buscar por uma pretensa verdade com a promessa de que esta será benéfica para todos – verdade esta que, na realidade, se trata de um produto fabricado pela dissimulação do intelecto (Nietzsche, 2007).

Desta forma, Nietzsche (2007) demonstra como o uso das Musas pela humanidade foi responsável pela criação da civilização. Como discutido anteriormente nesta pesquisa, o homicídio primordial pode ser considerado como um evento impulsionador da necessidade de se estabelecer um acordo de civilidade entre os homens. Entretanto, o filósofo trágico adiciona mais algumas camadas a esta ideia, que ajudam em sua problematização – afinal, o aspecto repressor da civilização surge a partir da própria criação humana desta repressão, como forma de manter uma pretensa paz entre seus membros e fundamentar uma sociedade na qual, mesmo se tratando de um rebanho de indivíduos únicos, consigam coexistir como iguais. Para que seja capaz de manter este aspecto pacífico, o homem inventa uma verdade que deve guiar sua conduta e crenças. A primeira mentira fabricada pelo intelecto humano como uma verdade universal é a paz (Nietzsche, 2007).

Portanto, esta paz só pode ser compreendida como uma mentira espalhada aos quatro ventos em uma tentativa desesperada daqueles que temem a violência infligida pelo outro de evitá-la. Na visão nietzschiana, o fabricante desta falsa verdade é o grupo mais fraco, que acredita necessitar desta paz para sobreviver contra o mais forte. Na visão freudiana, esta repressão é operada pelo neurótico – a partir da sua crença de que o mundo sem ordem e regras iria mergulhar no mais profundo Caos sangrento⁴⁸. Em ambos os casos, o que sustenta esta civilização se trata de uma mentira disfarçada de verdade, que, justamente pelo fato de a humanidade depositar nesta falsidade sua fé, afeta materialmente o mundo ao seu redor: reprimindo o desejo individual. Ou, em outras palavras, uma parcela da humanidade passou a se utilizar do poder das Musas como uma forma de exercer controle sobre o resto da população – eis aí a invenção do intelecto.

Neste sentido, a crítica nietzschiana ao intelecto enquanto uma criação humana, que passou a impor modos de vida e de conduta, se assemelha em muito com a exposição que tenho feito nesta pesquisa até o presente momento. O nascimento da razão, apresentado no primeiro capítulo, demonstra como este aspecto da humanidade foi determinado e hierarquizado como seu maior valor, que rege seus outros aspectos e os coloniza. O intelecto, metamorfoseado na razão, demonstra qual é a verdade que deve ser seguida como um dogma. Ao compreender que, na realidade, foi a humanidade quem inventou seu conhecimento – e, por consequência, o intelecto e a razão –, então não seria incorreto afirmar que, da mesma forma, a humanidade foi responsável pela criação das Musas. Entretanto, ainda que tal afirmação possa parecer um tanto quanto óbvia – uma vez que estabeleci anteriormente a relação intrínseca entre as Musas e a linguagem, pois, de acordo com o mito grego, estes seres divinos seriam a própria Palavra –, é importante ressaltar como este ato inventivo foi o responsável também por determinar a humanidade enquanto tal. As Musas se tornam, através da espécie humana, a invenção-mor que cria e determina todas as outras que passariam a ser inventadas pelo homem para dar contorno ao mundo que se encontra diante de si.

Dar vida às Musas, embora possa ser considerada como provavelmente a invenção mais revolucionária da humanidade – porquanto foi através da linguagem que

⁴⁸ Ainda que seja possível constatar a existência destes paralelos, em minha leitura particular Freud parece mais inclinado a aceitar esta perspectiva neurótica (ainda que a problematize e exponha suas consequências), enquanto Nietzsche se opõe ferozmente contra a perspectiva daqueles que considera como o grupo dos mais fracos.

esta pode se desenvolver enquanto sociedade e se diferenciar dos outros animais –, veio acompanhado com uma potente promessa de liberdade criativa que, com o florescimento da civilização e do rebanho humano, passou a ser distorcida, adquirindo o aspecto de uma maldição que insiste em perseguir aqueles que despertaram as Musas de seu sono sagrado – tal como se, uma vez que foram evocadas por primatas gananciosos, decidiram intoxicá-los com seu poder sedutor. O aspecto inventivo e criativo da Palavra deu lugar à sua face mais obscura: aprisionando o homem a conceitos e os reduzindo a universalismos padronizados. Neste sentido, tal como uma tragédia grega, o envolvimento da humanidade com as Musas a levou a trilhar um percurso funesto. Ao se depararem com o poder divino das deusas, os primatas responsáveis por acidentalmente as evocarem acreditaram em sua mentira mais audaciosa: a de que eram, de alguma forma, superiores às outras espécies que compartilhavam aquele mundo com eles. Se utilizando do poder das Musas como prova desta superioridade, a humanidade cometeu um erro de cálculo – não sabendo dosar este dom divino, foi aos poucos reduzindo a realidade a meros conceitos racionais. E o que é ainda pior, com este poder se sentiu no direito de colonizar tudo ao seu redor – inclusive a si mesma, tornando-se um mero conceito também.

Como exemplo do exercício desta superioridade humana através do poder das Musas, recorro a Benjamin (2013) e seu estudo acerca do relato bíblico como uma demonstração elucidativa do método traçado pela humanidade para se nomear o mundo ao seu redor – e, mais do que isso, como a própria espécie humana em si só consegue exercer sua existência a partir deste vínculo com a linguagem. O filósofo reflete como, no livro de *Gênesis*, responsável por retratar tanto a criação do mundo quanto a do homem, a linguagem possui um papel fundamental. É por meio da Palavra – ou, nos termos desta pesquisa, das Musas – que o homem é constituído, e, mais importante do que isso, recebe a missão divina de constituir o mundo que se encontra diante de si (Benjamin, 2013).

No mito judaico-cristão, o primeiro homem a ser criado por *Yahweh* – e presenteado por ele com o dom da linguagem – é incumbido com a missão de dar nome aos animais. Primeiramente, é importante pontuar como Adão só foi capaz de atender a esta ordem de seu deus uma vez que ele mesmo fora nomeado pelo seu criador – além de todo o significado existencial presente no ato da nomeação, também existe um aspecto mais simplório, que estabelece uma relação lógica entre o nome criado e aquele que fora determinado por ele: como por exemplo, neste caso específico, o fato do nome

Adão carregar consigo o significado simplista de “homem”. Se deus dotou sua criação com o poder da linguagem, e sua primeira ordem foi a de justamente dar nome aos animais a sua volta, então uma possível conclusão que se pode chegar através deste mito é a de que a essência da linguagem reside na capacidade de se nomear as coisas (Benjamin, 2013).

Essa perspectiva evidencia ainda mais a capacidade humana de atuar ativamente na criação da realidade ao seu redor, da mesma forma que instiga a problematização desta mesma capacidade. A partir do pensamento de Nietzsche (2007), é possível realizar um aprofundamento sobre a questão levantada anteriormente – sobre a nomeação das coisas operada pela humanidade, e, mais especificamente, de como esta determinação advinda da nomeação serve somente ao propósito humano, sem valor real diante da vasta materialidade do mundo em si. De acordo com o filósofo, o homem inventa sua própria verdade e seu conhecimento, e, a partir disso, passa a se localizar em meio ao Caos que rege sua existência – neste sentido, a linguagem e, ainda mais importante, o ato de nomear, surge como uma forma de fornecer à humanidade uma falsa sensação de segurança diante da incerteza da vida (Nietzsche, 2007).

Em outras palavras, as Musas são criadas pelo homem como uma tentativa de estabilizar o Caos – contudo, sua importância neste processo se torna tão crucial que a própria humanidade passa a ser determinada por meio de seu poder. Os mitos expõem isso de uma forma nada sutil – uma vez que, na perspectiva grega, as Musas são as deusas que determinam o mundo ao seu redor, e na judaico-cristã, além de se utilizar da linguagem para criar o mundo e o homem (“no princípio era o Verbo...”), *Yahweh* ainda presenteia a humanidade com este dom divino. Contudo, ainda que, ao longo da história, sua importância tenha sido incorporada como algo essencial para o homem se desenvolver e se constituir como uma espécie distinta dos outros animais, é preciso relembrar que a linguagem – ou as Musas – se tratam, sobretudo, de uma invenção humana, uma solução encontrada por esta espécie para dotar a realidade de Presença.

Embora, em um primeiro momento, esta constatação possa parecer óbvia, resgatar esta memória pode ajudar a desenvolver algumas conclusões que serão importantes para a crítica que opero neste momento a aquilo que denominei como ontologia das Musas. Afirmar que a linguagem é uma invenção humana não significa menosprezar sua importância ou a “revolução” operada na espécie após sua criação. Pelo contrário, ao fazer emergir esta memória, minha intenção é a de que ela sirva como um aviso sobre como a humanidade se tornou uma propriedade das Musas. É necessário

realizar uma inversão nesta lógica: a linguagem deve servir ao homem, e não o contrário. Entretanto, são poucos aqueles que dominam as Musas – e, o que é ainda pior: ao obterem controle sobre a linguagem, se utilizam de seu poder para dominarem também o restante da humanidade. Entretanto, esta crítica será melhor abordada mais à frente neste capítulo.

Por ora, basta dar continuidade à discussão sobre a capacidade humana de nomear as coisas ao seu redor e dotá-las de Presença. Com este poder – que beira à divindade –, o homem inventa o seu próprio conhecimento, pautado pela linguagem como uma forma de discriminar e agrupar as coisas ao seu redor. Neste sentido, e voltando ao exemplo da tarefa humana de nomear os outros animais, a humanidade foi responsável por inventar classificações arbitrárias – tais como mamífero, anfíbio, dentre outras – para ser capaz de diferenciar os animais. Contudo, como diria Nietzsche (2007), não é possível afirmar que há, na classificação do mamífero, a existência de uma verdade como algo objetivo e determinado (uma fatalidade), mas sim a produção de um conhecimento que passa a atuar na realidade enquanto uma verdade. Portanto, assumir que um cachorro se trata de um mamífero pode ser considerado uma afirmação verdadeira, ainda que esta verdade não possua, em si, valor próprio, mas, pelo contrário, esta verdade depende da reafirmação do homem para existir – uma vez que se trata muito mais de uma declaração antropomórfica feita por este mesmo homem, em uma tentativa de abarcar o Caos que o rodeia. Em outras palavras, pontuar que tal animal se trata de um mamífero, é mais um exercício de trazer a Presença deste ser para a realidade do homem do que um fato objetivo e independente ao homem que o determinou enquanto tal (Nietzsche, 2007).

Ou seja, ainda que as Musas possuam esse aspecto de criação da realidade como força-motriz, sua expressão só é possível a partir do uso que a humanidade faz de seu poder – a linguagem depende, necessariamente, do homem como um veículo para sua existência, para torná-la Presença. E, novamente, é importante ressaltar este ponto: as Musas dependem do homem, mas, com o vício do homem pelo seu poder divino, criou-se o mito de que, na realidade, é a humanidade quem se encontra refém da linguagem – e, infelizmente, este mito tem se concretizado desde quando *Yahweh* presenteou Adão e o incentivou a nomear os animais. Benjamin (2013) compreende que a atitude humana de nomear as coisas ao seu redor é justamente o que possibilita o homem de se sentir pertencente ao mundo que se encontra diante de si – porquanto a nomeação carrega em si a capacidade de criar vínculos e relações entre os objetos com a realidade percebida

pelo indivíduo. Ao nomear algo – seja um objeto ou até mesmo outro membro de sua espécie –, o homem concede ao alvo de sua nomeação uma existência, a possibilidade de coexistir consigo na realidade, reconhecendo-o enquanto algo distinto de si, possuidor de uma essência própria. Em um sentido paradoxal, o ato de nomear faz com que o homem adquira, ele mesmo, Presença na realidade vivida pelo mesmo (Benjamin, 2013).

Em certa medida, ao mesmo tempo em que reconhece aquilo que nomeia e a difere de si, o homem também a determina enquanto algo – e, a partir desta determinação operada pela nomeação, exerce poder ou responsabilidade sobre aquilo que nomeou. É neste sentido que, no mito judaico-cristão, Adão recebe a missão de nomear os animais ao seu redor – este ato carrega em si dois propósitos distintos, mas que se cruzam entre si: primeiramente, o de reconhecer a existências dos outros seres viventes e determinar suas diferenças em relação a si mesmo, presenteando ambos com a Presença; em seguida, por meio desta distinção, estabelecer uma hierarquia entre si e os animais que nomeou, uma vez que, ao nomeá-los, se torna responsável por eles. Ao reconhecer os animais, Adão consequentemente se compromete para com eles, e, mais do que isso, se coloca em uma posição acima daqueles que foram nomeados por si, e deve, portanto, preservar suas criações. Entretanto, considerar que Adão “criou” os animais ao nomeá-los e reconhecer sua existência faz com que, ao menos em funcionalidade, a criatura se confunda com seu criador – porquanto Adão é também criação de um deus que inventou o mundo através da Palavra, e, que ao criar o homem, soprou em suas narinas, concedendo-lhe o poder da linguagem (Benjamin, 2013). As Musas, ao serem utilizadas pela humanidade, conferem a ela o poder divino de deus, fazendo com que a espécie humana adquira uma característica *godlike*⁴⁹.

Portanto, capacitado com este poder inventivo da linguagem, o homem vai se manter no topo da hierarquia dentro da realidade que criou – ainda que devesse seguir a herança deixada pelo seu criador e se tornar ele mesmo o responsável pelo mundo que inventa, como se fosse o protetor desta realidade, a utilização que o homem vai relegar às Musas se trata mais de um processo colonizador e aprisionador, se tornando o senhor da realidade inventada por si. Entretanto, a colonização se refere somente ao outro – afinal, o homem nomeia e determina somente o objeto, o animal, ou aquele com o qual

⁴⁹ O homem, criatura criada à semelhança de seu criador, compartilha da mesma habilidade responsável pelo seu nascimento: o poder de criar, através da nomeação, o mundo ao seu redor.

se relaciona, uma vez que determinar a si mesmo parece algo extremamente desafiador e, em certa medida, impossível. Contudo, o mundo ao seu redor vai ganhando cada vez mais contornos e determinações: a linguagem se trata da primeira arma colonizadora da qual o homem tem acesso.

Provavelmente este seja o aspecto mais paradoxal e contraditório da linguagem, tornando sua compreensão um verdadeiro desafio: as Musas criam Presença a partir da Palavra, ao mesmo tempo em que esta Presença deva ser encarada como uma invenção tão enganosa quanto os próprios conceitos hierarquizados pelo homem. Derrida (2011) é o autor que, ao menos nesta pesquisa, melhor auxilia nesta problematização da Presença contida no poder das Musas – em sua perspectiva, a linguagem, para ser utilizada, necessariamente precisa aniquilar suas outras possibilidades de existência. Neste sentido, toda nomeação operada pela linguagem se trata de uma escolha, e, portanto, carrega consigo também um processo de exclusão. Se as Musas criam uma realidade possível, um sentido único ou um modo de ser específico, então todos aqueles que não fazem parte desta conceituação são inevitavelmente apagados e excluídos – normalizando e normatizando (ou, em outras palavras, hierarquizando) conceitos em detrimento de outras possibilidades, que são aniquiladas pela própria linguagem, ou, nos termos deste ensaio, são assassinadas por ela, uma vez que as Musas seguem um método racional em sua escolha ao nomear e criar Presença (Derrida, 2011).

Este aspecto excludente do poder das Musas pode ser verificado na própria funcionalidade da linguagem. Derrida (2011) denomina este processo a partir do termo “metafísica da presença”, enquanto um conceito paradoxal, uma vez que esta Presença encobre, na realidade, uma ausência (o não-ser, o Caos absoluto). A linguagem, utilizada desta forma, opera através de conceitos universalizados por meio da relação entre os homens – para que a ideia de um conceito possa ser acessada, é preciso que alguém obtenha este acesso e o reproduza, obtenção esta que só é possível através da relação para com aquele que inventou tal conceito. Desta forma, para o pensamento de Derrida, o signo se trata, sobretudo, do “arauto” da metafísica, pois ele fabrica a Presença de uma ausência, ou, em outras palavras, ele torna presente uma ausência e cria, dessa forma, uma “presença falsificada” (Derrida, 2011).

Para compreender melhor esta afirmação, devo aprofundar um pouco mais na função do signo, para Derrida (2011): o signo carrega em si um aspecto de simulação, pois ele simula um conceito ideal, metafísico, que não necessariamente vai se tornar presente na materialidade através da sua evocação, mas que, pelo contrário, vai sempre

remeter a um ideal universal inalcançável – ideal este que será reproduzido pela espécie humana como forma de estabilizar o Caos. É por isso que o processo que liga o signo a um conceito é sempre arbitrário, pois uma folha só pode significar de fato “folha” devido ao fato de não significar outra coisa, como, por exemplo, “cavalo”. Entretanto, esta conexão entre o signo “folha” e o conceito universal de folha, embora mantenha uma espécie de Presença e estabilidade, não pode ser considerada naturalizada, pois se trata de uma criação da linguagem – ou, em outras palavras, da humanidade –, e, para que tenha sido possível sua criação, um processo de exclusão e hierarquização precisou ser operado. Portanto, ainda que atualmente o signo “folha” signifique o ideal universal humano de folha, este mesmo ideal pode ser relacionado a outro signo futuramente, a depender do contexto histórico, social e cultural no qual ele se encontre. É neste sentido que Derrida postula o processo da conceituação e nomeação da linguagem como uma forma de evocar Presença, porém, uma Presença falsificada e dependente de ideais metafísicos e inatingíveis para se reproduzir através da humanidade – ou, em suma: uma Presença relativa (Derrida, 2011).

Esta análise que Derrida faz da linguagem, evidenciando seu aspecto metafísico e universalista, auxilia na desmistificação das Musas enquanto um poder absoluto e determinante da realidade. Ainda que seja possível constatar como o processo da linguagem altera a realidade ao seu redor, o pensamento de Derrida encontra resistência a esta determinação universal ao questionar de onde vem o sentido das palavras, ou até mesmo a qualidade da Presença fabricada pela linguagem. De certa forma, é possível considerar que a crítica operada pela perspectiva desconstrucionista (contida nos parágrafos anteriores) busca desmontar o caráter metafísico e idealista da linguagem, questionando o pressuposto de que o sentido das palavras possua uma natureza teleológica – como se sua determinação ocorresse de maneira natural, uma vez que ela fora criada justamente para esta finalidade intrínseca a si –, e as compreendendo enquanto fruto de um período histórico e relacionadas a aspectos sociais e culturais, ao invés de algo pré-determinado “naturalmente”. Em suma, foi isto que tentei demonstrar nos capítulos anteriores ao resgatar os conceitos de homicida e de assassino, analisando sua construção histórica e postulando suas diferenças. Com Derrida, se torna possível questionar tanto a hegemonia das Musas quanto a sua Presença, a compreendendo enquanto um método racional, autoritário e excludente – uma técnica que se disfarça como algo da ordem natural.

Embora em seu livro, *O Nome da Rosa*, Eco (2017) não trate dessa questão de forma direta, há uma sagacidade na escolha do título de sua obra – juntamente com a frase que encerra seu romance, o autor demonstra a relação intrínseca entre as palavras e o conhecimento. Ainda que não seja possível ter conhecimento sobre todos os fatos relativos a certa época da história humana, é a partir das palavras que foram produzidas naquele contexto que se é capaz de compreendê-la melhor. O passado sobrevive por meio das Musas – são elas que nos apontam os acontecimentos de uma época que já não existe mais. Portanto, a única realidade que se é possível acessar é aquela construída através das palavras – afinal, elas mantêm a Presença tanto dos eventos que se desenrolam quanto dos que já ocorreram. O que seria a rosa, se não o seu próprio conceito ideal e universal? A compreensão de que aquilo o que vejo em minha frente se trata de uma rosa é evocada a partir de seu nome, da classificação e hierarquização gerada por meio da linguagem que a determinou enquanto tal. A dificuldade, entretanto, se encontra na incapacidade humana de compreender que, a depender do contexto no qual se encontrava, aquele nome poderia significar algo completamente diferente do que foi estabelecido nos tempos atuais – portanto, conhecer a história por meio das palavras, ainda que seja provavelmente o melhor método para se fazê-lo, ainda carrega consigo um grande risco (Eco, 2017).

Este é um exemplo prático que auxilia na compreensão do que quero dizer quando afirmo que as Musas se expressam a partir de mentiras símeis. Nietzsche (2007) traz uma noção própria sobre o conceito de verdade: ela se trata, sobretudo, de metáforas. O intelecto humano fabrica mentiras convenientes – tal como a paz que permite a convivência em sociedade –, verdades falsas que assumem o lugar de realidade. As Musas, operadas pela humanidade, se propagam por meio de universalismos – e isso pode ser constatado desde seu primeiro uso feito por Adão, ao nomear os animais. A nomeação de algo carrega em sua origem a redução deste ser a um conceito – e o conceito, para sobreviver, necessita do universalismo. Neste sentido, animais vão ser separados em classificações como mamíferos e anfíbios, valores serão criados – tais como o bom e o mau –, e aquilo que deveria ser um poder capaz de libertar o homem e estimular uma invenção criativa, se torna uma ferramenta que determina verdades dogmáticas. As Musas fabricam mentiras símeis, que passam a ser interpretadas pela humanidade como algo verdadeiro. Ao retornar para o exemplo do parágrafo anterior: a rosa, antes mesmo de ser analisada por um olhar mais atento, já

será discriminada como uma rosa – carregando consigo todo o universalismo e generalizações acerca do conceito de rosa fabricado anteriormente (Nietzsche, 2007).

Este processo – ou, para colocar em termos mais condizentes com a proposta deste ensaio cartográfico: este modo de se utilizar a linguagem – reduz a subjetividade daquele que está em contato com a realidade, e padroniza a experiência do homem para com o mundo. Os conceitos se limitam a uma linguagem que serve apenas ao propósito de determinar e colonizar o outro, e tem como objetivo igualar aquilo que é singular, buscando por uma identidade única, ainda que, em termos nietzschianos – e retornando ao exemplo do pensamento de Derrida –, embora duas folhas recebam o mesmo nome, ambas possam diferir entre si de tantas formas que a linguagem jamais seria capaz de abarcar. As Musas, através de seu uso pela humanidade, assassinaram a individualidade e reduziram toda a realidade a conceitos genéricos – a Palavra se esqueceu de que é apenas uma convenção, e passou a se portar como uma verdade uniforme, ainda que, em última instância, esta verdade se trate somente de uma ilusão fabricada pela humanidade, que cria signos e os relacionam às palavras como se tais associações fossem naturais e acabadas em si mesmo (Nietzsche, 2007). A questão aqui, talvez, seja a dúvida: para além de estabilizar o Caos, qual outro propósito obscuro o poder das Musas tem servido? O que esta rigidez conceitual tem fomentado na sociedade e no pensamento humano?

4.3 O poder das Musas enquanto um exercício de controle

Ao longo desta pesquisa, versei sobre diversas fabricações das Musas que foram estabelecidas enquanto verdades dogmáticas – assim como suas consequências para a humanidade. Antes de evidenciar estas fabricações – já criticadas anteriormente – e demonstrar como as Musas influenciam em sua propagação, é necessário traçar um paralelo para que minha argumentação possa ser compreendida de forma didática – e tal paralelo, como não poderia ser diferente, se refere ao vasto tabuleiro da Criminologia. Dieter (2005) realizou um estudo acerca do fenômeno do Crime Organizado – ao resgatar a historicidade deste conceito e o contexto cultural no qual ele foi criado, sua conclusão foi a de que, ainda que existam incoerências e uma longa lista de fracassos nas tentativas frustradas de se conceituar este fenômeno, a sua existência ocorre por meio do discurso. Neste sentido, não é possível verificar o fenômeno do Crime Organizado na realidade material, ou ainda como um conceito criminológico bem estabelecido, mas sua Presença é fabricada através das Musas – e, enquanto um

discurso, se torna tão real quanto qualquer outro fenômeno, uma vez que passa a ser determinado por práticas institucionais que buscam sua validação e legitimação (Dieter, 2005).

O estudo de Dieter (2005) acerca do Crime Organizado auxilia na compreensão de como as Musas, através do discurso, operam na realidade e conseguem alterá-la ao bel-prazer daquele que faz uso do seu poder. Mais do que isso, o autor demonstra como este poder, exercido pela linguagem, é o responsável por criar uma realidade na qual seu controle se dá através da elite (aqueles que se encontram no topo da hierarquia econômica da sociedade), uma vez que o discurso que fabricam legitima a repressão social e a lei penal que a embasa – ainda que esta lei não represente a realidade, mas sirva ao discurso que se fundamenta em valores abstratos e fictícios, com o propósito de manter o controle sob as classes sociais que se encontram abaixo na hierarquia econômica e que, de alguma forma, são alvos da crença da elite de que possam vir a se tornar uma ameaça a sua hegemonia, e, portanto, devem ser contidas e aprisionadas. Se, nesta realidade inventada pelas Musas, as coisas exercem sua existência somente enquanto um discurso – que as determina e estabelece sua Presença –, então é possível afirmar que, da mesma forma, este discurso é constituído por um saber. O poder pode ser concebido como uma grande máquina de produção de saberes, determinando os possíveis campos de conhecimento pelos quais a humanidade deve avançar – em outras palavras, o uso das Musas é ideológico: ele segue uma lógica racionalista que é imposta e que estipula o que deve ser considerado como uma verdade. A realidade criada pela linguagem e seu discurso atende a uma ideologia específica – que, no caso desta crítica que se inicia desde o nascimento deste ensaio cartográfico, pode ser considerada como a ideologia que embasa o sistema neoliberal (Dieter, 2005).

Neste momento, talvez seja importante esclarecer melhor o que é isto que denomino como “realidade”. Afinal, em uma leitura superficial, a ontologia das Musas que analiso neste capítulo – e que se encontra em consonância com a problemática exposta neste trabalho – apesar de ser estabelecida como uma propagadora da problemática metafísica (criticada nos capítulos anteriores), pode vir a confundir-se ela mesma como um conceito idealista e fantasioso, como se concedesse às Musas a característica de uma entidade divina e soberana, com iniciativa própria e que ultrapassa a vontade humana, determinando, por si só, a realidade percebida pela humanidade. Como espero ter esclarecido anteriormente, ainda que me utilize de um mito para abordar esta ontologia, as Musas são apenas uma forma lúdica e metafórica para me

referir à linguagem – esta sim operada pela humanidade de forma a estabelecer universalismos e conceitos metafísicos. Desta forma, o que está em jogo aqui não se trata de conferir à linguagem um aspecto mágico, mas sim demonstrar como que, a partir do seu uso pela humanidade, a instabilidade caótica do mundo ao seu redor se tornou alvo da tentativa humana de apreendê-la e estabilizá-la – ainda que esta tentativa seja tão ilusória quanto um truque barato de mágica.

Neste sentido, retomo a discussão acerca dos conceitos de verdade e mentira em uma analogia à noção de realidade. Como demonstrado, a verdade se trata, sobretudo, de uma invenção humana – que, na visão nietzschiana, se constrói através de mentiras convenientes (ou mentiras símeis, como aquelas operadas pelas Musas) que se consolidam até se tornarem verdades socialmente aceitas e reproduzidas pela humanidade (Nietzsche, 2007). Em outras palavras, a verdade não pode ser considerada como um conceito rígido, universal e definitivo – mas, pelo contrário, a sua construção se dá a partir do discurso. E, se a verdade é um discurso proferido por alguém, então a conclusão de que existem, na realidade, diversos discursos distintos entre si, traz também a possibilidade de existência de verdades diversas e que podem, inclusive, contradizer uma à outra. Portanto, os discursos de verdade dependem exclusivamente da perspectiva daquele que os produz, enquanto uma representação da realidade, um pequeno pedaço do tabuleiro no qual os deuses realizam seus lances e que se torna alvo da tentativa humana de compreendê-lo e de conferir um pouco de razão a si.

Se a realidade é uma só, e o mundo material fatalmente se sobrepõe sob todos os seres vivos que interagem consigo, então em um primeiro momento se imaginaria a possibilidade de fabricar um discurso de verdade capaz de mensurar esta realidade e representá-la de forma fiel – tal qual a metáfora do tabuleiro de xadrez disputado pelos deuses, utilizada na introdução desta pesquisa. Contudo, como já problematizado anteriormente, este discurso de verdade, que tenta abranger a realidade, carrega desde sua fabricação aspectos subjetivos daquele que o profere – a forma de se utilizar as Musas está sempre ligada à perspectiva do indivíduo que se apropria deste poder, assim como atende à sua agenda ideológica. Em suma, ainda que lacunas desta realidade possam ser capturadas pela linguagem e representadas pelos mais variados discursos de verdade, apreender esta mesma realidade em sua totalidade e reproduzi-la de uma forma cognoscível se torna uma missão impossível – ao menos para os parâmetros humanos. Embora a realidade seja uma só, sua complexidade e inconstância fazem com que sua representação se dê unicamente através da proliferação de discursos de verdade, que

tentam abranger, da forma mais fidedigna possível, suas especificidades. Logo, a humanidade jamais será capaz de determinar qual o jogo que os deuses estão disputando, assim como suas regras, ou se na realidade se trata de algo mais complexo do que uma simples disputa, ou até mesmo se os deuses não são apenas ídolos de barro inanimados.

Isto significa que o poder das Musas fornece à humanidade a capacidade de reduzir esta realidade tão complexa e inapreensível a conceitos e determinações escassas, fabricadas por ela mesma – que, embora não sirvam para compreender o mundo em sua totalidade, produzem uma sensação de estabilidade necessária para que o homem possa exercer sua existência diante do Caos. É justamente por este motivo que o discurso de verdade tem sua origem em uma mentira inventada pela humanidade – tal qual a paz, que tornou possível o convívio em sociedade. Entretanto, este discurso não deve ser limitado a somente uma expressão da realidade, uma mera tentativa de representar o inominável, mas, para além disso, o discurso de verdade carrega em si um acontecimento – um ato que participa ativamente na determinação das condições necessárias para o surgimento de um novo saber. Em outras palavras: o discurso de verdade, em última instância, opera como o criador de uma realidade – não aquela inapreensível e caótica, material, mas sim uma realidade fabricada pela mesma mentira que sofre da metamorfose da verdade, uma farsa que passa a ser reproduzida enquanto realidade factível, e que, portanto, determina as subjetividades ao seu redor através de seus pressupostos. Desta forma, o discurso de verdade se dogmatiza e adquire o status de um regime (Viaro & Valore, 2011).

Portanto, o regime de verdade se cristaliza enquanto um fato objetivo, que possa ser mensurado, determinado e universalizado diante de toda humanidade e do mundo ao seu redor – e é dessa forma que a espécie humana vai reproduzir este regime: como um fato dogmatizado e inquestionável, que passa a controlar todos os aspectos da vida em sociedade e das subjetividades e dos corpos que a compõe⁵⁰. Entretanto, como esta verdade se trata de uma produção discursiva, então a crença do homem na objetividade enquanto um princípio determinante desta verdade adquire novas tonalidades – a importância não reside mais no objeto do conhecimento em si, pois o interesse não está

⁵⁰ Importante ressaltar que este regime de verdade se impõe sob a humanidade de maneira arbitrária, se disfarçando de uma verdade naturalizada e objetiva, criando um padrão no qual, se um indivíduo se distânciar deste discurso, passa a sofrer represálias sociais, até ser totalmente excluído de seu meio. As Musas permanecem em seu trono perante a humanidade através do autoritarismo de seu poder.

em compreendê-lo a partir de perspectivas plurais, se atualizando em um movimento contínuo e inacabado; mas, pelo contrário, o que ocorre é um processo de objetivação, enquanto um modo de reproduzir métodos, pautados por campos de saberes, que determinam a verdade sobre determinado objeto, ou até mesmo sobre determinado sujeito. Dessa forma, o método se torna o principal produtor de verdades – ou melhor, ele institui esta verdade através do discurso: é a partir do método que uma verdade pode ser legitimada e dogmatizada posteriormente. O regime de verdade é estabelecido através do método, ao mesmo tempo em que é ele o reprodutor desta mesma metodologia que pretende qualificá-lo enquanto uma verdade – o método, portanto, está intrinsecamente ligado à hierarquização das verdades, porquanto é por meio dele que se pode determinar qual regime de verdade é o mais adequado para ser instaurado na sociedade (Viaro & Valore, 2011).

Ao problematizar os regimes de verdade e as metodologias que os embasam, faço um retorno à discussão iniciada na introdução deste ensaio cartográfico – da metáfora criada por Feynman (2008) e como ela ajuda a compreender as soluções encontradas pela humanidade para tentar capturar o mundo à sua volta e dotá-lo com um formato que possa ser apreensível para si. A percepção de que o mundo é um tabuleiro, disputado entre deuses através de um jogo do qual desconhecemos as regras, faz com que seja possível o surgimento das mais diversas perspectivas com o objetivo de fornecer uma explicação mais concisa e que consiga fazer jus à realidade percebida. Estas perspectivas acerca do tabuleiro e os recortes feitos no Caos são, em outras palavras, os métodos inventados pela humanidade para dar conta da vastidão do mundo que a rodeia. Desta forma, tais metodologias adotadas para se observar o tabuleiro são as responsáveis por constituir discursos de verdade que transformam cada movimento realizado pelos deuses em uma regra que possa vir a explicá-lo. Quando tal explicação possui aspectos universais e fundamentalistas, transformando seu conhecimento em uma essência, estipula-se um regime de verdade que passa a infectar outros métodos e perspectivas (Feynman, 2008). A cristalização deste conhecimento e sua reprodução arbitrária, excluindo a diferença e impondo um modo mais correto de observar o tabuleiro, demonstra o caráter problemático do poder das Musas. Nos próximos parágrafos, analisarei estes regimes de verdade através de um recorte específico do Caos que evidenciei nos capítulos anteriores: a Psicologia, e seu método reducionista e racionalista que transforma qualquer aspecto social e cultural em algo da ordem psicológica.

Assim como ocorre com o conceito de Crime Organizado, que, dentro do saber criminológico, funciona somente enquanto um discurso – ainda que altere a realidade ao seu redor e fabrique consequências diretas advindas de sua invenção –, a Psicologia vai operar, desde antes mesmo de seu nascimento científico (e infelizmente perpetuando sua prática após este trágico acontecimento), por meio dos discursos de verdade vigentes de sua época. Neste sentido, como fora demonstrado de forma mais detalhada no capítulo anterior, o saber psicológico parece estar sempre em uma tentativa de legitimar outros saberes, outros discursos, como se esta validação pudesse, de alguma maneira, tornar a si mesmo um método relevante o suficiente para ser capaz de evoluir ao ponto de receber a benção das Musas e se constituir como uma verdade hegemônica. Isto pode ser percebido desde o uso da Psicologia como uma ferramenta que possibilita apontar a verdade sobre o comportamento criminal de um indivíduo e sua motivação, até a sua utilização pela perspectiva cientificista enquanto um meio de reduzir qualquer fenômeno social e cultural a uma mera ocorrência de responsabilidade individual, psicologizando processos que muitas das vezes possuem uma explicação contextual, mas que, com o discurso de verdade da Psicologia, se torna algo exclusivo da ordem psicológica – este saber deseja fazer parte dos discursos que englobam o regime de verdade que opera sobre a sociedade.

Esta psicologização da vida e do indivíduo pode ser percebida desde a criação da figura do assassino. Se, como discutido no segundo capítulo deste ensaio cartográfico, o assassinato vai adquirindo características cada vez mais de um fenômeno individualizado e com motivações internas (que dizem respeito a características psicológicas e intrínsecas à natureza violenta do indivíduo), e cada vez menos externas (da ordem dos afetos e das paixões que atravessam o sujeito), da mesma forma o assassino requer gradualmente discursos de verdade e métodos que exaltem seus aspectos individuais, o diferenciando do resto da humanidade que não pratica este tipo de crime. As Musas criam o conceito do homem criminoso, e, embora se trate de mais uma das infinitas invenções humanas que tem o desastroso objetivo de representar o mundo real – ainda que falhe em todos os níveis possíveis –, esta imagética, a partir do discurso que a legitima, assim como ocorre com o Crime Organizado, ressoa na realidade e traz consequências tanto jurídicas quanto na subjetividade dos corpos que se encontram na sociedade que a valida enquanto um discurso de verdade relevante. O saber psicológico, atrelado a este conceito universal de criminoso, solidifica-se enquanto um discurso que serve para auxiliar a sociedade a exercer controle sobre

aqueles que se enquadram nesta representação fabricada, determinando a verdade sobre as motivações daquele que cometeu tal crime, ou, o que é ainda pior, se apoiando nas características universais deste conceito para prever e supor o comportamento assassino de um inocente (Martins, 2008).

A relação da Psicologia para com as Musas explica bastante do por que do desenvolvimento deste saber estar ligado ao regime de verdade de sua época – algo que, como dito logo acima, pode ser constatado desde o nascimento deste conhecimento e de seu uso pela humanidade. E, em partes, é possível encontrar uma resposta ainda mais certa para facilitar a compreensão das razões que levam a Psicologia Criminal a continuar trilhando esse caminho, e estreitar ainda mais sua relação para com as Musas – estas razões dizem respeito aos saberes que constituem este discurso. Como já discutido anteriormente, tanto a avaliação psicológica – pautada pela psicométrica –, assim como a psicopatologia e a neuropsicologia, se tratam de pilares fundamentais para a constituição da Psicologia Criminal enquanto um discurso de verdade. Entretanto, o que talvez não tenha ficado claro ainda, é a relação destes três saberes para com a linguagem, fortalecendo este regime de verdade de forma acrítica e, da mesma forma, infectando o discurso da Psicologia Criminal com este pressupostos que buscam fabricar uma realidade que atenda às demandas neoliberais.

Ainda que uma análise detalhada deste três saberes geraria uma discussão densa e que escaparia do foco deste capítulo – além disso, a relação entre eles, a Psicologia Criminal, e o neoliberalismo, já foi exposta nesta pesquisa –, o que interessa a mim neste momento é evidenciar como a sua proliferação ocorre por meio das Musas e sustenta os regimes de verdade que se encontram vigentes no sistema neoliberal. Tanto a avaliação psicológica quanto a psicopatologia se baseiam em conceitos universais e arbitrários, que hierarquizam a subjetividade humana e – assim como ocorre com a figura do assassino – reduzem questões sociais, históricas e culturais a meros pressupostos psicológicos, estabelecendo um discurso psicologizante e individualizante acerca daquele que está sendo avaliado. Mais do que isso, ao fabricarem também um método para validar seus discursos de verdade, se utilizam de suas “bíbias de conceitos” universais e estatísticos para decidirem onde o indivíduo melhor se encaixa – seja a partir de qual transtorno que deve ser considerado a sua nova subjetividade, assassinando sua particularidade e transformando sua identidade em uma patologia, determinando quem é doente e quem é saudável; ou hierarquizando suas habilidades e o

reduzindo a uma mera classificação que pretende traduzir sua eficácia de acordo com pressupostos pré-estabelecidos (Zanini & Cruz, 2018; Freitas & Amarante, 2013).

A neuropsicologia também não foge desta lógica. Diferentemente dos outros fundamentos da Psicologia Criminal, contudo, este saber é provavelmente aquele que mais se aproxima do regime de verdade cientificista e neoliberal, tornando sua desconstrução muito mais dificultosa, uma vez que ele se porta enquanto o representante do que se tem de mais atual na ciência. Deixando um rastro de subjetividades assassinadas para trás, a neuropsicologia – assim como a psicologia comportamental (saberes que, em certa medida, se complementam) – vem a galope como uma herdeira da vontade de Wundt e James de transformarem a Psicologia em uma ciência por completo, nos moldes mais dogmáticos e universalistas possíveis. Neste aspecto, a neuropsicologia mantém o discurso de detentora da verdade do outro, psicologizando todo fenômeno que encontra pela frente e o determinando enquanto algo de caráter individualista – entretanto, seu método para fazer isso se difere dos outros dois saberes criticados anteriormente, e ressalta ainda mais seu aspecto cientificista: a neuropsicologia transforma o cérebro humano em seu *playground*, o tabuleiro na qual ela mesma se torna deus e lança suas jogadas. Em outras palavras, o cérebro humano se torna a realidade fabricada pelo discurso de verdade da neuropsicologia, enaltecendo um aspecto biologicista neste saber e, portanto, universal e inquestionável – tal como se todos os fenômenos humanos pudessem ser explicados analisando este órgão, detentor de toda verdade sobre o homem, caso aquele que o investiga saiba a forma correta de se utilizar as Musas. A neuropsicologia é a herdeira direta do método lombrosiano (Silva & Silva, 2023).

Realizar estas relações entre estes saberes e a ontologia das Musas foi um processo importante para poder expor aquela que, na perspectiva deste ensaio cartográfico, é a melhor representação possível das Musas: a Psicologia Criminal e seu método do *Criminal Profiling*. A constatação de que o discurso de verdade que embasa este saber psicológico e criminal já nasceu dentro de determinado regime de verdade – e, o que talvez seja ainda pior, não conseguiu se emancipar dele – demonstra como a Psicologia Criminal esteve contaminada desde o seu nascimento, e serviu ao propósito de continuar o processo de colonização operado pela linguagem através de seu regime de verdade. A figura do criminoso ganhou novos adornos: agora, a explicação do fenômeno criminal ocorre também pela via da psicologização, que, além de determinar a periculosidade do sujeito, também consegue predizer seu comportamento

problemático – a partir do estudo das características intrínsecas à personalidade deste criminoso –, ou até mesmo conter sua violência e resgatar sua humanidade, a depender do caso (Martins, 2008).

Em outras palavras, a Psicologia Criminal continua, até os dias de hoje, a buscar pela etiologia do crime. Ainda que a Criminologia Positiva tenha sido teórica e academicamente superada, seus resquícios permanecem no saber psicológico – no que tange ao fenômeno criminal –, assim como seus herdeiros, que, percebendo não encontrarem respostas satisfatórias na fisionomia do indivíduo criminoso, migraram para a genética e para o cérebro humano, estimulando a crença de que ali será possível finalmente estabelecer uma diferenciação concisa – e biológica – entre aquele que comete crimes e aquele que é considerado “normal”. A Criminologia conseguiu superar este olhar positivista ao questionar o regime de verdade que atravessa seu saber, se tornando crítica e capaz de problematizar seu próprio conhecimento acerca do fenômeno criminal. A Psicologia Criminal, entretanto, ainda se encontra presa no feitiço das Musas, e não parece estar tão perto assim de despertar (Martins, 2008).

Algo que parece comprovar esta tese – referente à incapacidade do saber da Psicologia Criminal de questionar seus próprios pressupostos e o caminho que tem trilhado desde seu nascimento – pode ser observado na técnica estabelecida por este discurso de verdade: o *Criminal Profiling*. Muito se discute, entre aqueles que se denominam como psicólogos criminais, a validade desta ferramenta ou ainda como torná-la cada vez mais científica, abandonando seu aspecto esotérico – fruto da sua retratação na mídia. Contudo, estas discussões recaem no mesmo erro fundamental de desconsiderarem o contexto histórico da criação do *Criminal Profiling*, assim como se negam a questionar os pressupostos nos quais este método foi criado e estabelecido – um pouco de pensamento crítico talvez os fizessem perceber que tornar esta ferramenta algo de caráter “mais científico”, nos moldes que desejam, seria nada mais do que continuar reproduzindo o mesmo problema, repetindo os erros que acompanham a Psicologia Criminal desde sua invenção.

A começar pelo contexto histórico do *Criminal Profiling* e sua importância para a compreensão deste método: toda a narrativa que envolve a criação desta ferramenta já demonstra bastante seu aspecto mitológico e o esoterismo comumente associado a esta prática. Em outras palavras: o método do *Criminal Profiling* carrega, em sua própria criação, mitos e fantasias que não dialogam com a perspectiva científica que seus entusiastas buscam exercer em sua prática – ao mesmo tempo em que estes mesmos

cientistas parecem não perceber esta contradição, ao insistirem em transformar a técnica do perfilamento criminal em algo cada vez mais científicista e reducionista, adotando uma única forma – considerada a mais correta pela ciência – para se observar o fenômeno criminal. Ainda que seja possível relacionar a prática de se estabelecer perfis que buscam representar indivíduos desde a Grécia Antiga, sua associação com o fenômeno criminal – ao menos que possa ser verificada por meio de registros – ocorreu no ano de 1486, no documento intitulado *Malleus Maleficarum* (O Martelo das Bruxas), que criou um método para encontrar, analisar e julgar mulheres acusadas de bruxaria: através de um perfil genérico que se relacionava a todas as vítimas da acusação de que estavam associadas a esta prática combatida pela Igreja (Oliveira, 2021).

Posteriormente a este “pseudo” perfil criminal da figura da bruxa, durante o século XVIII e XIX, houve a proliferação da frenologia enquanto um discurso de verdade que se encontrava de acordo com o regime de verdade científicista da época, e que determinava que características psicológicas e neurofisiológicas poderiam ser percebidas através do crânio do indivíduo – ideias essas que, posteriormente, foram dando lugar à herdeiros como Lombroso, que associavam a morfologia do indivíduo à criminalidade, estabelecendo assim um perfil criminal a partir de fatores biológicos, não muito distinto do que ocorre hoje com a neuropsicologia. Entretanto, nesta época, o perfilamento criminal enquanto uma técnica ainda não havia sido estabelecida, e os princípios que embasariam esta prática foram retratados não a partir de recortes científicos da época, mas sim através da literatura policial. Sejam nas aventuras detetivescas de C. Auguste Dupin – escrito pelo majestoso Edgar Allan Poe –, ou de Sherlock Holmes – imortalizado por Sir Arthur Conan Doyle –, fato é que ambos os personagens, ao se depararem com misteriosos casos de assassinato, passavam a empregar técnicas de inferência e dedução, procurando compreender as motivações de quem cometeu o crime e analisar seus métodos. Tal ferramenta investigativa seria cada vez mais explorada pela mídia, criando uma caricatura do detetive que busca solucionar seus crimes “adentrando na mente” do criminoso (Sousa, 2021).

Para além da ficção policial, contudo, a historicidade do uso do perfil criminal também carrega suas próprias mitologias. O seu uso mais antigo em casos criminais que se tem notícia – que melhor se assemelha com aquele que é desenvolvido atualmente –, ocorreu durante o período em que a polícia tentava capturar Jack, o Estripador, figura que foi responsabilizada pelos assassinatos ocorridos em Londres no século XIX. Como este caso já foi discutido anteriormente neste ensaio cartográfico, basta pontuar que

foram dois médicos, responsáveis pelas autópsias dos corpos das vítimas de Jack, que desenvolveram uma técnica na qual recriavam as cenas de crime para serem capazes de supor aspectos psicológicos do criminoso responsável, assim como características físicas. Um destes médicos, Thomas Bond, elaborou um relatório no qual fez diversas suposições acerca da autoria dos crimes, destacando características como sua idade, gênero, vestimentas, comportamento e até mesmo se possuía alguma psicopatologia (Oliveira, 2021). Eis o primeiro perfil criminal propriamente dito – ferramenta esta que seria melhor desenvolvida posteriormente, ainda que mantivesse vários dos princípios já observados naquela época.

Para além de Jack, o Estripador, e toda sua importância histórica, houve outro indivíduo que aterrorizou tanto a humanidade ao ponto de ser exigido que seu perfil criminal fosse elaborado, para se tentar chegar a uma compreensão sobre o que levaria alguém a agir de forma tão desumana. Outro médico, dessa vez um psiquiatra chamado Langer, foi acionado pelos Serviços Estratégicos norte-americanos para construir um perfil sobre Adolf Hitler, que pudesse de alguma forma predizer o comportamento do ditador nazista. De acordo com o documento escrito por Langer, Hitler não lidava bem com situações de estresse e, provavelmente, se negaria a se entregar vivo à oposição. Esta capacidade preditiva do perfil de Langer auxiliou ainda mais na construção da mítica envolta do perfil criminal. De forma parecida, durante os anos cinquenta, nos Estados Unidos, o também psiquiatra James Brussel foi procurado pela polícia local para elaborar um perfil criminal sobre um *serial bomber* denominado pela alcunha *Mad Bomber*. Brussel se utilizou de fotografias das cenas de crime referentes ao caso, e seu perfil criminal foi tão certo que as lendas contam que ele acertou até mesmo no tipo de vestimentas que o criminoso estaria usando quando fosse capturado (Sousa, 2021).

O uso do termo “lenda”, neste caso, não se trata de uma coincidência, mas a intenção com a qual o emprego é a de justamente evidenciar como a historicidade do *Criminal Profiling* possui um aspecto quase que místico. Para além das aventuras policiais contidas nas páginas de uma boa ficção policial, esta construção histórica do perfil criminal demonstra bem como seu uso ocorreu por vias quase que esotéricas: a técnica do perfilamento segue, desde seu nascimento, a verdade determinada pelas Musas, seja estabelecendo um método para se padronizar e culpabilizar mulheres como praticantes de bruxaria, seja criando a figura do criminoso nato através do negro, ou analisando uma cena de crime e hierarquizando padrões comportamentais que buscam reduzir o fenômeno criminal para explicá-lo com base em conceitos psicologizantes,

patologizantes e individualizantes. O *Criminal Profiling*, independentemente se for aquele que traçou características sobre Jack, sobre Hitler, ou sobre o *Mad Bomber*, por mais que procure se pautar sob uma perspectiva científica, recai no erro de transformar sua própria cientificidade em um mito: algo que pode ser constatado em seu uso ao longo da história e na narrativa adotada para que sua eficácia e assertividade fossem interpretadas quase como um truque de mágica.

Atualmente, os estudiosos do *Criminal Profiling* reconhecem o passado trágico de sua técnica, mas justificam isso dizendo que ela não era “científica o bastante”⁵¹, sendo que, na historicidade do perfil criminal, ele sempre esteve de acordo com o regime de verdade científico de sua época – o perfilamento é, em essência, o herdeiro mais fiel das Musas e de seu poder de controle sob a humanidade. Isso pode ser percebido desde antes mesmo de seu nascimento – como é possível verificar no caso da caça às bruxas. Uma vez que o perfilamento está intrinsecamente ligado ao regime de verdade de sua época, esta técnica reproduz os discursos de verdade que determinam comportamentos como criminosos, sem questioná-los. Neste sentido, o *Criminal Profiling* não é nada mais se não uma ferramenta de controle social, pois vai tentar padronizar os crimes e desvios que se apresentam na sociedade a partir de uma via comportamental e individualizada, jamais os observando através de uma perspectiva crítica e histórica. Se hoje é um absurdo constatar que há alguns séculos atrás se criou um método capaz de estabelecer um padrão que servia como forma de culpabilizar mulheres e as determinar enquanto bruxas, resta o questionamento do por que de essa ferramenta continuar se desenvolvendo e sendo utilizada até os tempos atuais. Troque a palavra “bruxa” por “*serial killer*”, por exemplo, e o efeito final é o mesmo – dois mitos humanos que passam a afetar a realidade através do discurso que os legitima. A crença no método científico como forma de tornar o *Criminal Profiling* uma ferramenta eficaz é justamente o que a torna enrijecida e presa a um regime de verdade cientificista que não deixa de ser, ele mesmo, um mito.

Logo, se a questão é debater sobre a eficácia do *Criminal Profiling* – como muitas vezes é discutido pelos psicólogos criminais –, então deve se perguntar sob quais parâmetros se avalia esta eficácia. Nos moldes neoliberais – que foram criticados neste ensaio cartográfico –, o perfil criminal é, de fato, uma ferramenta extremamente

⁵¹ Tal como se a ciência pudesse, algum dia, alcançar a verdade última e universal. Na perspectiva cientificista criticada neste ensaio cartográfico, a crença no método científico dá ao homem a certeza de que ele chegará até deus.

eficiente. A problematização que normalmente escapa à perspectiva destes profissionais é: constatar que o *Criminal Profiling* se trata de uma técnica útil para o sistema neoliberal, não se trata muito mais de um aspecto negativo desta ferramenta do que algo a ser glorificado? Afinal, o perfil criminal serve muito bem ao seu propósito de reproduzir esta lógica perversa da sociedade domesticada pelas Musas. Por ser um conhecimento herdeiro dos estudos tanto filosóficos quanto psicológicos acerca da personalidade humana, o *Criminal Profiling* carrega consigo uma perspectiva que, a um primeiro momento, parece bastante singular e original, mas que, na realidade, se trata somente de uma inversão daquela comumente atrelada à avaliação da personalidade: se, neste último caso, há uma busca pela identificação de comportamentos através da personalidade e das características biopsicossociais do indivíduo, o *Criminal Profiling* vai tentar identificar o indivíduo e suas características biopsicossociais a partir do seu comportamento em contextos criminais (Lino, 2021).

Ainda que, superficialmente, a técnica do *Criminal Profiling* possa aparentar se tratar de uma revolução acerca dos estudos e avaliações da personalidade, uma vez que inverte o processo lógico desta metodologia, ambos compartilham do mesmo pressuposto pautado pelo regime de verdade cientificista da sociedade neoliberal: o de que é possível, de alguma forma, reduzir o Caos da subjetividade humana ao ponto de padronizá-la e, assim, prever o comportamento humano, além de estabelecer critérios objetivos para avaliá-lo. Este processo dialoga bastante com as críticas já feitas à Psicologia enquanto um saber que tenta adentrar no regime de verdade científico que rege a sociedade neoliberal, com suas mais diversas facetas (tais quais a avaliação psicológica, a psicopatologia e a neuropsicologia), e expressa bem o porquê da Psicologia Criminal seguir por este caminho através do *Criminal Profiling*.

Aparentemente, as Musas passam despercebidas pela técnica do perfil criminal, ou, o que seria ainda pior, esta ferramenta percebe a influência deste poder e se beneficia dele, reproduzindo-o e auxiliando no processo de aprisionar as subjetividades, as reduzindo a categorias e padrões hierarquizados. Pautada pelo cientificismo mitológico e metodologicamente enrijecido, comprometida em se afastar do esoterismo subjetivo, caótico e inconsciente – que não pode ser determinado pela ciência –, a técnica do perfil criminal acaba por agir como o bastião das Musas, a expressão de seu poder em excelência, com suas infinitas categorias que servem como prisões de subjetividades e do fenômeno criminal como um todo. Mais do que isso, este regime de verdade se utiliza do poder capcioso da linguagem para criar os mais variados conceitos

que servem como as correntes que amarram a singularidade daquele que comete o crime – se, antes, o homicida era motivado pelas paixões e afetos, agora seu desejo vai se tornar estudo da Psicologia Criminal, sendo submetido ao processo de racionalização do regime de verdade científico e se resumindo a dois conceitos que operam sob a lógica imposta pelas Musas: *modus operandi* (MO) e assinatura – que, como demonstrado no capítulo anterior, expressam a síntese do sistema neoliberal que captura a singularidade humana e a transforma num produto técnico, ou, nos termos desta ontologia: são os escravocratas do desejo, que atuam no regime de verdade sob o qual as Musas governam.

É neste sentido, e seguindo estes preceitos de um conhecimento tão afetado pelo mito cientificista quanto a Psicologia em si, que o campo do saber psicológico e criminal vai seguir apenas reproduzindo o regime de verdade vigente à sua época. Portanto, o *Criminal Profiling* segue por uma lógica atuarial, na qual vai enxergar o crime como um fenômeno puramente estatístico, onde cada comportamento apresentado na cena de crime representa alguma característica individual do sujeito que o cometeu, e, ao se reunir um conjunto destas características pré-determinadas, é possível se chegar a um perfil criminal específico. Considerando a linguagem enquanto a capacidade de nomear, conceituando e categorizando o mundo ao seu redor, se torna evidente a relação de cúmplice entre as Musas e o *Criminal Profiling*. Desta forma, diversos perfis são criados, analisando lascas do fenômeno criminal e tentando abarcá-lo da maneira mais generalista possível, reduzindo ao máximo a singularidade do indivíduo responsável por aquele crime – estes perfis, como demonstrado anteriormente, servem mais ao propósito de criar confusão e incoerência ao serem contrastados com a realidade, do que de realmente fornecer uma leitura crítica acerca daquele fenômeno observado. Portanto, os perfis criminais não representam a realidade, senão em seu aspecto mais fantasioso e ficcional – atrelada às mentiras símeis das Musas, com pretensão de fabricar uma verdade.

Se as Musas são aquelas que cantam sobre uma pretensa verdade, inclusive de forma poética e disfarçada como a própria mitologia em si, é possível afirmar que são elas as responsáveis por compor as teias da metáfora utilizada por Nietzsche para nos alertar dos perigos que devemos tomar ao considerar algo como verdadeiro ou falso, e como tais conceitos são totalmente maleáveis e mutáveis (Benevides, Botelho & Vieira, 2016). Neste sentido, seriam as Musas as próprias aranhas que tecem as teias que conseguem prender e soltar de si discursos que se tornam verdadeiros ou falsos, a

depende de sua utilidade naquele determinado momento histórico e do poder que lhe rege. É com a habilidade das Musas, oferecida à humanidade, que se pode determinar o que deve ser considerado como um postulado quase que dogmático, e o que deve ser considerado como uma mentira vazia – a humanidade se torna, em menor ou maior grau, detentora deste poder aracnídeo das Musas.

Claramente, tal poder aracnídeo não é passado para toda a espécie humana de forma igualitária e uniforme. Pelo contrário, esta passagem se dá através dos jogos de poder (Temple, 2021). Isso significa dizer que existem distintos modos de se usar a habilidade conferida pelas Musas – ou, em outras palavras, de se usar as próprias Musas em si –, enquanto ser humano. Novamente, é preciso ressaltar que as Musas por si só não se tratam de uma entidade – ou uma ferramenta conceitual, no caso específico deste ensaio cartográfico – que carrega em seus atos a benevolência ou a malevolência. Pelo contrário, esse tipo de classificação moral é realizado somente após o uso de seu dom, e há aqui diversas formas de usá-lo, que podem ser consideradas tanto positivas quanto negativas – caso sua valoração se dê a partir da análise das consequências que tal uso acarretou para a humanidade como um todo.

Enquanto seres humanos que interagem consigo mesmos, com seus semelhantes, e com o mundo ao seu redor, usando e abusando da capacidade de nomear, aprisionar, e dar Presença para tudo e todos, não é difícil perceber que o poder das Musas foi utilizado de forma intrínseca aos jogos de poder vigentes em cada época, e, mais do que isso, à moralização da verdade. Enquanto detentores da capacidade de criar teias que estabelecem conceitos e criar realidades, a humanidade, com toda sua complexidade e atravessada pelas mais distintas disputas de poder, se destinou a se tornar prisioneira de sua própria teia. A criação de uma verdade que se estabelece como uma moral, se conservando enquanto melhor ou pior do que outras formas de vida, aprisionou o humano a um determinado discurso, estabelecendo categorias e hierarquias, se impondo sobre os demais. Aqui, aqueles que detêm o poder fizeram sua escolha – determinando um modo de se utilizar as Musas e suas teias, um modo perigoso e autoritário, pois conserva tudo aquilo que considera como uma verdade universal e sagrada, e despreza o resto, os relegando ao esquecimento e recriminando a singularidade do outro, fazendo surgir os regimes de verdade (Benevides, Botelho & Vieira, 2016).

Sendo assim, foi a própria humanidade, através de uns poucos representantes – que durante a conturbada história de nossa espécie se estabeleceram enquanto os vencedores dos jogos de poder (seja por conta do aspecto monetário, científico, dentre

outros) – que decidiu conferir às Musas uma função demasiadamente negativa e limitadora, com ares de autoritarismo. Foucault se movimenta, em grande parte de seu trabalho filosófico, de forma a estudar as consequências negativas que este uso indevido das Musas trouxe para a sociedade, através da imposição do controle. Nesse sentido, ele investigou diversas instituições que atuavam de forma a exercer tal controle, como as prisões, as escolas, e até mesmo discursos de verdade que servem unicamente para aprisionar e limitar o indivíduo ao qual este discurso se impõe – como a loucura. Como um bom estudioso das Musas, Foucault entendia que o discurso, quando atrelado a uma suposta verdade, possui a função de modelar a subjetividade dos indivíduos, ao mesmo tempo em que esse mesmo discurso se encontra refém de uma determinada moralidade, que vai ser imposta através de um complexo jogo entre os poderes, e que vai determinar o que deve ser considerado como verdade e como mentira – as Musas, utilizadas para a criação de regimes de verdade vigentes na sociedade, possuem uma perigosa capacidade de colonizar corpos e impor modos de vida (Temple, 2021).

Ou seja, tanto Nietzsche quanto Foucault – assim como Heidegger, como exposto anteriormente – se atentam para o lado capcioso da linguagem: o perigo de se utilizar as Musas de uma forma indevida. Resgatando a metáfora utilizada na introdução deste ensaio cartográfico, pode se compreender as Musas enquanto aquelas que determinam as regras que compõe o jogo de tabuleiro e a forma como as peças devem ser posicionadas. Mais do que isso, em última instância, é através do poder discursivo das Musas que o tabuleiro, o jogo, e os próprios deuses são criados e dotados de sentido. Este sentido, contudo, se modifica constantemente de acordo com os regimes de verdade estipulados pela humanidade – em outras palavras, as Musas são utilizadas de forma autoritária e dogmática para se estipular verdades absolutas e modos de existência, ou modos de se compreender o jogo entre os deuses. Esta escolha deliberadamente arbitrária de se utilizar o poder das Musas, ao longo da história humana, gerou algumas consequências problemáticas. Foucault (2010) vai relacionar esta racionalidade contida no uso da linguagem com o surgimento de um sistema político contemporâneo: o neoliberalismo. Este modo de fazer política se relaciona com a verdade através do mercado – afinal, é pelas vias mercadológicas que se obtêm a verdade sobre a prática governamental, ou, em outras palavras: o mercado é quem dita o regime de verdade que governa a sociedade (Foucault, 2010).

É a partir desta verdade neoliberal que as subjetividades passam a ser formadas, reféns de conceitos enrijecidos e que atendem à agenda ideológica do sistema na qual se

encontram – algo que pode ser percebido através da crítica realizada sobre a evolução do conceito de assassino e do saber da Psicologia Criminal, assim como da criação da técnica do *Criminal Profiling*, que, em última instância, cumprem o propósito de dar continuidade ao processo de colonização dos corpos e do desejo na sociedade. Foucault (2020), percebendo a movimentação das Musas no contexto neoliberal, passa a questionar a hegemonia do seu poder, e, conseqüentemente, questiona também todo um sistema de regras e valores que são compartilhados socialmente, não como um conhecimento que surge de forma explícita, mas na forma de verdades que se concretizam enquanto certezas passivas, que determinam uma visão de mundo específica e produzem subjetividades – a colonização da linguagem opera de forma arbitrária e silenciosa. Este controle exercido pelo poder das Musas, que serve como uma ferramenta de controle da vida do outro, é denominado também como biopoder (Foucault, 2020).

O biopoder é determinante para o contínuo desenvolvimento do capitalismo, e, portanto, age como uma ferramenta indispensável para a sociedade neoliberal. A Morte, esta entidade abstrata e digna do repúdio e medo humano, alvo das mais mirabolantes tentativas de fuga do homem⁵², se reduz a um mero complemento do biopoder que passa a se focar no aspecto da vida em si, enquanto um gestor de corpos e multiplicador das massas que fazem parte de seu regime. Neste sentido, o biopoder atua tanto como um poder que tem a função de disciplinar o corpo dos indivíduos, governando-os a partir de seus próprios princípios e interesses, assim como um poder que se preocupa em governar a população em geral – denominado também como biopolítica. A biopolítica tem a função de inserir o corpo disciplinado em uma massa popular, hegemonizando os corpos e eliminando as diferenças e singularidades. Sua perspectiva reduz os fenômenos a números e estatísticas, focando em índices sociais e estabelecendo estratégias para lidar com processos sociológicos e biológicos das massas – moldando, através das Musas, as características que devem ser afloradas no interior destas massas populacionais, atendendo à agenda neoliberal. Sua atuação se dá por meio de estatísticas e previsões, e por isto esta ferramenta é tão essencial para a manutenção dos poderes econômicos e políticos na sociedade (Foucault, 2020).

Estes conceitos de biopoder e biopolítica evidenciam melhor como as Musas operam através da sociedade neoliberal, e como seu poder exerce controle sob os corpos

⁵²Como demonstrado no primeiro capítulo deste ensaio cartográfico.

e homogeniza as individualidades, apagando suas diferenças. Este uso político e ideológico das Musas é bem expresso através do pensamento atuarial, que reduz os fenômenos a estatísticas e probabilidades – assim como torna ainda mais claro como os saberes citados e criticados anteriormente (a Psicologia Criminal e seus pilares fundamentais e a técnica do *Criminal Profiling*) reproduzem esta lógica neoliberal e estão inseridos dentro de um biopoder e uma biopolítica específicos, uma vez que estes saberes também se preocupam com o apagamento da singularidade para inserir o corpo analisado em uma massa populacional homogênea e estabelecida enquanto uma verdade naturalizada. Tal qual o paradoxo do navio de Teseu⁵³, o biopoder – expressão máxima do uso do poder das Musas pelo neoliberalismo – se constrói a partir dos mais diversos discursos de verdade, estabelecendo um regime enrijecido e dogmatizado: ainda que todas suas peças internas se alterem ou mudem seu propósito, se apropriando dos mais diversos discursos (alguns criados inclusive como uma crítica a este sistema), o seu propósito principal continuará em vigor – o navio permanecerá sendo conhecido como aquele que levou Teseu para Creta. Da mesma forma, o neoliberalismo continuará enrijecendo seus conceitos e reproduzindo sua lógica reducionista, por mais que seus discursos de verdade internos se alterem com o tempo e se apropriem de outros saberes – uma vez que a problemática está mais na forma que a humanidade decidiu usar o poder das Musas do que no conteúdo de suas verdades fabricadas.

Os conceitos enrijecidos, uniformizados e que possuem como foco a criação de uma identidade são, nesta perspectiva, as mentiras símeis fabricadas pelas Musas. Esta noção de conceito parece se assemelhar bastante com a pesquisa colonizadora, que busca estabelecer padrões e desprezar toda subjetividade e singularidade que se diferencie daquilo que foi arbitrariamente estabelecido como o “normal”. Entretanto, existe outra forma de se conceber o conceito – que se encontra de acordo com a pesquisa da experimentação. Aqui, o conceito não se trata de uma verdade dogmática ou possui um aspecto de universalismo, mas, pelo contrário, ele opera justamente na

⁵³ Resumidamente, este paradoxo se refere ao navio que levou Teseu para Creta, no qual suas peças foram trocadas com o passar do tempo, o que levou à seguinte discussão: considerando que o navio possuía agora peças diferentes daquelas quando foi denominado como “navio de Teseu”, ainda é possível considerá-lo o mesmo navio? Onde realmente se encontra a identidade do barco, é a partir da sua nomeação ou daquilo que torna ele o que é? Neste ensaio cartográfico, este paradoxo me parece pertinente com a questão da linguagem e da nomeação enquanto identidade – uma vez que pode se asseverar que, enquanto conceito, o navio de Teseu sempre será o navio de Teseu, independentemente da qualidade das peças que o compõe. Entretanto, meu pensamento segue a herança deixada por Heráclito, que postula pela diferença constante e pela não-permanência. É desta forma que desafio a hegemonia da identidade fixa operada pelo poder das Musas.

singularidade e na diferença. Portanto, as Musas são utilizadas como uma linguagem que busca não pela representação de uma realidade acabada, mas sim como um método que transforma o próprio movimento em uma Presença constante – porquanto tais conceitos se flexibilizam e se alteram continuamente. O conceito aqui não representa uma identidade, mas acompanha sua mudança, considerando sua historicidade e contradições (Deleuze & Guattari, 2010). Neste momento, apresento formas de desconstruir a arbitrariedade do poder das Musas – outras maneiras mais éticas de se utilizar a linguagem.

4.4 A multiplicidade dos sofistas e a bravura da *parresía*

Se o navio do neoliberalismo – que tem como seu motor principal o poder arbitrário das Musas, denominado aqui como biopoder – mantém sua identidade intacta e acima de qualquer mudança ou alteração que ele possa sofrer a partir da troca interna das peças que o constitui, isso significa dizer que este sistema, enquanto um regime de verdade, está atento ao *zeitgeist* que influencia sua rota de navegação – e, mais do que isso, é ele próprio quem determina para onde os ventos vão soprar. Em outras palavras, qualquer ventania ou alteração brusca na rota não passam de um pequeno contratempo em sua programação – pois, com seu poder de tornar a linguagem uma ferramenta enrijecida e colonizadora, o navio se apropria das críticas que surgem contra sua hegemonia e consegue internalizá-las enquanto peças essenciais para seu funcionamento. Eis a fórmula do neoliberalismo: ele se assenhora de tudo aquilo que se volta contra si, pervertendo as críticas e as transformando em uma mercadoria rentável. Se trata, sobretudo, de um navio que se mantém estável tanto no cais quanto no Caos, porquanto opera recortes específicos e coloniza sua instabilidade, impondo sua verdade sob ele e o reduzindo a uma mera instância de si mesmo. Os conceitos e discursos que dão vida ao navio do neoliberalismo assumem – obrigatoriamente – a identidade de seu mestre.

É seguindo esta lógica que o meu fazer enquanto pesquisador não poderia ser outro se não o de navegar no conturbado Caos através de um navio pirata, com uma tripulação anárquica que, ao invés de seguir as ordens que seu senhor hierarquicamente estabeleceu, atua de forma orgânica com seu capitão. A diferença entre um capitão pirata e um mestre ou senhor de uma tripulação se concentra na maneira como esta identidade atua – no último caso, se trata de uma autoridade arbitrária e hierárquica, comandando e colonizando aqueles que encontram a seu serviço; na arte da pirataria,

contudo, o capitão não é nada mais senão um conceito fluido em constante movimentação – um igual perante a sua tripulação, que embora direcione a rota da exploração e determine quais os alvos da pirataria, sua função não é mais importante ou necessária que a dos outros membros que compõem o navio, porquanto sua autoridade é relativa e pode ser questionada a qualquer momento pelos tripulantes. Se me denomino enquanto capitão deste navio, o faço pelo fato deste ensaio cartográfico ter surgido a partir da minha subjetividade – esta viagem só é possível mediante a perspectiva daquele que a realiza.

E qual o alvo desta boa e velha prática de pirataria? Não pretendemos tomar o navio do neoliberalismo para nós, uma vez que sabemos que uma reforma não resultaria na mudança necessária – pelo contrário, o que buscamos é saquear todos seus tesouros e queimá-lo por completo com nossos canhões. Se estou a todo o momento criticando este regime de verdade enquanto um processo de colonização, é importante ressaltar que minha tripulação, formada pelos mais audazes praticantes da pirataria, não deixam de ser, eles próprios, frutos deste colonialismo. Como discutido na introdução deste ensaio, o saber que embasa minha perspectiva advém do mesmo local de onde se surgiu o regime de verdade ocidentalizado e neoliberal – contudo, como alguém que acorda de um sonho ilusório, minha tripulação despertou e passou a questionar a hegemonia de discursos que infestaram os sete mares. Não renegamos nosso passado inglório, mas damos seguimento a uma crítica contundente àquilo que, de certa forma, também está introjetada em nosso DNA. A destruição deste navio protegido por saberes enrijecidos pelo regime de verdade neoliberal expõe seu coração pulsante – as Musas e sua utilização problemática, cerceando a liberdade do pensamento e colonizando corpos e saberes. Mas, ao saquear este poder, devo ser capaz de propor um modo mais ético para se pensar as Musas e os discursos de verdade que rodeiam a vastidão sem fim do Caos.

Para encontrar uma forma de se utilizar as Musas eticamente, sem recair em um novo tipo de autoritarismo, transformando a solução apresentada em um “deve ser” ou em uma categorização moral, elevando para os céus aqueles que a seguem cegamente, é preciso recorrer a um grupo de pensadores marcados por uma insistente contradição – a começar, pela própria classificação na qual foram colocados historicamente, como se fizessem parte de um mesmo movimento que, na realidade, está repleto das mais distintas figuras, algumas controversas, outras nem tanto: o sofismo. Muito criticado por filósofos clássicos que moldaram o pensamento ocidental, como Sócrates, Platão e Aristóteles, o movimento dos sofistas merece um pouco de nossa atenção para ser

melhor compreendido – assim como para demonstrar que alguns daqueles que ingressam nesta “escola” do saber apresentam um bom princípio de resposta para a questão ética das Musas, e, talvez por isso, foram tão combatidos pelo pensamento ocidental.

De acordo com Santos (2016), o termo “sofista” carrega, em sua etimologia, um valor positivo, caro para a filosofia: “sábio”; demonstrando que, ao menos inicialmente, ser considerado um sofista não era, necessariamente, algo negativo. Contudo, foi graças à insistência em criticar e difamar aqueles conhecidos como sofistas – comportamento este operado pelos filósofos que se constituíram como os grandes nomes da filosofia ocidental – que este termo passou a adquirir o significado de alguém versado em determinada técnica persuasiva, a utilizando de forma enganosa, ao invés de um indivíduo comprometido com a sabedoria⁵⁴. Também foi graças a este movimento excludente da filosofia que o sofismo passou a ser erroneamente associado a uma espécie de escola do saber, como se cada indivíduo que se pretendesse filósofo e que desagradasse Sócrates e Platão fizessem parte deste grupo peculiar e que deveria ser repudiado pelos verdadeiros detentores da sabedoria (Santos, 2016).

Nisso, já é possível perceber em qual dos lados o autoritarismo se manifesta. Fabricou-se, a partir de um discurso que se consolidou como uma verdade ao longo da história, a divisão entre os detentores do conhecimento que deve ser passado para a humanidade – os sábios que conhecem, melhor até mesmo de que o próprio indivíduo, o que é bom e correto –, e entre aqueles que pervertem a sabedoria e transformam-na em algo perigoso que, além de considerado imoral, deve ser eliminado da sociedade. Como espero já estar ficando claro a essa altura da leitura, irei me ocupar a fazer, brevemente, uma defesa em nome dos sofistas. Para isso, é necessário compreender quais as principais acusações dirigidas a estes filósofos. Em suma, e aqui posso recair, involuntariamente, em um reducionismo grosseiro – talvez necessário, entretanto, para o apressado passeio que faço dentro deste campo do saber –, as críticas que eram direcionadas aos sofistas estavam atreladas a um determinado momento histórico na Grécia Antiga: o surgimento da democracia. Portanto, o sofismo desagradava àqueles considerados como “verdadeiros” filósofos muito mais devido à sua origem como um

⁵⁴ Em certa medida, a crítica realizada aos sofistas parece se concentrar na forma como eles utilizam o poder das Musas, considerada pelos críticos como antiética – o interessante de se observar é como a maneira hegemônica que se estabeleceu no uso das Musas não parece incomodar na mesma medida; maneira esta que, ao menos na perspectiva deste ensaio cartográfico, pode ser considerada muito mais problemática como aquela relegada aos sofistas.

movimento que potencializava e estava de acordo com o novo sistema democrático, do que de fato por aquilo que seus pensadores faziam ou diziam⁵⁵.

Ainda que a afirmação acima possa se confundir com uma espécie de análise selvagem com ares de anacronismo, existem alguns argumentos que ajudam a embasar minha hipótese. Almeida, Assis, Nascimento e Silva (2018) evidenciam que o nascimento (ao menos em uma perspectiva histórica do que se é possível encontrar em relatos antigos) do movimento sofista se entrelaça ao surgimento do comércio e da democracia ateniense. Além disso, o sofismo encontra sua origem durante a construção de uma filosofia e de um ensino que rompem com paradigmas tradicionalistas e fechados em si, após as primeiras indagações de filósofos pré-socráticos, expandindo a cultura do povo grego e colocando-os em contato com outros sistemas e sociedades, superando suas concepções tradicionais de moralidade e de um pretenso propósito humano. Neste sentido, os sofistas se constituem enquanto indivíduos que poderiam oferecer um novo tipo de educação, e a propagavam publicamente, sendo, posteriormente, taxados como mestres de uma oratória e persuasão enganosa (Almeida, Assis, Nascimento & Silva, 2018).

Pode-se considerar que parte desta rejeição, especialmente de Platão, pela democracia da época, se dá exclusivamente pela morte de seu mentor, Sócrates – cometida pelos democratas. Para impedir que seu mestre tenha sido morto em vão – uma vez que aceitara a morte para defender sua perspectiva acerca da verdade –, ou ainda mais, para provar a injustiça da causa de seu falecimento, Platão se voltou para aquilo que considerava ser o Verdadeiro, um caminho que levava à verdade última, apontado pelo personagem de suas obras, que honraria seu velho amigo, a figura do próprio Sócrates. Afinal, se não houvesse algo que separasse essa tal Verdade do resto, então jamais seria provado que o filósofo havia sido morto injustamente. Por isso, perceber na democracia um sistema que prioriza o consenso do que a objetividade foi algo que assustou em demasia Platão, que se dedicou a mostrar que o consenso não está livre do erro, frente àquilo que ele determinou como “verdades eternas” (El-Jaick, 2016).

⁵⁵ Ao me utilizar do termo “democracia”, não me refiro à forma como esta se manifesta nos tempos de hoje (que deve, sim, ser duramente criticada, por se aliar, muitas das vezes, a uma falsa sensação de liberdade – alimentada pelo liberalismo – e cooptada pelo sistema capitalista, desembocando em uma democracia controlada pela classe burguesa). A democracia da qual me refiro neste capítulo se tratava de um movimento exclusivamente praticado por alguns poucos homens, proprietários de escravos – que também deve ser criticada.

E, novamente me arriscando na possibilidade de trazer conclusões apressadas, o sofismo é um movimento que esteve de mãos dadas com a democracia. Há, em tudo aquilo o que os sofistas diziam e na forma como agiam, uma potência para a diferenciação e para a singularidade – ainda que a democracia exercida na Grécia Antiga estivesse longe de abarcar toda a população. Assim, não é de se espantar por que o sofismo assustava tanto – e era alvo do repúdio de – filósofos como Sócrates e Platão, que defendiam com exclusividade a classe aristocrata. Não havia, para os sofistas, uma problemática no paradoxo de cada homem ser o criador do seu sentido, sem uma natureza prévia que o determinasse, ou um objeto que constituísse a todos da mesma forma – pelo contrário, eles abraçavam esta diferença singular da humanidade. Se, para o platonismo, tal diferença deveria ser resolvida; para os sofistas, ela era mais do que bem-vinda (Pinheiro, 1996).

Essa rejeição ao sofismo era tão forte por parte de Sócrates e Platão, que seria interessante analisar com um pouco mais de atenção o porquê de tal comportamento excludente, para além da já mencionada rejeição para com a democracia ateniense. Para tanto, minha análise vai se voltar mais diretamente para a figura de Platão, pois toda a crítica socrática aos sofistas advém deste filósofo, e não se tem como realizar uma divisão que separe o verdadeiro Sócrates do Sócrates “platonizado”. Portanto, minha tentativa de defender o sofismo nesse momento se dá através de uma crítica da crítica operada por Platão. A filosofia platônica vai estabelecer uma explicação sobre a técnica utilizada pelos sofistas, denominada como sofística, para desacreditá-la: de acordo com Platão, tal técnica se limita a produzir uma imagem-simulacro, um fantasma que desvirtua e que se separa do objeto verdadeiro. Em outras palavras, o sofista seria aquele que produz discursos falaciosos, que se passam por verdade, mas podem ser considerados apenas fantasias criadas pelo próprio discurso – tal como se Platão tentasse atrelar somente ao discurso sofista as mentiras símeis, característica intrínseca às Musas, o que significa, portanto, que o filósofo parecia ignorar o fato de que ele mesmo estava sujeito a reproduzir tais fantasmas em seu pensamento (Pinheiro, 1996).

Tal crítica platônica é sustentada pela sua própria noção de verdade, que se estabeleceu de forma dogmática através do platonismo. A verdade socrática, postulada por Platão, torna o Verdadeiro algo universal, digno de ser tomado como posse do filósofo e repassado para aqueles que a merecem – adquirindo em si um valor metafísico. Aí reside a maior diferença, talvez inconciliável, entre a filosofia platônica e o sofismo. Para os sofistas, enquanto filósofos, a questão da verdade fora respondida de

uma maneira completamente diferente daquela operada pelo platonismo – responsável por tornar a Verdade um valor fetichizado, intoxicando toda a filosofia ocidental. O paradigma de verdade estabelecido por Sócrates não correspondia àquele estipulado pelos sofistas: o de que, ao invés de um valor universal e marcado pelo essencialismo e pelo generalismo – tal como se a verdade fosse algo objetivo que pudesse ser capturado na realidade material e se aplicar para todos de forma igual –, o que existia de fato se tratava de verdades, no plural. Ou, para exemplificar melhor, os sofistas compreendiam a verdade enquanto uma construção de opiniões – que eram denominadas pelo termo *doxa* (El-Jaick, 2016).

Esta ideia de *doxa* remete a uma pluralidade, um aceno à diferença. Ao contrário da imposição de uma suposta verdade como algo universal e que deve ser buscada, estabelecendo o que é bom e o que é ruim, ou o que é melhor e o que é pior – de forma generalista –, o pensamento sofista vai de encontro com a singularidade e, portanto, a definição dos conceitos e escolha do que é mais apropriado para si precisa partir do próprio indivíduo – se libertando das correntes impostas pelo regime de verdade vigente, e criando um caminho singular. Muito dessa visão não-autoritária, por parte dos sofistas, se deu pelo fato de grandes nomes deste movimento, tais como Protágoras e Górgias, possuírem o hábito de viajarem pelo mundo grego, se conectando com diversas culturas variadas, exercendo a tolerância e o respeito para com a diferença. Este costume auxiliou na compreensão do homem como um ser político e social, visão esta que se encontrava presente na prática educativa dos sofistas (Almeida, Assis, Nascimento & Silva, 2018).

E, já que nomeei Protágoras como um dos grandes nomes do sofismo, seria no mínimo injusto se eu me permitisse esquecer de citar seu axioma mais famoso, e que exemplifica bem a própria noção de *doxa*, tão cara para os sofistas: “O homem é a medida de todas as coisas”. Dizer isso é também dizer que, se tratando da humanidade, não existem universalismo nem dogmas que possam vir a dar conta de todo o fenômeno humano – mas, pelo contrário, enquanto uma espécie animal, nosso único critério para julgar tudo aquilo que se apresenta para nós é a nossa própria percepção. Este tipo de lógica inaugura uma nova forma de se pensar a verdade – diferentemente daquela imposta por Sócrates, repassada através de Platão –, e, da mesma forma, uma nova forma de se lidar com a linguagem. Há aqui outro instrumento caro para os sofistas – e o porquê da minha escolha em pensá-los como uma resposta ética para o questionamento sobre as Musas –, o uso da linguagem. É com este pensamento de

Protágoras, e o que ele representa para este debate sobre o poder da linguagem, que encontro respaldo para questionar o regime de verdade cristalizado pela sociedade neoliberal – o sofismo se apresenta enquanto uma resposta que pretende confrontar o uso arbitrário das Musas e sua hegemonia sobre os discursos considerados como verdadeiros (El-Jaick, 2016).

O discurso pode se transformar em uma espécie de déspota, que determina tanto aquilo que é verdade quanto aquilo que é mentira. Há a possibilidade de emergir uma ética ou moral externa a si para que possa regulá-lo? De acordo com Pinheiro (1996), certamente não é essa a função dos sofistas, e, ao se dar uma olhada honesta para as tentativas desastrosas de se moralizar tal discurso de forma universal, talvez seja melhor não se arriscar nesse campo. O sofismo, enquanto um paradoxo, não pode ser pensado pela ordem da necessidade social. Afinal, juntamente com a necessidade, há a expectativa de que determinada resposta seja tida como “verdadeira” – pois é isso o que a necessidade requer, de assalto, com uma pressa ansiogênica. Mas, e eis aqui o paradoxo, é justamente essa noção de verdade que se torna múltipla, relativa, nunca se findando em si mesma, mas em um eterno movimento de constituir discursos e imagens – que, ao contrário de apresentarem soluções, estabelecem metáforas, se movimentando de um lugar para o outro, constituindo o mundo do homem de sentido próprio, tal como se o discurso regulasse a si mesmo, através da perspectiva singular daquele que o produz para si mesmo (Pinheiro, 1996).

E aqui, mais uma vez, faço alusão à famosa frase que marcou tanto a Ordem dos Assassinos quanto aqueles que posteriormente passaram a estudar a Magia do Caos: “nada é verdadeiro, tudo é permitido”. Embora já tenha analisado esta frase neste ensaio cartográfico pelo menos sob duas perspectivas distintas, esta é talvez a mais ética e potente delas, quando a relacionamos ao axioma de Protágoras e à noção de *doxa*: é o homem quem determina as suas verdades e, portanto, sob qual perspectiva vai enxergar a realidade que se apresenta diante de si. Ao criar seus próprios conceitos, suas opiniões acerca da vida, assim como suas noções e valores singulares – ou, em outros termos, ao se utilizar do poder das Musas como fonte de constante invenção de diferença, ao invés de enrijecer suas verdades e as transformarem em leis naturais –, o homem recorta o Caos da vida e constrói um sentido único para sua inconstância e instabilidade. E, mais do que isso, ele se torna senhor de si mesmo e não permite ter sua subjetividade domada pelo outro.

Se, em Sócrates, a linguagem se trata de um mecanismo que age se sobrepondo sobre o Caos, escondendo a realidade e a disfarçando com seus ideais metafísicos, então ela adquire o caráter de um instrumento, que deve ser operado de forma a nomear as coisas no mundo e estabelecer uma hierarquia entre elas. Como já discutido anteriormente neste capítulo, Heidegger tende a adotar uma visão diferente da linguagem – não como um mero instrumento que se encontra sob o domínio da humanidade, mas sim como aquilo através da qual a própria humanidade se define. Essa visão se assemelha mais com a dos sofistas, para quem a linguagem poderia ser considerada quase como que uma entidade viva em si, um deus criador, potência que tem a capacidade de persuadir, capturar pessoas em suas teias discursivas, influenciando as coisas ao seu redor – tal qual o canto de uma sereia⁵⁶ (El-Jaick, 2016).

Portanto, ao se questionar sobre um uso ético das Musas, eu diria que o que foi exposto até então evidencia dois modos bem distintos de utilizá-las. Há, no platonismo, que se seguiu enquanto uma grande influência na forma como se constituiu o racionalismo ocidental e seu navio de guerra – o neoliberalismo –, uma ideia do uso das Musas enquanto uma atividade que eleva a humanidade alguns degraus acima na grande escadaria da moralidade, ao mesmo tempo em que a torna, simultaneamente, aprisionadora e prisioneira. Cabe à espécie humana o dever de julgar o mundo ao seu redor, a partir de paradigmas estáticos e universais, qualificativos, tais como “bom”, “ruim”, “saudável”, “doente”, dentre outros. Aqui, o uso do poder das Musas, a Presença, adquire um tenebroso tom colonizador, determinante. É, hegemonicamente, uma forma de tornar Presença que pode ser encontrada em abundância no fazer cientificista, no pensamento positivista que blinda as torres de marfins acadêmicas, e que, enquanto detentora de uma verdade dogmática, se protege também de qualquer crítica externa que possa ser feita. Afinal, como aqueles responsáveis por engessarem as Musas, são eles que determinam o que é certo ou errado, o que deve ser considerado racional ou irracional, a partir de valores pré-estabelecidos, ainda que estes não façam o menor sentido se avaliados externamente à sua valoração, ou tenham sido construídos sob falsos pretextos. Os herdeiros do platonismo são também os donos das chaves da prisão que construíram sob o julgo das Musas, com a função de manterem a ordem

⁵⁶ Este aspecto divino das Musas é o que confere à própria humanidade sua característica de semelhança para com deus. As Musas oferecem o fruto do conhecimento ao homem, que é expulso do jardim do Éden ao obter este poder – o conhecimento necessário para se criar o mundo ao seu redor e tornar a si mesmo divino.

social – eles utilizam a linguagem de forma autoritária e determinam a realidade do outro.

Os sofistas se encontram, em maior ou menor grau – uma vez que não possam ser considerados parte de um mesmo grupo totalmente coerente quanto a seus ideais –, entre aqueles que foram vítimas deste poder arbitrário das Musas. Há, inclusive, uma coerência poética trágica nesta afirmação: foram justamente os sofistas aqueles que compreenderam as instâncias do poder das Musas, e, de forma sagaz, souberam como domar a linguagem de uma forma livre e singular, aprendendo a utilizar seu poder de através da diferença; entretanto, eles perderam a guerra cultural contra aqueles que se encontram no lado mais autoritário e problemático deste poder, se apropriando da linguagem para dogmatizar conceitos e verdades – mais do que isso, os sofistas foram reduzidos a um mero conceito negativo ao longo da história, o que sedimenta a tragicidade deste movimento. Mas, é justamente no seio do sofismo que se é possível pensar em um uso ético das Musas, em uma forma da Presença não se tornar, sob medida alguma, aprisionadora, mas, pelo contrário, adquirir uma capacidade de fornecer liberdade.

É através da noção de *doxa*, de verdades plurais, da singularidade de cada um, que posso oferecer uma resposta para a problemática das Musas: é na criação de sua própria verdade, do uso da Presença de forma singular, respeitando a diferença e se utilizando do discurso como um criador de realidades únicas, ao invés de conceitos engessados e universalizados, que se é capaz de dar nome ao mundo ao seu redor sem colonizá-lo no processo. Pois tais nomeações são temporárias, ao contrário de eternas. As coisas não se findam no nome que a humanidade dá a elas, mas as coisas estão, naquele momento histórico, sob essa condição temporária. E é esse o poder libertador das Musas – uma maneira ética de fazer uso da linguagem.⁵⁷ Para os sofistas, o Caos inapreensível que constitui o mundo ao seu redor pode ser considerado simplesmente como *doxa* – tudo se trata, afinal, de opiniões construídas pela subjetividade de alguém,

⁵⁷ Pode-se compreender o método sofístico de se utilizar as Musas a partir da singularidade, que retira de si seu caráter autoritário e colonizador, respeitando que cada indivíduo carrega, em si, suas verdades e contradições, nomeando o mundo ao seu redor de acordo com o que convier para aquele momento histórico – uma ode à diferença. Reconheço que esta forma de se pensar a linguagem, embora mais ética, dificulta, em demasia, o trabalho científico. Entretanto, esta é uma contradição que se segue por toda minha cartografia. Um fantasma que insiste em assombrar minha produção acadêmica, pois não há – por parte deste que vos escreve – intenção alguma de abrir mão desta ética aqui exposta. Aqui se faz, portanto, uma tentativa insistente de produzir um pensamento que respeite este método de se utilizar a linguagem – que condiz com a pesquisa da exploração, ao invés da colonização.

embora, vez ou outra, tais opiniões se tornem discursos cada vez mais dogmáticos, se enrijecendo e se cristalizando em regimes de verdade que se impõem sob outros modos de se interpretar a vida.

Esta diferença na forma de se utilizar a linguagem também remete ao modo como cada movimento enxerga o conceito de verdade – o universalismo genérico do pensamento platônico versus as verdades plurais e singulares do sofismo. A verdade tida como universal – tão cara para Platão – se diferencia da verdade relativa dos sofistas somente por meio de seu pressuposto moral, construído pelo próprio homem e considerado como um bem absoluto. Neste sentido, Nietzsche se coloca em concordância com o pressuposto dos sofistas: da verdade enquanto perspectiva. Sua crítica à metafísica instaurada por Platão, através da noção de ideias que representam a realidade, o levou a desprezar também a tentativa da filosofia de se alcançar uma pretensa verdade. Para o filósofo, os valores criados e estabelecidos pelas Musas enquanto verdades dogmáticas devem ser derrubados – e aí se encontra sua semelhança para com os sofistas: Nietzsche não se interessa pela verdade última e objetiva – como se esta fosse universal e única –, mas está mais preocupado em criar novos valores que surjam da subjetividade singular de cada um e que possam ser compreendidos em sua temporalidade e flexibilidade, uma vez que não existem valores determinados em si mesmos ou eternos, mas sua construção se dá na relação para com aquele que os cria, por meio de sua perspectiva singular, estabelecendo o seu valor (Malbouisson & Petry, 2022).

Nietzsche considerava que a verdade era como uma mulher. A tarefa dos filósofos, então, consistia em tentar conquistar esta dama; mas, até aquele momento, todos haviam sido frustrados quanto a suas tentativas, por não compreenderem bem as mulheres, da mesma forma que não compreendiam a verdade. Por isso, a tendência encontrada pela filosofia ocidental foi a de dominar esta mulher, reduzindo sua existência a um objeto prometido àqueles poucos que a merecessem – tais como o sábio, o devoto, o virtuoso, dentre outros. Entretanto, tal mulher aprisionada não se trataria, jamais, da “mulher em si”, mas apenas da ideia que se criou acerca desta mulher. E este é o ponto principal da crítica nietzschiana à metafísica, e que o coloca em consonância com os sofistas: a mulher não existe por si mesma, mas apenas enquanto a perspectiva que adotamos sobre ela. Da mesma forma ocorre com a verdade: se pode dizer apenas de uma perspectiva da verdade, um discurso, singularizado, uma vez que a verdade verdadeira sempre irá nos escapar, e é impossível apreendê-la – devido à sua natureza

inconstante e caótica. A metafísica, entretanto, transformou uma verdade individual – aquela platônica, idealista – em algo que deve ser generalizada, como se houvesse uma ideia moralmente mais correta do que as outras, adquirindo um caráter dogmático, se cristalizando enquanto um regime de verdade e colonizando os outros discursos, distintos de si (Petry, 2019).

Mas, para ser capaz de colocar sua singularidade no mundo, expô-la em seu discurso enquanto uma verdade subjetiva, é necessário um tipo muito específico de coragem – e, portanto, este será o tema da discussão neste momento. Ao investigar a cultura grega e os discursos, não é de se espantar que Foucault tenha, por mais de uma vez, se encontrada frente a frente com as Musas, visto que eram elas mesmas o objeto de seu estudo. Analisando o discurso em si, Foucault (2011) se vê diante de uma encruzilhada complexa e labiríntica: a verdade. Para ser mais preciso, em termos foucaultianos, a forma correta de se falar sobre a verdade é sempre no plural, porquanto não seja possível dizer sobre uma verdade única e intransigente – ao contrário do que afirmava Platão. O filósofo estudaria então aquilo que ele chamaria de “as verdades”. Em outras palavras, ainda que o filósofo não necessariamente se utilizasse destes termos em seus estudos, ele tentou compreender os diversos usos possíveis do poder das Musas. O que interessa neste momento, para nosso ensaio cartográfico, são os modos de verdade encontrados por Foucault na Grécia Antiga – as Musas são destiladas em quatro formas de uso, quatro modos de veridicção, ou, em outras palavras, modos de dizer-a-verdade: profecia, técnica, sabedoria e, por fim, *parresía* (Foucault, 2011).

Destes modos de dizer-a-verdade, ou ainda, destas metamorfoses assumidas pelas Musas, somente duas delas são relevantes para o debate que aqui proponho: o do técnico e o do *parresiasta*. Estes dois modos de veridicção possuem suas semelhanças, assim como diferenças que não podem ser ignoradas. Entretanto, e aqui se encontra minha cisão para com Foucault no que se refere a esse assunto, o filósofo reduz o movimento dos sofistas ao uso da verdade técnica: aquela destinada ao ensino – a transmissão de um *know-how* (Mazzola, 2022). A minha intenção neste momento é a de demonstrar que, para além deste tipo de verdade, os sofistas também podem ser compreendidos enquanto sujeitos que faziam uso da *parresía* – e como este tipo de coragem é fundamental para se pensar na multiplicidade da diferença.

O argumento central de Foucault, que limita o sofismo a um saber estritamente professoral e técnico, tem sua origem na figura de Sócrates. Era esta figura, por vezes se confundindo com sua própria mitologia, que flanava pela Grécia Antiga, intimando

aqueles com quem se encontrava a encontrar a verdade, ou, ao menos, a se questionar acerca dela. Para Foucault (2011), este ato de Sócrates evidenciava o seu modo de dizer-a-verdade *parresiasta*, ou, em outras palavras, uma fala franca, direta, que expõe aquele que a enuncia a um risco (dado este que pode ser facilmente comprovado ao se lembrar a causa da morte do filósofo grego). Há, na *parresía*, um jogo arriscado – ao dizer a sua verdade, corre-se o risco da rejeição, ou ainda, como no caso emblemático de Sócrates, o risco da morte (Foucault, 2011).

Entretanto, a imagem que conseguimos criar de Sócrates hoje está completamente alterada por grossas pinceladas da tinta platônica, e, portanto, não é possível conceber uma ideia exata sobre o filósofo. Infelizmente, o estudo de Foucault (2011) não se livra deste viés platônico. Por isso, é possível perceber certa má-vontade, por parte do seu estudo sobre os modos de verdade, para com os sofistas, recaindo em um determinismo reducionista e qualificador. Sabe-se que Sócrates era ativamente combativo em relação à prática sofista, algo que foi potencializado por Platão, e, em Foucault, tal embate adquire novos tons. Surge uma nova classificação para diferenciá-los, agora operada pela forma de se usar as Musas: Sócrates é o *parresiasta*, aquele que coloca em risco a própria vida ao falar a sua verdade; enquanto o sofista é o técnico, e sua verdade se reduz a um produto a ser ensinado para outrem – quase como se o sofista fosse, para a filosofia, o que o assassino se tornou nesta pesquisa: um mero reprodutor de uma técnica vazia e capitalizada (Foucault, 2011).

Contudo, na lógica que emprego neste ensaio, o sofismo – apesar de ser historicamente caracterizado como um recurso de ensino mediante pagamento – é compreendido como um pensamento que defende a pluralidade e a singularidade humana, e, mais que isso, entende a verdade como algo subjetivo e que diz respeito a cada indivíduo a partir da sua interpretação do mundo ao seu redor. Neste sentido, a verdade do *parresiasta* pode ser entendida também como a verdade singular do sujeito, que ele se arrisca a expressar. Foucault bem o sabia disso. Ainda assim, sua leitura de Sócrates pode ter sido manchada pelo platonismo, ao assumir uma visão reducionista dos sofistas, considerando que se tratavam apenas de professores, dispostos a ensinar uma técnica. Vale ressaltar que tal interpretação não é totalmente equivocada. Mas, novamente, é passível de recair em reducionismos, algo que Foucault costuma evitar a todo o custo. Faltou talvez, ao filósofo, discernir que a questão principal da disputa entre Sócrates e Platão contra os sofistas se funda sob um pressuposto moral – afinal, a diferença entre os filósofos e os sofistas se encontraria naquilo que era denominado

como “virtudes da alma”. Logo, havia um movimento dos filósofos em estabelecer virtudes metafísicas e universais, que eram desprezadas pelos sofistas, por compreenderem que cada indivíduo possuía seus próprios princípios criados por si. E eis então o motivo desta rixa histórica (Mazzola, 2022).

A *parresía*, enquanto um modo de dizer-a-verdade, se trata, conseqüentemente, de uma forma de se utilizar as Musas que se pretende uma ética do indivíduo. Ainda que, em Foucault, e a partir das suas divisões da verdade, a *parresía* possa se confundir com um modo autoritário de impor sua verdade singular sob os outros, ao se dedicar um olhar mais atento para essa questão, é possível perceber que tal confusão se faz por conta da figura que o filósofo usa para exemplificar – pelo menos a princípio – o *parresiasta*: Sócrates. Como já foi exaustivamente abordado nesta pesquisa, o pensamento socrático se constitui enquanto um dizer-a-verdade ousado, arriscado – que por fim causou a morte daquele que a ousou proferir – entretanto, a continuação de Platão da filosofia de Sócrates serviu, dentre outras tantas coisas, para eternizá-la enquanto uma verdade dogmática. Sócrates, enquanto um amante da *parresía*, só podia falar em seu próprio nome, expressando sua verdade singular. Infelizmente, tal verdade, que deveria ser única, subjetiva, e constitutiva unicamente de Sócrates, se transformou, a partir de Platão, em uma Verdade universal e dogmática (Mazzola, 2022).

Portanto, por mais que Platão relutasse em admitir isso – e certamente o deveria, porquanto nunca fora considerado um *parresiasta*, como seu mestre – houve, em seu tempo, uma inversão dos valores outrora defendidos por Sócrates. Se a *parresía* é o ato corajoso de se colocar em risco, de expor sua verdade ou, em outras palavras, sua singularidade – ato este que jamais deveria ser tratado com leveza, pois levou à morte do filósofo grego por conta da sua verdade –, a figura do *parresiasta* se inverte na medida em que o platonismo passa a estipular a verdade socrática como aquela que deve ser aceita como a mais correta. Ora, neste cenário, o sofista desocupa o posto exclusivo de professor capaz de ensinar uma técnica, para se colocar em risco por proferir sua verdade dinâmica e múltipla, navegando na contramão daquilo postulado como dogma por Platão e seus seguidores. Há, no sofismo, a coragem da *parresía*, afinal, estes sim continuam a dizer abertamente a sua verdade, sem se importar com pressupostos tidos como universais, pois entendem que somente o homem pode medir, por si só, o mundo ao seu redor.

Foucault (2011) talvez tenha falhado em perceber essa virada ética do sofismo, ou este tema simplesmente não o interessava tanto, tendo em vista que ele preferiu

seguir pelo caminho dos cínicos – escola filosófica essa que apresenta uma face bem diferente de Sócrates daquela exposta por Platão. O movimento cínico, na Grécia Antiga, deu continuidade ao modo *parresiasta* de se dizer a verdade: não por acaso, um dos seus maiores expoentes, Diógenes, tinha na figura de Platão seu maior desafeto. Os cínicos conseguiram enxergar o *zeitgeist* de sua época, se atentando para o uso perverso que o platonismo passou a fazer do poder das Musas, produzindo uma nova verdade e estabelecendo valores universais. Expressando a coragem da *parresía* em sua totalidade, o cínico era aquele que demonstrava sua verdade singular para além das palavras – usando seu próprio corpo como um instrumento para transmitir sua mensagem. Dessa forma, o cinismo conseguiu subverter a relação de mestre entre a linguagem e o homem, encontrando maneiras únicas de passar adiante a sua mensagem e denúncia ao regime de verdade que infectava sua sociedade – os cínicos eram, sobretudo, indivíduos que se lançavam em confrontos contra o *zeitgeist* de sua época. Contudo, Foucault demonstra bem como este movimento, assim como ocorrera com os sofistas, fora apropriado e pervertido pelos discursos de verdade que foram se estabelecendo ao longo da história humana, perdendo suas características subversivas de outrora (Foucault, 2011).

Ainda assim, embora o sofista não se utilizasse de formas tão calorosas para se dizer a sua verdade tal qual o cínico, é possível traçar uma linha entre ambos e estabelecer sua oposição ao uso autoritário do poder das Musas – com a junção da pluralidade de perspectivas encontrada no sofismo e a coragem da *parresía* para se defender esta verdade enquanto uma multiplicidade e singularidade (a verdade da diferença), se forma uma resistência intransigente contra o *zeitgeist* neoliberal e enrijecido com verdades universais e reducionistas. Este é o primeiro passo para destruir o navio do neoliberalismo, saqueando sua principal arma e a usando a nosso favor: as Musas.

4.5 Por uma desconstrução do poder das Musas

Embora aqui resida talvez um princípio de possibilidade de resistência à maneira autoritária como as Musas tem sido utilizadas pela sociedade desde a Grécia Antiga, é necessário investigar melhor esta nova modalidade de uso da linguagem que aqui proponho – nesta reta final, tal como o cinismo denunciava as contradições das Musas de sua época, irei analisar as rachaduras desta ontologia e, demonstrando a potencialidade de uma linguagem que desconstrói a si mesma, será possível bombardear o navio do neoliberalismo e libertar as águas sob a qual ele navega de forma autoritária.

Da mesma forma que o regime de verdade vigente se apropria dos conhecimentos alheios e os utiliza a seu favor, meu propósito neste momento é o de perverter as Musas e inventar novas funcionalidades para seu poder. Destruir este grande navio do neoliberalismo é, em outras palavras, revirar o tabuleiro no qual os deuses disputam entre si, questionando suas regras e estratégias, e propor – ou inventar – um novo jogo, que consiga abarcar a singularidade e a diferença.

Para se pensar em outras formas de se utilizar a linguagem, é necessário primeiro pontuar como as Musas tem se estabelecido atualmente. Já foi debatido por mim como a humanidade se apropriou do poder da nomeação para dotar o mundo ao seu redor com Presença e reduzir os fenômenos a conceitos universais e genéricos, contudo, neste momento também é importante frisar como esta sistematização ocorre no biopoder vigente de nossa época. Foucault (2014) demonstra bem como o poder se torna algo difícil de ser combatido em sua totalidade – ou como as Musas estão diluídas em nossa sociedade e influenciam até mesmo nas situações mais irrisórias –, uma vez que ele atua por meio de micropoderes, que exercem controle sob os corpos, determinando o que pode ou não ser feito, através de agentes disciplinares. Constatar isso é perceber que aqueles que detêm o domínio do poder das Musas o utilizam em todas as esferas possíveis da sociedade, vigiando e punindo qualquer mínimo desvio da norma estabelecida previamente (Foucault, 2014). A Psicologia, enquanto um saber, está atrelada a este movimento disciplinar.

Como bem postulado por Parker (2014), a Psicologia fez um acordo sórdido para com as Musas: em troca de se tornar um saber científico, baseado em evidências e, portanto, aceito no rol do biopoder estabelecido, a Psicologia se comprometeria com a agenda ideológica do regime de verdade na qual faz parte – se torna sua missão criar um conhecimento capaz de prever o comportamento humano. Desta forma, o psicólogo se torna um dos vigias disciplinares deste biopoder, colonizando as subjetividades alheias a partir da sua verdade hegemônica, e realizando previsões e controles acerca dos comportamentos considerados como dissidentes e anormais na sociedade (Parker, 2014). Seu método, para tanto, se dá através da sistematização da subjetividade do outro – contudo, não foi a Psicologia quem inventou a sistematização do saber, mas esse processo se encontra no coração da estrutura na qual reside e faz parte. Da mesma forma que o psicólogo sistematiza a subjetividade alheia a partir de preceitos racionais e científicos – desbocando em um behaviorismo radical, uma vez que seu foco se torna analisar o comportamento dos indivíduos –, a criminologia sistematiza o crime, e a

Psicologia Criminal, enquanto união destes dois saberes, vai sistematizar o sujeito criminoso. Como exemplo, cito o DSM, que se utiliza da linguagem para interpretar o fenômeno diante de si e criar um *checklist* comportamental daquilo que é observado, de forma acrítica e ahistórica, assim como o *Criminal Profiling* o faz com seus perfis criminais – todos esses saberes disciplinares operam por meio da sistematização do mundo ao seu redor.

Portanto, se estes saberes se sistematizaram para conceituar o mundo, significa dizer que a própria linguagem foi sistematizada. Deleuze faz uma denúncia em relação a esta prática, denominando como uma “catástrofe filosófica”. O filósofo da diferença direciona sua crítica à filosofia de Wittgenstein e aos herdeiros e continuadores da sua escola de pensamento, considerando que estes foram responsáveis pela criação de um sistema de terror, no qual, se tiverem êxito, se tornarão os assassinos da filosofia (Deleuze & Parnet, 1995). Ainda que, à primeira vista, a crítica de Deleuze a Wittgenstein possa parecer gratuita e aleatória, existem motivos para isto, que tentarei destrinchar neste momento: tal como fora demonstrado anteriormente como o processo de sistematização que ocorre neste regime de verdade, é possível perceber que o pensamento de Wittgenstein e daqueles que o seguem busca por transformar a própria filosofia em algo sistemático, a partir da própria sistematização da linguagem em si. Neste sentido, Wittgenstein reduz o saber filosófico a uma questão pragmática, em um racionalismo que, embora perceba o poder das Musas, não o problematiza e, por fim, o aceita enquanto algo natural – portanto, seu pensamento endossa o regime de verdade no qual se encontra. É por isto que a escolha de Deleuze ao se referir à herança de Wittgenstein como um “assassinato da filosofia” soa interessante neste ensaio cartográfico, na medida em que seu pensamento retira o afeto da filosofia e racionaliza seu processo – assim como ocorre com a figura do assassino, fruto do discurso neoliberal.

A crítica de Deleuze endereçada a Wittgenstein tem sim sua justeza – ao menos em partes. Aquele que fora acusado como o “assassino da filosofia”, de fato, buscou por uma estruturação do pensamento filosófico – a partir da estruturação lógica e racional do poder das Musas –, mas, ao mesmo tempo, tal como Caim, se arrependeu deste ato e tentou se redimir posteriormente. Os estudiosos que deram seguimento às obras de Wittgenstein costumam separá-lo em dois momentos, e irei rapidamente abordar as principais ideias contidas nas duas fases deste filósofo. O “primeiro” Wittgenstein (1995), como é chamado, adota uma leitura puramente lógica acerca do poder das

Musas e das formas como elas são utilizadas pela sociedade. Ainda que ele perceba a influência das Musas na sociedade, o filósofo naturaliza este processo e procura estabelecer um padrão universal, pautado pelo racionalismo lógico, da linguagem. Desta forma, ele compreende que os problemas da filosofia são, na realidade, problemas de linguagem, uma vez que cada filósofo vai utilizar as Musas de forma distinta, dificultando a transmissão da mensagem entre aqueles que o estudam – portanto, a solução de Wittgenstein é a de seguir o rigor das ciências naturais, que, neste caso em específico, reflete na imposição do rigor lógico e racional no uso da linguagem (Wittgenstein, 1995). Em outras palavras, há aqui uma tentativa de universalizar e padronizar as Musas, sem perceber que, com isso, o regime de verdade cientificista seria ainda mais fortalecido – a partir da sua estruturação lógica, Wittgenstein parece não perceber as consequências sociais que este ato pode gerar, ou, mais do que isso, aparentemente ignora que ele mesmo já foi capturado por um discurso de verdade racionalista, que opera através da busca de uma verdade última e natural.

Contudo, posteriormente, Wittgenstein (1995) percebe o erro que cometera ao tentar resolver e considerar a filosofia como algo solucionado a partir da sistematização e universalização da linguagem – tal como se ele estipulasse qual o jogo que os deuses deveriam disputar sob o tabuleiro da vida, assim como suas regras imutáveis. Percebendo que anteriormente ele vislumbrara somente um reflexo das Musas, o “segundo” Wittgenstein entra em cena, elaborando melhor seu pensamento filosófico. Abandonando sua pretensão de criar uma linguagem única, universal e racionalizada – que adquiriria a mesma função que uma técnica, e por isso, novamente, a relação entre seu pensamento e o assassinato se torna uma ótima analogia deleuziana –, o filósofo passa a se atentar para os diversos jogos de linguagem existentes na realidade. Em resumo, Wittgenstein teve um vislumbre dos diversos discursos de verdade que constroem a realidade, percebendo que cada jogo disputado pelos deuses possui regras distintas e fabricadas por alguém – cada Musa possui sua funcionalidade e estipula uma verdade específica. Compreendendo estas lógicas internas de cada jogo de linguagem, sua aposta se torna mais desafiadora do que a criação de uma forma universal de usar as palavras: ao invés disso, ele acredita que é a partir da compreensão das regras internas das Musas, em cada jogo de linguagem, que se é possível adotar uma perspectiva mais abrangente acerca da realidade em si (Wittgenstein, 1995).

Entretanto, ainda que o filósofo tenha sido capaz de complexificar seu pensamento, o retirando de um generalismo racional e se focando nas especificidades

das Musas, há uma dificuldade em criticar a hegemonia de seu poder e a forma como ela tem sido utilizada. Por mais que Wittgenstein enxergue o tabuleiro enquanto uma determinação das regras impostas pelas Musas através da gramática, que vão controlar a funcionalidade deste jogo entre deuses por meio de seus conceitos enrijecidos, a sua perspectiva tende a naturalizar este processo, ao invés de problematizá-lo ou, mais do que isso, compreendê-lo enquanto um exercício de poder. Apesar de perceber os mais diversos jogos de linguagem, que determinam modos de vida e se impõem hierarquicamente – uma vez que nomeiam e estabelecem ordens –, Wittgenstein está mais interessado em participar deste jogo, apreendendo o uso e significado das palavras em cada discurso de verdade, do que de fato questionando a colonização que realiza nos corpos que se encontram sob seu julgo. Neste sentido, Wittgenstein deixa de ser ele próprio o assassino da filosofia, para se tornar cúmplice daquelas que tramam o assassinato da singularidade humana, uma vez que mantém sua crença na lógica de cada jogo realizado sob o tabuleiro enquanto algo naturalizado e objetivo – não ousando jamais inverter suas regras e propor novos caminhos.

A dificuldade de Wittgenstein de encontrar uma resistência inventiva e criativa ao regime de verdade estabelecido pelas Musas, ao invés de aceitá-lo passivamente, o distancia dos outros pensadores que tenho me utilizado para compor este ensaio cartográfico – mas torna-o tragado pelo poder das Musas. Bourdieu (2011), ao contrário de Wittgenstein e, assim como Foucault, se volta para a questão do poder intrinsecamente ligado à linguagem. Contudo, para este filósofo, ao invés de se usar de termos como biopoder e biopolítica, ele vai compreender a hegemonia das Musas como um poder capaz de criar a realidade ao seu redor – algo que ele cunhou como “poder simbólico”. Sua função é a de construir a realidade, instituindo valores, hierarquias e conceitos que se apresentam enquanto algo naturalizado e espontâneo, como se fossem eternos e não dependessem do contexto histórico no qual surgem. Na perspectiva de Bourdieu, este poder é invisível, e se propaga através da cumplicidade daqueles que são afetados por ele, que preferem a cegueira diante das Musas a compreenderem que são sujeitos a este poder, na mesma medida que o exercem – em uma relação de mestre-escravo para com a linguagem. Bourdieu evidencia o aspecto de criação das Musas, assim como este poder infecta a humanidade que muitas das vezes se encontra ignorante à sua influência, pois acreditou no mito dos conceitos eternos e das coisas serem como são – sem questionar sua historicidade e contexto (Bourdieu, 2011).

É possível traçar relações entre a ideia de poder contida tanto no pensamento de Bourdieu como naquele exposto por Foucault – seja o poder simbólico ou o disciplinar. Para ambos os filósofos, o poder é compreendido enquanto uma estrutura de relações – que, na ontologia que problematizo neste ensaio, se dão através da linguagem – na qual os corpos são hierarquizados, gerando desigualdade entre si. Esta estrutura é apresentada para a humanidade como algo natural, que sempre esteve presente na sociedade, inalterada. O que mantém esta estrutura em vigor é o poder, uma vez que o poder é justamente a estrutura, uma força invisível e que busca pela constância, porquanto seja extremamente difícil percebê-la – é o domínio das Musas sob a humanidade, que, apesar de se apossar da linguagem, se tornou escrava desta ferramenta na mesma medida em que passou a colonizar o mundo por meio dela. As Musas são infinitas – como bem percebido por Wittgenstein ao estudar os diversos jogos de verdade –, tecendo suas teias pela sociedade, que além de se encontrar presa ao seu poder, também adquire um caráter de submissão para com sua hegemonia. A humanidade é dominada pelas Musas, e passa a enxergar em seus valores impostos a única possibilidade de vida que é, de fato, viável – ao invés de reconhecer nestes mesmos valores a relação de dominação que recai sob ela (Rosa, 2017).

Mas, se afirmo que existe uma infinidade de Musas atuando na realidade, moldando-a e impondo suas verdades, é preciso realizar uma busca mais cuidadosa, afunilando quais destas Musas estão auxiliando na manutenção do regime de verdade que compõe o neoliberalismo, reduzindo a subjetividade singular e a diferença a meros padrões e estatísticas ou produtos comercializáveis, e quais podem ajudar a humanidade no seu processo de emancipação. Winnicott e Ferenczi, por meio da psicanálise, oferecem alguns caminhos interessantes para se seguir nesta procura. A começar por Winnicott (2019), há em seu estudo sobre bebês, uma relação primária entre a criança e o poder das Musas. Antes de tudo, é preciso pontuar que o bebê, ainda que não tenha desenvolvido a linguagem, já se encontra refém do poder das Musas, uma vez que ele vai ser idealizado pelos pais – ou seja, o bebê existirá, primeiramente, enquanto um conceito, uma ideia daquele que o deseja e o concebe. Para que a existência do bebê seja possível de ser exercida, ele precisa ser nomeado por alguém, estabelecendo uma relação para com essa pessoa e o determinando enquanto sujeito (Winnicott, 2019).

Portanto, o primeiro contato do bebê para com as Musas se dá a partir da sua própria criação através da nomeação do outro. Por ser nomeado e determinado pelas Musas, o bebê não passa de um instrumento do seu poder – contudo, é a partir da

apropriação que ele faz da linguagem que se é capaz de pensar novas formas de se utilizar as Musas. O bebê é um indivíduo onipotente: ele acredita ser o criador da realidade que se mostra diante de si, uma vez que imagina e inventa seu desejo – por exemplo, o seio da mãe –, que, em seguida, é materializado ao seu redor. Neste sentido, há no bebê a junção entre aquilo que ele imagina e o que se concretiza na realidade, fabricando a crença de que ele possui onipotência. Talvez seja nesta fase da infância que a humanidade possua a relação mais honesta possível para com as Musas, uma vez que inventa em conjunto com seu poder a realidade observável. O bebê fabrica seu tabuleiro, com seu jogo e suas regras, e até mesmo os deuses que irão disputá-lo – quase como se fosse ele um conjurador da realidade. É a única fase da vida em que este processo ocorre de forma livre e caótica, sem se transformar em um dogma cristalizado ou um “dever ser” – o bebê é um experimentador por essência⁵⁸, expressando sua criatividade enquanto a capacidade de criar aquilo que já existe, pintando a realidade com a sua perspectiva singular (Winnicott, 2019).

O bebê ainda não é um prisioneiro do regime de verdade que se impõe sob a sociedade – ele possui um olhar limpo, não contaminado pelos diversos discursos de verdade, as Musas que o acompanham compõem a realidade com ele, ao invés de o aprisionarem a um dogma específico. Em outras palavras, o bebê consegue enxergar a realidade caótica como ela é: o Caos em seu mais puro estado. A isso, Ferenczi (2011) vai denominar como “monismo”: o bebê tem um encontro monista com a realidade, não experimentando nada mais do que o Caos por completo, a simplicidade da unidade e seu movimento contínuo. Com o tempo, entretanto, a criança vai utilizando a sua relação para com as Musas para ir dotando este Caos de significado, criando sua realidade e suas verdades, até, eventualmente, ser capturada pelos discursos de verdade vigentes na sociedade (Ferenczi, 2011). Contudo, estes dois autores auxiliam a pensar em uma relação com as Musas para além da imposição de uma verdade última – mas sim através da composição do mundo em conjunto. Para solucionar a questão da linguagem, devemos retornar à primeira infância e procurar quais Musas podem nos auxiliar.

Commelin (2011) relata como, na mitologia grega, existiam somente nove Musas, e cada uma estava atrelada a uma atribuição específica: *Clio* – história; *Euterpe*

⁵⁸ Talvez, uma figura que se assemelhe à do bebê, neste sentido, é aquela que foi nomeada como “psicótico”, enquanto um indivíduo que conseguiu enxergar através das Musas e passou a compor seu mundo juntamente com elas – ainda que ele, assim como o bebê, já tenha sido determinado e reduzido a um conceito pelo poder das Musas (Deleuze & Guattari, 2011).

– música; *Talia* – comédia; *Melpômene* – tragédia; *Terpsícore* – dança; *Érato* – poesia; *Polímnia* – retórica; *Urânia* – astronomia; e *Calíope* – eloquência (Commelin, 2011). Ainda que tais designações a estas divindades façam sentido com o contexto da Grécia Antiga, é preciso compreender as Musas não como entidades eternas e fixas, mas que se alteram com o tempo e se adaptam ao contexto na qual se encontram, evoluindo de acordo com a sociedade. Neste sentido, atualmente é possível pensar em Musas que representam o cientificismo, a Criminologia, a Psicologia e outros saberes. Contudo, a Musa que gostaria de evocar nesta reta final é uma um tanto quanto mais tenebrosa – na realidade, ela já fora estudada anteriormente neste ensaio, e farei um retorno a tal entidade –: a Morte enquanto a Musa da filosofia.

Afirmar que a Morte é a grande Musa da filosofia não seria outra coisa além de reproduzir o pensamento de Schopenhauer, baseado na reflexão socrática, ao postular que filosofar é se preparar para encarar a Morte. Em sua perspectiva, temer o momento da Morte não seria nada mais do que uma tolice, tendo em vista que a própria vida é em si um valor vazio, algo que não é possível de ser totalmente apreensível ou compreendido, devido à natureza caótica da realidade. Portanto, o não-ser – resultado do encontro do homem para com *Thánatos* – deveria surgir como um alívio, um descanso, uma promessa cumprida após a realização da árdua tarefa que é a vida. Schopenhauer retira o misticismo do Caos e o abraça como seu criador – temer o não-ser é, em certa medida, temer a si mesmo, tendo em vista que somos constituídos deste Caos, uma vez que nascemos a partir do não-ser e, portanto, nada mais natural do que retornar a ele (Salviano, 2012).

Pensar na Morte, nestes termos, parece em alguma medida colocá-la como uma Musa que se diferencia das demais. Se a tendência da linguagem é enrijecer conceitos e torná-los universais, genéricos e dogmatizados, a Morte vem como uma quebra de expectativa, uma vez que destrói as fabricações tidas como verdade e faz emergir o não-ser absoluto. Entretanto, por mais contraditório que isso possa soar, é esta a real natureza das Musas e de suas mentiras símeis que agem na criação da realidade do outro – ao se aprofundar na linguagem, o que se encontra é um punhado de areia que se esvai com o vento, o vazio do não-ser, o “nada” expresso por Górgias e seu niilismo radical: a *doxa* em essência, uma mera opinião relativa. A Morte desnuda as Musas, e mostra como são ocas por dentro, vazias de sentido. É na figura da Morte enquanto Musa que todas as outras são aniquiladas, de forma que só assim possa vir a nascer uma linguagem criativa e inventiva – tal como a ideia da pulsão de morte que gera nova vida

e cria movimento. É no agir da Morte que as outras Musas se silenciam, e este silenciamento da linguagem é essencial para que a invenção possa ocorrer.

Ao estabelecer a Morte como uma Musa, a própria ontologia das Musas, criticada anteriormente, começa a ruir em suas próprias estruturas. Se a linguagem surge enquanto uma forma de representar o mundo material ao seu redor, então o poder das Musas está atrelado a este caráter representacional, que inevitavelmente vai buscar por uma maior estabilidade diante do Caos e do não-ser, criando padrões, universalismos e generalizações para poder se situar no mundo. Contudo, esta capacidade representacional vai ser utilizada de forma diferente por cada indivíduo, uma vez que a humanidade – ainda que nomeada enquanto parte de uma mesma espécie genérica – é composta por subjetividades singulares. Neste sentido, a Morte surge como um respiro, um resgate do não-ser e do Caos (uma vez que é ela mesma um fruto desta entidade) que fora aprisionado pelo poder das Musas, uma perspectiva que não pretende liquidar todos os pontos de vista e voltar para o reino da instabilidade – mas sim que, a partir da morte da identidade enrijecida pelas Musas, é capaz de gerar a diferença enquanto potência de criação e de invenção de outra forma de experimentar a realidade ao seu redor (Deleuze, 2018).

Nesta experimentação, ou ao vivenciar bons encontros, nos termos de Spinoza, um novo tipo de Presença se constitui através do poder das Musas, uma Presença que desconstrói o enrijecimento do regime de verdade que dogmatiza aquele conceito enquanto verdade e o torna eterno, mas que dá lugar ao devir e à potência, em um *felt-meaning*, no qual a linguagem não serve mais ao propósito de representar algo, mas sim o de se tornar a expressão deste algo, produzindo a realidade em conjunto, não a partir de uma identidade fixa, mas sim por meio da experimentação (Veiga, 2021). As Musas não agem mais como uma arma bélica, que impõem regimes de verdade e colonizam os corpos, mas, tal como é feito pelo bebê onisciente que conjura a sua realidade, trabalham em equipe com aquele que as evocam para compor e experimentar um novo mundo. Há a morte do logocentrismo e sua Presença metafísica, fazendo nascer uma Presença que se move em constante diferenciação.

Se postulei a Morte enquanto a Musa principal para a emancipação humana do domínio da linguagem, então Derrida (2011) talvez seja o expoente mais radical deste pensamento. A linguagem, enquanto uma ferramenta colonizadora que confere à humanidade um pouco do gosto vicioso do poder, deixou para trás um rastro sangrento de tudo aquilo que foi excluído para que seus discursos de verdade pudessem aflorar –

um amontoado de Musas que foram assassinadas em prol de uma única verdade dogmática. A Gramatologia, criada por Derrida, auxilia a encontrar estes rastros de violência, até chegar à trilha de ossos das vítimas do regime de verdade neoliberal. De acordo com sua filosofia, toda linguagem é uma instância de rastros – embora seja impossível existir um conhecimento verdadeiro acerca da realidade, que consiga abarcá-la de forma satisfatória, o mesmo não pode ser dito sobre a Palavra: é possível criar os mais diversos sentidos para ela (Derrida, 2011).

Este pensamento se coloca em oposição direta àquele gerado por Wittgenstein: de uma linguagem universalizada e que siga o mesmo princípio lógico. Derrida (2011) parece estar mais de acordo com a Morte como sua Musa inspiradora, do que se render aos jogos de linguagem e acreditar em sua hegemonia enquanto algo determinado em si. Pelo contrário, o filósofo vai entender que a linguagem estipula significados para as Palavras, contudo, este sentido determinado nunca é natural ou ideal, mas sim algo que é produzido pela própria linguagem. Sua significação deve ser rastreada, como uma coordenação entre as cicatrizes produzidas pelo seu efeito, que contam a história do acidente produzido pela linguagem – toda linguagem vai produzir acidentes e cicatrizes, mesmo em um regime de verdade dogmático existem fissuras, sentidos outros que escapam daquele pretendido pelas Musas, mas que encontram, justamente nesta linha de fuga, uma forma de resistência (Derrida, 2011).

Isso é ainda melhor percebido em um texto escrito – tal como o que compõe este ensaio cartográfico –, pois é na decifração daquilo que consta na escritura que seu significado poderá ser produzido para aquele que o lê. Ler um texto vai sempre remeter à produção de um sentido, um significado. Nenhum texto existe em si caso ele não tenha leitores, alguém que possa fabricar, em conjunto a o que foi escrito, um sentido único e singular. Quando escrevo este ensaio cartográfico, estou utilizando as palavras que considero mais adequadas para transmitir o sentido que pretendo, contudo, é somente na leitura deste texto que este sentido poderá ser encontrado, sob duas facetas distintas: aquela que se encontra no próprio texto, e aquela produzida pela diferenças e singularidades da subjetividade e perspectiva daquele que o lê, produzindo em conjunto um novo texto, com novos significados e sentidos (Derrida, 2020). Desta forma, Derrida demonstra como a criação conjunta com as Musas serve de antídoto para sua própria imposição de verdades enrijecidas e dogmáticas: o texto pode se encontrar na realidade material, contudo, os significados produzidos pela sua leitura vão depender da perspectiva daquele que o lê – não muito diferente da maneira como decidi trabalhar

com os pensadores que compõem minha tripulação nesta pesquisa, me apropriando de seus pensamentos e produzindo diferença a partir deles.

É a partir deste processo de uma escritura que carrega em si a diferença – um rastro que, ao ser seguido, demonstra todas as palavras que foram apagadas em prol de outras; todas as Musas que perderam a batalha contra suas irmãs autoritárias, escondendo a possibilidade de diferença que carregavam, que poderia vir a adicionar uma nova camada de existência nesta escritura –, que Derrida (2020) cria aquilo que vai chamar de desconstrução. O fantasma da diferença e da singularidade que assombra a linguagem. A desconstrução é a ação de reinventar o jogo de tabuleiro dos deuses e propor novas regras ou, até mesmo, aboli-las por completo. É seguir o fluxo do não-ser, da diferença, do Caos instável. É, portanto, não a morte em si de algo dado como verdade, mas a produção infinita e constante de movimento e de singularidade. Desconstruir as Musas, através da Morte enquanto uma geradora de vida, é fazer aflorar o Caos mais uma vez e, assim como o desejo outrora discutido, produzir subjetividades e modos de vida infundáveis, em constante movimento e diferenciação (Derrida, 2020).

O uso arbitrário da linguagem é sempre bélico. O poder das Musas, que estabelecem regimes de verdade e se impõem sob outras formas de vida e sob outros corpos, acredita ser capaz de apagar a existência daqueles que não agem de acordo com sua verdade. Contudo, Derrida (1994) foi perspicaz ao perceber que aquilo que é apagado permanece com seu sentido latente, aguardando ser invocado. Os discursos e perspectivas dissonantes, a singularidade que o regime de verdade neoliberal acreditava ter reduzido a padrões e estatísticas, retornam como um espectro para assombrá-lo. O déspota, em seu ato vilanesco e tirano, cria seus próprios algozes. Um pensamento, que anteriormente denominei como aquele fabricado pelos perdedores da história da humanidade, retorna ainda mais poderoso após ter sido apagado violentamente pelo lado vencedor. Todo discurso gera consequências, que não podem ser apagadas somente com a imposição de uma verdade sob a outra. Os fantasmas das Musas outrora derrotadas e apagadas retornam na presença da Morte, apontando novos caminhos para se seguir, produzindo diferença e subjetividades outras, destruindo o regime de verdade vigente e seu trono de ouro sob o qual as Musas arbitrárias se assentavam (Derrida, 1994).

A linguística aplicada é um saber que se encontra anos-luz à frente nesta crítica à capacidade colonizadora das Musas. Como demonstrado por Matos (2020), a linguagem, como uma ferramenta que busca colonizar culturas e estipular valores sob outros corpos, tem sido a principal arma do povo europeu e ocidental. Neste sentido, o

poder das Musas carrega em sua própria funcionalidade um aspecto intrinsecamente violento e de apagamento de subjetividades e modos de vida, assim como uma tendência à hierarquização das culturas, postulando que exista uma melhor do que outra. A questão que se coloca é a de como enfrentar um poder que, além de invisível à realidade material, ainda se encontra diluído entre a humanidade de forma que se disfarça como algo natural e essencial para o homem? A posição mais ética, contra a linguagem bélica, é a de transgredir as regras desta linguagem, não se permitindo ser subjugado pelas suas normas linguísticas, mas encontrando fissuras que permitam a resistência e o afloramento da diferença. Enfrentar as Musas é, em outras palavras, criar novas potências que consigam atravessar sua rigidez e seus dogmas. Toda transgressão linguística é, na mesma medida, um ato de resistência (Matos, 2020). A morte da língua colonizadora gera novas potências para uma linguagem da experimentação, que devolva às Musas o afeto – ao invés de reduzir seu poder a um produto comercializado e vazio de sentido, destinado a governar a humanidade. Neste sentido, há um homicídio desta língua, porquanto está envolto de afetos e paixões, buscando um uso melhor de si – em contraposição ao assassinato racional e metodológico que as próprias Musas desencadearam uma contra a outra, em uma tentativa de colonização.

Portanto, é pautado sob a desconstrução enquanto um incendiador da diferença, inventando a realidade em conjunto com a Morte – que aqui é reimaginada como a criadora de uma Presença que busca o movimento contínuo e a impermanência dos conceitos –, que as Musas podem ser utilizadas de uma forma ética, trocando sua ontologia arbitrária por uma que ateste pela diferença, e que se encontra em acordo com a proposta sofista – da multiplicidade de perspectivas – e da coragem da *parresía*, uma vez que seguir os fantasmas da diferença requer uma abertura para com a vida; afinal, não se sabe, com exatidão, onde se pode chegar. Mas é me utilizando destes princípios que me lanço contra o navio enrijecido do neoliberalismo, questionando seus valores e propondo uma nova forma de analisar o movimento criminal estudado no capítulo anterior. Superando esta ontologia que pretendia determinar o que é verdade, posso retornar à questão do massacre, não mais o analisando enquanto um perfil contaminado pelas Musas, mas sim através da perspectiva da diferença.

Capítulo V: Anomalias no perfil criminal – o fenômeno e seu metamorfo

*"Não posso fixar o objeto que quero representar:
move-se e titubeia como sob o efeito de uma embriaguez natural.
Pinto-o como aparece em dado instante, eu não pinto o ser.
Eu pinto a passagem."
Montaigne – Os Ensaíos (2010).*

Finalmente nosso navio está chegando à última rota de sua longa travessia pelo mar do Caos que compõe este tabuleiro da Criminologia, sob o qual deuses impiedosos realizam os mais diversos lances e jogadas segundo as leis da Psicologia Criminal. Antes de partirmos para esta jornada final, contudo, a tripulação se regozija em uma comemoração festiva: com os novos espólios capturados em nosso último confronto – conquistados à duras penas após a destruição do navio do neoliberalismo –, encontramos também o mapa do tesouro que tanto buscamos. Embora o ânimo de meus companheiros esteja favorável, a travessia que deve ser feita neste momento é perigosa. Seguindo os espectros das Musas outrora derrotadas, revitalizadas e guiadas pela Morte, seguimos por águas desconhecidas, na tentativa de encontrar um fenômeno capcioso e impossível de ser capturado em sua totalidade. Nosso objetivo não é o de criar uma representação fixa sobre este determinado objeto, o reduzindo a uma estatística ou a um conceito universal e genérico, mas sim, utilizando as Musas a partir da ética sofista, acompanhar seu fluxo contínuo cuidadosamente, pontuando suas diferenças e singularidades, para que talvez, ao retornarmos para o cais, possamos compreender um pouco melhor este evento que se torna cada vez mais corriqueiro diante de nós – se manifestando de formas únicas cada vez que retorna.

Em outras palavras, o objetivo deste capítulo é o de conseguir analisar aquilo que anteriormente foi conceituado por esta pesquisa como a classificação *mass murder* – em específico, o que se refere à subcategoria de jovens que planejam e cometem massacres. Contudo, ao saquear o poder das Musas e – através da desconstrução operada pela Morte – estabelecer uma ética sofista e uma coragem *parresiasta* para uma nova maneira de se utilizar a linguagem, abandono a estrutura fixa e rígida do *mass murder*, que o compreende enquanto uma categoria universal e generalista, e passo a observar este fenômeno a partir da perspectiva de um movimento que carrega, consigo, a contradição e a diferença. Desta forma, após revirar o tabuleiro no qual os deuses exerciam sua disputa incessante, proponho a abolição do jogo que anteriormente

explicava a vida – dando lugar a uma brincadeira com o Caos da individualidade e da subjetividade daquele considerado como criminoso: um pega-pega com o seu desejo.

5.1 A ideologia de uma identidade

Para que seja possível dar seguimento ao percurso ético que esta pesquisa se propõe a aderir, é necessário aprofundar um pouco mais na categoria estabelecida anteriormente⁵⁹ – denominada como *mass murder*. Uma vez que o objeto de análise neste momento se trata de algo que se aproxima muito mais de um movimento marcado pela diferença e pela contradição do que de um perfil enrijecido e reduzido a um conceito que determina uma identidade fixa, se torna importante pontuar como este movimento pode ser percebido como uma linha de fuga que resiste ao enrijecimento do regime de verdade que coloniza o perfil criminal conhecido como *mass murderer*. Portanto, visando realizar uma análise que se atente para este fenômeno enquanto um movimento plural – ao invés de uma identidade rígida –, minha argumentação se constrói através da negação deste mito da homogeneidade criminal. Embora tal negação já tenha sido apresentada anteriormente – tanto na problematização deste perfil quanto no questionamento da ontologia das Musas –, neste momento ela ganha ainda mais força ao evidenciar como tal identidade do assassino em massa apresenta, contraditoriamente, um aspecto intrínseco a si e que serve para negar sua hegemonia.

Neste sentido, farei um breve retorno ao perfil criminal que se refere àqueles que cometem o assassinato em massa, para então conseguir demonstrar sua contradição latente, que dá origem ao movimento que será analisado a seguir. Para tanto, sigo pela via da Psicologia, enquanto um saber que se sustenta dialeticamente, em maior ou menor escala, entre práticas positivistas e perspectivas críticas. Esta problematização referente ao campo da Psicologia já fora cuidadosamente debatida, contudo, o que interessa neste momento é demonstrar como, ainda que o discurso psicológico muitas vezes se renda aos regimes de verdade vigentes de sua época – se reduzindo ao racionalismo cientificista (como pode ser observado em sua tendência a realizar tentativas de prever o comportamento do outro; assim como os campos da avaliação psicológica, psicopatologia, e neuropsicologia) –, há também uma forte perspectiva emancipatória da Psicologia, que recusa a verdade europeia e ocidental e busca construir seu próprio conhecimento local, a partir da sua latinidade. Essa característica

⁵⁹ Sua exposição e problematização foram realizadas no terceiro capítulo.

também pode ser observada em outros saberes discutidos neste ensaio, como na Criminologia. Entretanto, ainda que o saber psicológico latino esteja sendo construído como uma forma de se opor ao regime de verdade neoliberal, outras vertentes que se conectam a Psicologia continuam abraçando seu aspecto mais positivista – como fora demonstrado com a Psicologia Criminal (Moreira & Soares, 2019).

Ainda que o debate sobre a relação entre a Psicologia Criminal e sua contribuição ao regime de verdade neoliberal já tenha sido exaustivamente realizado neste ensaio cartográfico, existem algumas contribuições a mais que podem ser apontadas a partir de outro campo do saber psicológico: a Psicologia Jurídica. Ambos os campos se interligam – uma vez que, enquanto a Psicologia Criminal se reproduz como um conhecimento que busca pela verdade acerca do sujeito criminoso, a Psicologia Jurídica fomenta ainda mais o regime de verdade neoliberal ao realizar diálogos com o saber do Direito e, mais especificamente, com o sistema penal, buscando por respostas práticas para as demandas referentes à justiça. Nesta tentativa de encontrar respostas rápidas e efetivas para a justiça presente no sistema neoliberal, a Psicologia Jurídica se torna parte do discurso de verdade que pretende judicializar a vida e os corpos que se encontram na sociedade.

Ao afirmar a ocorrência de um processo de judicialização da vida, minha intenção é demonstrar como o sistema judiciário se torna o único meio para se resolver conflitos sociais – como se ele detivesse a palavra final sobre qualquer problema, ou, ainda, fosse a forma mais eficaz de solucionar uma questão. Desta maneira, se estabelece uma fome insaciável pela justiça – ainda que tal “justiça” não passe de um conceito abstrato que foi imposto socialmente através do regime de verdade vigente, e não se trate, necessariamente, de algo que possa ser mensurado ou observado na realidade. A judicialização da vida é uma forma de colonizar os corpos e impor a eles uma única saída para a resolução de seus conflitos: através de uma lógica de julgamento e punição, alcançando assim uma pretensa justiça.

Contudo, devido ao fato do conceito de justiça se estabelecer enquanto uma verdade universal e dogmática, pouco se questiona a sua validade e, mais do que isso, quais consequências a fé cega neste processo jurídico pela busca da justiça acarreta para determinados modos de vida. A transformação da justiça em um ideal que determina a vida em sociedade apresenta diversos problemas ao ser contrastado com a realidade material: o ideal universal não se sustenta ao se analisar como diferentes corpos são marcados por este processo de judicialização, especificamente os corpos negros,

LGBTQIAPN+, dentre outras minorias. Entretanto, com a judicialização naturalizada enquanto uma verdade, tais incoerências e injustiças não são percebidas ou problematizadas pela sociedade, pois ela se torna cega para essas questões, em prol de um ideal de justiça inexistente (Moreira & Soares, 2019).

Se a promessa de um ideal de justiça universal – e que supostamente deveria contemplar todos aqueles que fazem parte da sociedade – serve somente a uma pequena parcela específica da população, uma vez que as mais diversas minorias sociais, que não se adequam ao modelo estipulado como o correto pelo colonizador, possuem seus corpos marcados pela diferenciação, fugindo à norma pré-estabelecida e, portanto, requerendo uma nova forma de se exercer esta justiça, através do controle e da imposição, então a conclusão lógica é a de que tais corpos necessitam, juridicamente, de algo que ateste sua diferença. Antes de ocorrer pelas vias jurídicas, este processo de demarcação da diferença entre corpos – determinando quem é socialmente adequado e quem deve sofrer uma intervenção social – se dava através do saber médico, seja com a fabricação da loucura, dos transtornos mentais, ou ainda com o criminoso nato lombrosiano. Contudo, este saber, tão acostumado a apontar a verdade sobre a subjetividade do outro, a reduzindo a uma patologia ou a essencialismos, passou a dialogar com o ideal de justiça que permeia pela sociedade – curar este indivíduo de sua doença não é o bastante, o processo de docilização de seu corpo deixa de ser um dever exclusivo da medicina e se torna uma responsabilidade também do sistema jurídico.

Neste sentido, o regime de verdade que fundamenta a sociedade se utiliza de conceitos universalizados e dogmatizados – disfarçados como a única realidade possível – para exercer controle sob aqueles corpos que estão inseridos em sua lógica binária. A metafísica escondida no pensamento que infecta o conhecimento humano acerca de uma suposta natureza humana, marcada pela violência animal ou que consiga encontrar, no indivíduo, algo que explique sua criminalidade, estabeleceu essencialismos que adquiriram o status de verdade, tornando a realidade uma pintura em preto e branco – onde se é possível determinar quem é saudável e quem é doente, o que é certo e o que é errado, e, neste caso específico, quem é criminoso e quem é inocente. E é justamente nesta classificação que a questão passa da ordem médica para se tornar algo judicializado – aquele que antes era o louco, agora assume a forma do criminoso. A judicialização da subjetividade do outro recai em um processo de individuação, transformando a criminalidade em um fator intrinsecamente individual, culpabilizando quem cometeu o crime e ignorando todo o contexto histórico, social e cultural referente

ao ato cometido. Desta forma, a judicialização dos corpos distintos daqueles determinados enquanto o “modo correto de ser” serve ao propósito de culpabilizar, criminalizar e punir todo aquele que não segue a norma estabelecida socialmente (Moreira & Soares, 2019).

É a partir desta individuação e criminalização dos corpos – transformando o crime em um fenômeno que se torna responsabilidade única daquele que o comete, como se a explicação para o ato criminoso se encontrasse em algum local do corpo do próprio sujeito – que a justiça vai perseguir somente determinados indivíduos da sociedade, especificamente aqueles que fogem à suas regulamentações que determinam os corpos que se encontram sob sua lei; da mesma forma, a medicina se compromete a tratar alguns elementos perigosos, cujos transtornos mentais não devem circular livremente pelas ruas e avenidas, uma vez que sua diferença é tão latente que pode vir a aterrorizar aqueles que se encontram obedientemente sob o regime de verdade imposto, como um rebanho de ovelhas que se assustam com a liberdade de uma raposa. Infelizmente, através de seu processo ao longo da história que buscou pela sua racionalização e pelo seu cientificismo, a Psicologia atualmente se compromete mais em continuar guiando as ovelhas cegas e a conter as raposas que aparecerem no meio do caminho.

Sobre isso, Adorno (2022) já havia feito um aviso ao saber psicológico que considero bastante atual e sagaz: embora a Psicologia busque pela normatização dos corpos resgatando uma pretensa saúde ou normalidade, de acordo com o regime de verdade na qual se encontra, o seu papel fundamental é justamente o de lidar com aquilo que, de alguma forma, escapa das rígidas prisões construídas pelo racionalismo – e que, por conta da sua rigidez, cria fissuras nos sujeitos que ali estão encarcerados. Em outras palavras, a Psicologia tem a função de se ocupar com fenômenos aberrantes, irracionais, que fogem à norma vigente⁶⁰. E isso este saber faz com maestria – ainda que, confundindo seu propósito com o da científica medicina que se baseia em evidências biológicas, a Psicologia tente curar o indivíduo desta condição irracional, individualizando este processo e responsabilizando-o por não se adequar à norma (Adorno, 2022).

⁶⁰ Ainda que, nos termos do regime de verdade vigente, o ser aberrante e irracional seja algo que deva ser contido e normatizado pelo saber médico, jurídico e psicológico, pela perspectiva da filosofia da diferença é justamente esta expressão anômala do indivíduo que demonstra sua singularidade e potência de resistir contra o controle social e adoecedor de uma sociedade que se impõe e coloniza corpos.

Em suma, a Psicologia age em função de normatizar este indivíduo, uma vez que está de mãos dadas para com o regime de verdade estabelecido, e utiliza seu saber como um modo de colonizar e oprimir os corpos dissidentes, resgatando uma suposta normalidade imposta pelo racionalismo da sociedade – ao invés de criticar esta racionalidade social, sendo ela mesma a produtora dos fenômenos irracionais nos indivíduos que, devido à suas singularidades, reagem à sua imposição de forma opositiva ou, ainda, se dobram à sua lei colonizadora, gerando sintomas complexos e de causa estritamente social (embora a tendência da Psicologia seja o de reduzir tal fenômeno ao comportamento individual do sujeito, o interpretando como uma anormalidade que deve ser resolvida para devolver a si sua saúde). De forma didática, pode-se dizer que os indivíduos que compõem uma sociedade passam a renegar sua própria singularidade em prol de uma racionalidade social pré-estabelecida, visto que o desenvolvimento da sociedade depende das renúncias e sacrifícios da singularidade de seus membros, que não ganham nada em troca se não uma promessa de compensação a partir da racionalidade desta sociedade, que se traduz em uma identidade homogênea e rígida. A sociedade impõe seu regime de verdade naqueles que fazem parte de si, colonizando suas singularidades e os reduzindo ao mesmo fenômeno – o que explica as fissuras encontradas em indivíduos que não se adequam à sua verdade colonizadora (Adorno, 2022).

Neste sentido, a Psicologia de fato se trata de um saber que lida com os fenômenos que destoam daqueles considerados como norma na sociedade, entretanto, grande parte deste conhecimento ainda hoje é utilizado como uma maneira de reforçar o regime de verdade na qual ela se encontra, e que continuamente adoce os corpos que coloniza. Ao invés de se voltar contra o agente que causa o adoecimento, a Psicologia se volta contra o adoecido, considerando sua subjetividade como a doença em si, e se utilizando da racionalidade social – que envenenou a subjetividade singular do indivíduo a priori – como um antídoto para normalizar este sujeito adoecido. Desta forma, a Psicologia padroniza os fenômenos irracionais e destoantes que surgem na sociedade, os agrupando como transtornos de personalidade ou estruturas que determinam o sujeito, transformando a singularidade em uma identidade enrijecida e adoecida.

A Psicologia Criminal, com seu conhecimento positivista e etiológico, é a expressão máxima dessa problemática, porquanto faz com que este indivíduo adoecido e preso a uma identidade como se amarrado a uma camisa de força passe também pelo

processo de judicialização: desta vez, a doença social que acomete o indivíduo devido à sua singularidade é interpretado como uma violência, um atentado contra a sociedade, um crime que deve ser punido – novamente, em uma perspectiva apenas individualizante e culpabilizante daquele que sofre desta patologia social. O *Criminal Profiling* é o DSM do criminoso – se, no contexto da saúde mental, este manual serve como uma forma de agrupar sintomas em transtornos e padronizar a singularidade do outro, resumindo sua identidade a uma doença, no contexto criminal ele se trata de um apanhado de instruções normativas sobre como interpretar o comportamento do outro, que vão auxiliar a estabelecer a sua identidade, visando a captura e posterior contenção deste corpo dissidente.

Reduzir o indivíduo que cometeu um crime a um perfil criminal, que promete conter em suas páginas a verdade sobre sua identidade, não é outra coisa senão a diferenciação deste sujeito em comparação com o restante da humanidade. Mais do que apenas demarcar esta diferença, o perfil criminal também vai padronizá-la ao postular que os comportamentos que o criminoso exibiu durante seu ato pecaminoso podem ser relacionados a um tipo específico de crime ou até mesmo a uma personalidade pré-determinada através de diversos estudos e evidências científicas – seguindo um método racionalista e cientificista que se pretende neutro, ainda que atue de acordo com as exigências do regime de verdade no qual se encontra. Este tipo de prática vai, aos poucos, diluindo uma lógica nefasta que se encontra presente desde antes do problemático estudo de Lombroso: uma noção social bélica, de “nós contra eles”, em uma visão binária onde só é possível coexistir o criminoso e a vítima. Logo, os inocentes devem se defender contra o inimigo que está sempre à espreita planejando um crime para prejudicá-los, e nesta perspectiva alarmista e reducionista da realidade, a violência cometida pela sociedade contra estes corpos muitas das vezes passa despercebida ou é até mesmo apoiada por aqueles que se colocam no lugar de vítimas.

Martín-Baró (1988) compreendia que este processo social desembocava em uma condição de desumanização daquele determinado como criminoso – ao transformá-lo em um inimigo social, um perigo iminente e ameaçador, o indivíduo que recebe este rótulo deixa de fazer parte da espécie humana, e se torna, ele próprio, um pária (Martín-Baró, 1988). Essa perspectiva imposta sob aqueles que fazem parte da sociedade muitas das vezes é fortalecida pelo regime de verdade no qual se encontram, baseada em um falso diagnóstico acerca das questões sociais que os rodeiam, acreditando em um conceito universal e genérico tanto sobre justiça quanto sobre violência, em um

binarismo essencialista, fazendo com que interpretem qualquer situação criminal como algo da ordem moral, na qual existe um criminoso e uma vítima, e, portanto, se revoltam contra esta situação e exigam a punição daquele que cometeu o crime – uma vez que estão presos a este imediatismo fabricado pela fome por justiça. Esta perspectiva, contudo, ignora os fatores históricos, culturais e sociais que se atrelam ao fenômeno criminal, tal como se conseguissem enxergar apenas o acontecimento no momento de sua ocorrência, se utilizando deste pequeno recorte da realidade para determinar o culpado e clamar por justiça, se esquecendo de analisar o contexto no qual aquele fenômeno ocorrera, muito mais abrangente e complexo do que os fizeram acreditar⁶¹.

Marcuse (2015) interpretou este processo social – que reduz a singularidade do indivíduo a uma doença ou um crime, o obrigando a seguir o modo de vida imposto pela sociedade – como um fruto da racionalidade da civilização, uma vez que a razão adquire a função de protetora dos interesses sociais, e, portanto, é somente através dela que se é possível viver em harmonia em uma sociedade. A razão, enquanto o bastião da civilização, serve também como uma imposição de uma verdade – de um modo único de se enxergar o mundo. Após a revolução industrial, este controle exercido pela razão vai se expressar por meio da técnica, culminando em um processo de automatização na qual o indivíduo se assimila ao modo de produção tecnicista e racionalizado da sociedade, perdendo sua singularidade e aceitando a realidade imposta a si, pois ao se tornar ele mesmo uma mercadoria, passa a se identificar com aquele regime de verdade. Desta forma, o indivíduo é absorvido pelo sistema no qual se encontra e passa a operar sob um pensamento unidimensional – que reduz toda a diferença à padronização por meio da técnica racional (Marcuse, 2015). Este processo unidimensional não se difere daquele postulado no segundo capítulo deste ensaio, do homicídio ligado aos afetos que evolui para o assassinato enquanto um método racional e tecnicista – que, para ser desvendado, precisa de uma técnica tão racionalista quanto: o *Criminal Profiling*.

⁶¹ Esta perspectiva negativa que a sociedade adota acerca da figura do criminoso pode ser constatada ainda hoje na sociedade – uma vez que, quando a população toma conhecimento sobre o cometimento de um crime, a tendência é o clamor popular por justiça, ainda que tal justiça seja ilusória e se assemelhe mais a uma vingança do que, de fato, uma reparação social pelo ato cometido. O criminoso, mesmo após cumprir sua pena, continua a exercer seu rótulo de inimigo da sociedade, indigno de fazer parte novamente do coletivo, sendo, para sempre, motivo de desconfiança sob o olhar vigilante do outro. Este fenômeno é observado até mesmo entre aqueles que não cometeram nenhum crime de fato, mas que se adequam ao perfil criminal pré-estabelecido – sempre com base em “evidências científicas” – daquele tipo de criminoso, sendo hostilizados pelas forças policiais, perpetuando violência sob seus corpos com a justificativa de que devem fazê-lo pelo bem da segurança pública (Reis, 2006).

Portanto, o *Criminal Profiling* surge como uma ferramenta capaz de dar um rosto para o assassino, determinando sua identidade, e aumentando ainda mais a distância entre ele e suas vítimas, alimentando a perspectiva bélica que enxerga o corpo rotulado como criminoso enquanto um inimigo social – inimigo este que deve ser contido pelo sistema judiciário. O perfil do *mass murderer*, problematizado no terceiro capítulo deste ensaio cartográfico, não foge a essa regra, e, pelo contrário, reafirma sua lógica. Primeiramente, a construção desta categoria de crime segue a lógica unidimensional postulada anteriormente, ao se focar no método e na técnica utilizada para se cometer os assassinatos, ainda que, ao se aprofundar em sua classificação, a falta de critérios objetivos e racionais logo é constatada: não se há um consenso nem mesmo entre aqueles que estudam este perfil e que reproduzem o pensamento racionalista e cientificista do perfilamento criminal – as discordâncias se tratam tanto sobre o número de vítimas necessário para se considerar um assassinato como *mass murder*, assim como o número de ofensores, o local onde o assassinato ocorre, o método utilizado, e, principalmente, a motivação dúbia daquele que comete este tipo de crime. Foi pontuando estas discrepâncias que, anteriormente, cheguei à conclusão de um movimento criminal que, embora esteja associado à classificação do *mass murder*, se encontra diluída entre três tipos de perfis principais: o *lonewolf*, o *pseudocommando*, e o *school shooter*.

A começar pelo perfil do *lonewolf*, é importante destacar, já de início, que este tipo de criminoso está mais relacionado ao terrorismo do que ao fenômeno do assassinato – contudo, a decisão de analisar este tipo de perfil enquanto uma das bases do movimento que será exposto neste capítulo se dá pela confusão conceitual que está atrelada desde o nascimento do assassinato e do terrorismo. Historicamente, estes termos se misturaram, especialmente ao se atrelar à conduta assassina desempenhada pela Ordem dos Assassinos uma característica que se assemelha a um protótipo de terrorismo, fazendo com que a própria origem do conceito de assassinato estivesse relacionada à prática terrorista. Para eliminar esta confusão, foram estabelecidos critérios de diferenciação entre ambos os fenômenos, de forma arbitrária e objetiva – como se, ao se perceber um determinado fator no crime cometido, ele pudesse ser categorizado como terrorismo ao invés de assassinato, ainda que o resultado último tenha sido o mesmo: a morte do outro. Este critério arbitrário tem como seu maior expoente a motivação daquele que cometeu o crime – caso sua intenção esteja ligada a fatores políticos, deve ser considerado como um ato terrorista. Entretanto, como já

postulado anteriormente nesta pesquisa, é possível perceber, no fenômeno do *mass murder*, motivações de cunho político – o que evidencia que tal diferenciação não se sustenta diante da realidade complexa do fenômeno criminal.

Além disso, a própria escolha da motivação política enquanto um critério arbitrário para se diferenciar assassinato de terrorismo não é outra coisa senão uma escolha política em si – uma vez que se opta por, deliberadamente, reduzir o aspecto político a uma perspectiva de segurança pública, ignorando todo o contexto sob o qual o assassinato foi desenvolvido e que foi alvo de investigação desta pesquisa. Em outras palavras, o que está em jogo é uma interpretação de política que a limita a uma visão ocidentalizada – tal qual a expressa por Lewis (2002) em seu estudo sobre a Ordem dos Assassinos, os classificando como os “países” do terrorismo –, fomentando o binarismo social que reduz os indivíduos em aliados ou inimigos, neste caso específico, os inimigos se tratam daqueles que querem derrubar o governo e o Estado, se utilizando de meios violentos para isso – em uma perspectiva que adota tons da paranóia estadunidense, por exemplo, com seu longo histórico de combate ao terrorismo praticado por forasteiros (que, se antigamente era direcionado contra a União Soviética, atualmente está associada ao combate contra muçulmanos, como se estes tentassem infectar sua sociedade com sua “cultura extremista”), ignorando a problemática onda de violência que cresce dentro de seu próprio país, cometida pelos norte-americanos em atos de assassinato em massa recorrentes (Lewis, 2002).

Esta perspectiva rasa e ideológica adotada pela classificação que diferencia assassinato de terrorismo – que, em resumo, vai considerar um ato criminoso como terrorismo a depender da etnia daquele que o pratica, uma vez que, em sua crença ocidental paranóica, algumas culturas se movimentam em uma tentativa de destruir o mito democrático que se instaurou em sua sociedade perfeita – vai à contramão daquela que está de acordo com esta pesquisa: todo assassinato é, em si, um ato político. Afirmar isso é levar em consideração o aspecto histórico no qual a figura do assassino se desenvolveu⁶², evidenciando o papel de *Éros* neste processo e compreendendo o homicídio enquanto uma consequência dos afetos, que, tanto no assassinato quanto no terrorismo, vai operar sob outra lógica – a partir da racionalização, se tornando uma técnica e obedecendo a um método, a serviço de uma ideologia imposta. Nesse sentido, o vínculo entre assassinato e terrorismo diz muito mais sobre a forma como lidam com

⁶² Discutida no segundo capítulo deste ensaio cartográfico.

Éros – se, anteriormente no homicídio, os afetos eram o que moviam o indivíduo a atentar contra a vida do outro, através do desenvolvimento social e civilizatório da humanidade, este desejo vai ser cooptado por um regime de verdade pautado pela razão e pela técnica, retirando de si a afetividade e o convertendo em um método que busca algo para além da própria reatividade aos afetos que o movimentam. O assassinato se torna uma mercadoria oca, vazia por dentro, que responde a uma demanda social – portanto, está ligada a uma ideologia e carrega, em sua expressão, uma característica política utilitarista. Afinal, em contexto neoliberal, existe algo mais ideológico do que a conversão do desejo humano em uma técnica mercadológica?

Portanto, novamente reafirmo que todo assassinato, nos moldes atuais, é em si um ato político. Suas circunstâncias e motivações escondem em seu bojo as implicações políticas ligadas ao seu cometimento – que, mais do que uma visão reducionista de política enquanto algo da ordem governamental, se refere às relações de poder, hierarquias e estruturas sociais que influenciam no comportamento assassino de um indivíduo, se tratando de uma manifestação sintomática da patologia social e sua opressão contra os corpos que adoecem. O assassinato reverbera na sociedade como um fantasma, que impacta a política do local evidenciando que seu sistema produz adoecimento na população – mais do que isso, o assassinato é uma denúncia sobre o método neoliberal e mercadológico que a sociedade impõe sob a singularidade dos seus indivíduos. A violência, combatida com o enrijecimento da segurança pública e de forças ostensivas e reativas, se trata de uma expressão de poder, uma contestação do regime de verdade vigente – em última medida, uma tentativa do indivíduo de expressar sua espontaneidade, reduzida a uma mera técnica mercadológica.

Neste sentido, tanto o assassinato quanto o terrorismo se tratam de desvios forçados no caminho natural seguido por *Éros*, refém de um novo modo de produção de subjetividades e de uma nova ideologia. O que resta, para ser capaz de diferenciar ambos os conceitos, é a questão das organizações relacionadas ao ato criminal cometido. Tal como Lewis argumenta acerca da Ordem dos Assassinos se tratar, na realidade, da primeira organização terrorista da história, o terrorismo muitas das vezes é classificado como um ato que advém de alguma organização específica que se coloca politicamente contra um governo ou estrutura social – contudo, há, na própria definição sobre terrorismo, a constatação de que este ato pode ser praticado por indivíduos que não estão filiados a nenhuma organização específica (Kennedy, 2007).

Nisso, o conceito de *lonewolf* enquanto um “terrorista solitário” já se torna redundante por si só, e, novamente, demonstra como o terrorismo e o assassinato continuam se tratando do mesmo fenômeno, apenas sendo classificados de formas distintas a depender da intenção política daquele que os categorizam. Mais do que isso, como demonstrado por Rego (2017), o terrorismo, em algumas definições, se assemelha muito mais com o *mass murder* do que o simples assassinato, porquanto possui diversos alvos, que recorrentemente representam algum simbolismo para aquele que os escolhe, e servem como uma mensagem – ou um aviso denunciador – para a sociedade (Rego, 2017).

Ainda assim, mesmo se encontrando neste limbo conceitual onde sua definição se encaixa tanto no terrorismo em sua forma plena como no assassinato em massa, o *lonewolf* se constitui enquanto um dos pilares fundamentais por onde o movimento que irei analisar perpassa – justamente devido à suas fissuras, que tornam sua identidade, outrora enrijecida pelas categorias utilizadas para classificá-lo, algo maleável e capaz de fazer florescer a diferença. Inclusive, a maleabilidade do *lonewolf* é o que talvez o torne o modelo ideal sob o qual é possível perceber a movimentação do fenômeno criminal que tanto interessa a este ensaio cartográfico. Rego (2017) reitera a dificuldade de se definir o terrorismo praticado pelo *lonewolf*, devido à sua imprevisibilidade – como se este fosse a antítese do perfil criminal que busca pela padronização do criminoso. Em uma tentativa de explicar a dimensão da complexidade desta categoria, o autor vai recorrer a uma análise histórica dos anarquistas do século XIX, na qual um de seus maiores expoentes, Bakunin, defendia a ideia de uma *leaderless resistance*, uma forma de combater as autoridades sem estar ligado a um líder ou a uma figura central, mas sim por meio de seus próprios valores e métodos⁶³ (Rego, 2017).

Relacionar os métodos adotados pelos *lonewolves* com aqueles utilizados pelos anarquistas apenas reforça a impossibilidade de se padronizar e perfilar este fenômeno. Embora exista consenso entre os pesquisadores da área de que o *lonewolf* é um indivíduo que age sozinho, sem se submeter à hierarquia de alguma organização ou ainda obedecer às ordens de algum líder, não se tem muitos estudos acerca das motivações ou inspirações destes indivíduos para o cometimento de seus crimes – uma

⁶³ Neste momento, cabe pontuar a coerência poética na qual uma das bases para se analisar o movimento criminal – o objetivo desta pesquisa –, se trate justamente de um fenômeno considerado anárquico, o que já evidencia a singularidade em detrimento da padronização do racionalismo científico, e, para além disso, dialoga bastante com o método adotado nesta pesquisa: o anarquismo epistemológico que postula por um pensamento livre e singular.

vez que os *lonewolves* costumam divulgar seus ideais e até mesmo seus planos de forma *online*, e, através destas divulgações e trocas de mensagens, não se é possível mensurar o quanto a influência de outros grupos ou indivíduos pode vir a induzir este tipo de comportamento criminoso (Rego, 2017). Portanto, a principal característica que define o *lonewolf* é tanto o seu método quanto as suas motivações, que, em um primeiro momento, aparentam ser da ordem individual, ainda que, como demonstrado acima, possuem um caráter ideológico e são influenciados pelo meio no qual o indivíduo se encontra. Por ora, estas duas características deste perfil acerca do *lonewolf* (método e motivação) são o suficiente para dar seguimento à discussão sobre a identidade do *mass murderer*, uma vez que estas mesmas características se expressam de forma parecida neste último.

Outro perfil comumente relacionado ao assassinato em massa é o *pseudocommando*. Esta categoria auxilia a compreender um pouco melhor a subjetividade daqueles que praticam este tipo de crime, visto que os estudos sobre este perfil se concentram bastante nestas questões acerca daqueles que se enquadram em sua classificação. Tangerino e Olive (2020) traçam algumas características que normalmente podem ser observadas em indivíduos que são categorizados como fazendo parte do perfil *pseudocommando*: majoritariamente homens; os alvos de seus ataques, embora possam aparentar certo grau de aleatoriedade, costumam ser direcionados às mulheres; além disso, há premeditação em seus atos criminosos, sendo fruto de um planejamento que muitas das vezes dura semanas, meses, e até mesmo anos. Há dois subtipos possíveis de serem observados com mais frequência na categoria do *pseudocommando*: o *workplace vengeance* – que, como o nome evidencia, se refere a assassinatos em massa cometidos em ambientes de trabalho, normalmente relacionados à frustração daquele que o comete para com seu chefe ou colegas do local de seu emprego –, e o *rampage school shootings* (Tangerino & Olive, 2020). O interesse neste momento se encontra neste último subtipo, e que remete ao próximo perfil que analisarei a seguir.

Existe ainda uma terceira classificação do crime de *mass murder* que engloba o fenômeno observado nesta pesquisa, e que se mistura e se confunde com as outras classificações analisadas acima: o *school shooter*. Se o *mass murder* determina o tipo de assassinato realizado – que tem como alvo mais de uma pessoa –, o *lonewolf* caracteriza a imprevisibilidade e autonomia do seu método e motivação, uma vez que age sozinho e obedece aos seus próprios valores, e o *pseudocommando* diz respeito a sua

subjetividade, o *school shooter* vai se focar no local e na técnica utilizada por este tipo de assassino. De acordo com Langman (2010), embora normalmente este fenômeno de violência escolar seja explicado através de fatores como *bullying* ou influência de jogos de tiro e que estimulem a violência, o que pode ser observado na realidade, em casos de indivíduos que se encaixam na categoria de *school shooter*, se enquadra mais em uma identificação com ideologias que estimulam a exclusão de minorias e a resolução de conflitos por meio da violência (neste caso específico, há uma escolha deliberada pela violência armada) – uma característica intrínseca à conduta deste perfil, uma vez que as escolas que se tornam alvo de seus ataques possuem alguma relação com o histórico do jovem que a escolheu como pano de fundo para seu massacre. Neste sentido, o local no qual ocorre o assassinato em massa se torna um fator simbólico de maior peso do que necessariamente as vítimas geradas pelo ato em si – devido ao fato dos alvos dos *school shooters* serem alunos ou funcionários da escola que, por uma infeliz coincidência, se encontravam em seu caminho durante o ataque, ao invés de pessoas que possuíam algum envolvimento com eles (Langman, 2010).

Assim como fora demonstrado no terceiro capítulo deste ensaio cartográfico, estes três perfis analisados anteriormente (*lonewolf*, *pseudocommando*, e *school shooters*) fazem parte de um mesmo aglomerado: a categoria do *mass murder*. Embora estes perfis sejam recortes distintos da forma como este fenômeno criminal se expressa na realidade, existem aproximações que são possíveis de serem feitas entre as fissuras apresentadas em sua estrutura rígida, dando contorno a um sujeito que, ainda que esteja amarrado às imposições de uma identidade, a contradiz na mesma medida em que se apropria das suas nuances. Para ser capaz de evidenciar seu aspecto negativo, contudo, aquilo que transforma a identidade fixa em um movimento repleto de contradições e singularidades, é preciso antes expor seu perfil enrijecido e que limita a subjetividade do outro a meras características genéricas e aprisionadoras da diferença – contudo, expor este aspecto generalista do movimento é importante para demonstrar qual o caminho deverei seguir para que seja possível analisarmos suas contradições e singularidades.

Neste momento, portanto, irei ressaltar as semelhanças entre as três classificações analisadas anteriormente, e que ajudam a constituir um perfil sólido do recorte do fenômeno do *mass murderer* que se trata do objeto desta pesquisa: homem; branco; jovem; entusiasta da estética militarista e, especialmente, de armas de fogo; compartilha a crença em um ideal de masculinidade; possui pensamentos e comportamentos misóginos; se percebe enquanto uma vítima da sociedade, alguém que

se encontra na margem social e, portanto, realiza seu ato de massacre como uma retribuição da dor causada em si e como uma mensagem que denuncia esta mesma sociedade; age sozinho ou, no máximo, com algum companheiro que compartilha das mesmas intenções; planeja seu massacre durante semanas e até mesmo meses, muitas vezes de forma *online*; faz partes de grupos na internet que possuem o mesmo eixo temático e de interesse que o seu (seja político ou até mesmo sobre massacres em geral), na qual pede por opiniões e dicas da comunidade que ali se encontra; apreço por falar sobre suas ideias e motivações, assim como tendência a expor o plano do seu massacre para terceiros; o local escolhido para o ato de violência possui aspectos simbólicos relevantes para o indivíduo; costuma deixar um manifesto contendo seus ideais e motivações para o cometimento do massacre; comete suicídio após o ato, ou, ao menos, possui esta intenção⁶⁴.

Ao analisar este perfil nestes termos, ainda que me utilize das contradições da Psicologia Criminal, acabo por reforçar seu aspecto reducionista e classificatório. Isto posto, contudo, agora é possível se desvencilhar um pouco das amarras da identidade que o aprisiona e o limita a uma estatística criminal, compreendendo este fenômeno de forma contextual e histórica, respeitando a subjetividade do outro e sua singularidade, a partir da procura da manifestação de *Éros* no assassinato em massa definido sob os termos elencados acima. Onde o desejo se encontra no indivíduo que realiza um massacre? Primeiramente, é preciso compreender que o assassino da categoria *mass murder* também está inserido no contexto mercadológico e racionalista da sociedade – isso pode ser facilmente verificado em sua tendência a planejar e discutir seu ato criminoso com outros indivíduos *online*, demonstrando que ele também faz parte da lógica criminal estabelecida pelo neoliberalismo no qual a motivação para o crime se torna racionalizada e traduzida em um método, expresso por uma técnica passível de reprodução, tal qual uma mercadoria qualquer.

Como afirmado por Marx e Engels (2007), os indivíduos que compõem um determinado arranjo social obrigatoriamente compartilham da realidade que será imposta pela classe dominante. Desta forma, aqueles que detêm o monopólio dos meios de produção tanto materiais quanto intelectuais, são os responsáveis por determinar o

⁶⁴ Este perfil exposto neste momento se trata de uma junção dos pontos em comuns entre os perfis do *lonewolf*, *pseudocommando* e *school shooter* que fora explorado tanto neste quanto no terceiro capítulo desta pesquisa. Este perfil caracteriza o recorte do fenômeno do *mass murder* analisado neste ensaio cartográfico, e é por meio dele que poderei analisar o movimento deste fenômeno e suas contradições e especificidades.

que é a verdade e, mais do que isso, como o mundo opera e, ainda, qual a maneira correta de interpretá-lo. Além de detentores dos meios de produção, são eles também os cúmplices das Musas que utilizam seu poder de forma autoritária e colonizadora, controlando os corpos que se encontram sobre seu domínio. Neste sentido, há uma imposição da ideologia desta classe dominante, por meio das Musas, na sociedade onde exerce seu controle. É a partir desta ideologia, enquanto um recorte da realidade, ou uma interpretação daquilo que está ao seu redor diante do mundo, que o assassino em massa é criado, e, além disso, passa a atuar enquanto um fenômeno que faz parte desta mesma realidade ideológica – porquanto ao se estabelecer seu perfil como um recorte do Caos da subjetividade do outro, a ideologia o interpreta enquanto uma realidade última, factível e observável, perdendo o status de crença e se tornando, ele mesmo, uma verdade (Marx & Engels, 2007).

É dessa forma que o criminoso é fabricado, desde o nascimento da espécie humana – o que pode ser constatado com o mito de Caim, detentor do título de primeiro homicida na história da humanidade. A verdade é construída a partir de uma perspectiva sobre o Caos, sobre a realidade que pode ser observada. Mesmo a percepção mais certa acerca desta realidade caótica ainda se trata de uma leitura e interpretação subjetiva daquele que a observa. Portanto, a tendência da criação de uma verdade é a de que, posteriormente, ela se torne alvo da dogmatização, se estabelecendo enquanto um regime de verdade que postula como o mundo deve funcionar e ser interpretado – é, em última instância, a principal arma daqueles que não suportam a percepção de que a realidade é, em si, o Caos inapreensível e em constante diferenciação, impossível de ser nomeado e reproduzido. Para que seja possível dar conta deste aspecto caótico do mundo, e, mais do que isso, exercer controle sob os outros para impedir que esta diferença instável aflore no seio da humanidade, a verdade se constrói enquanto a realidade última, cristalizada e dogmática, impondo uma forma correta de ser e de se interpretar os fenômenos que se apresentam para o homem. Este processo, de contenção e determinação do Caos, está carregado de ideologia – uma vez que aquele que cria a verdade universal está, ao mesmo tempo, impondo a sua subjetividade em oposição à do outro.

É neste sentido que, em um contexto de sociedade neoliberal e cada vez mais refém do processo mercadológico enquanto uma ontologia do homem – tornando-se a própria subjetividade um produto que pode ser reproduzido e comercializado –, a ideologia vigente opera a partir da lógica unidimensional. Os corpos que são subjugados

pelo seu controle e colonizados pelo seu modo de produção passam a exercer somente uma função: a mesma das mercadorias que circulam livremente pelas cidades, se ostentando através das vitrines e reproduzindo a mesma técnica vazia e racionalizada pelo sistema que exige sua reprodução em massa. Sendo assim, o Caos que rege o mundo é reduzido a uma única perspectiva racional e que passa a explicá-lo – assim se cria o tabuleiro e o jogo no qual os deuses se digladiam através de regras fixas e absolutas, observados por uma humanidade que se utiliza de uma lente ideológica que cria uma realidade racionalizada e passível de interpretação. Da mesma forma, a subjetividade humana, herdeira deste aspecto caótico e em constante diferenciação, sofre dos recortes desta perspectiva racional, operando por meio de identidades rígidas que foram nomeadas por aquele que as observa e as determina, e que, portanto, após sua nomeação, passam a compor esta realidade fabricada pela ideologia vigente (Marx & Engels, 2007).

Foi por meio desta lente imposta sob o olhar da humanidade através da ideologia – que mais se assemelha a uma venda que confunde a percepção do outro sobre a realidade e o faz acreditar em mentiras inventadas como se estas fossem uma verdade totalizante acerca do mundo e de si mesmo – que os regimes de verdade se tornaram hegemônicos e passaram a compor uma realidade fabricada. Historicamente, tal realidade, composta de verdades que determinam e nomeiam o corpo do outro – se utilizando do poder das Musas de forma arbitrária e hierárquica –, foi a responsável por criar identidades como a do louco e, mais especificamente, a do criminoso. Portanto, como demonstrado neste ensaio cartográfico, corpos à margem da sociedade adquiriram forçosamente uma “marca de Caim”, se diferenciando do resto da espécie humana e se tornando os exemplares perfeitos do ideal do delinquente. Contudo, existe uma diferença no processo colonizador que se impôs sob o corpo de sujeitos marginalizados e os converteu em criminosos – inimigos da sociedade que devem ser detidos e encarcerados pelo sistema judiciário – e o processo neoliberal que está intimamente ligado à figura do assassino.

No regime de verdade neoliberal, por meio de uma ideologia unidimensional e que está mais preocupada com o livre mercado e a conversão da subjetividade em uma mercadoria rentável, há uma mudança ontológica na forma como o homem é produzido através desta sociedade. O modo de vida possível neste tipo de sistema, que se impõe sob os corpos que foram colonizados por sua lógica, é bem expresso pelo conceito do *homo economicus*, empresário de si mesmo e que, portanto, vende a si mesmo como

uma mercadoria para que possa fazer parte do mito social da meritocracia – que vende a ilusão da possibilidade do indivíduo ascender economicamente e ocupar o desejoso espaço destinado à classe dominante (Pávon-Cuéllar, 2017).

O assassino que é problematizado neste ensaio cartográfico – especialmente o objeto deste estudo, o assassino em massa – é um efeito desta crença neoliberal. Desde que esta figura adentrou na lógica da capital, ao vender seu desejo como uma mercadoria para o outro, que escolhia o alvo do assassinato e lhe pagava pelo serviço metodologicamente realizado, ela passou a fazer uma escolha deliberada de ser tragada pelo racionalismo e pela reprodutibilidade técnica, se tornando uma estatística enrijecida pelo regime de verdade vigente na sociedade – acreditando ser possível lucrar com isso. O assassino abandona a espontaneidade de *Éros* e aceita seu processo de racionalização, refinando o método de sua técnica assassina, para que se torne cada vez mais eficaz e cumpra sua função utilitarista. A mercadoria oferecida pelo assassino é sua técnica mortífera – a morte do outro através de um método que reproduz os assassinatos que se seguiram ao longo da história, repetindo seus aspectos funcionais e eliminando aquilo que não é útil para desempenhar sua tarefa.

Sendo assim, o assassino se difere daqueles corpos que foram marginalizados pelo regime de verdade neoliberal, escolhidos a dedo devido à sua diferença e reduzidos a criminosos, adotando uma identidade indesejável que fomenta ainda mais sua exclusão entre seus pares, enfeitados pela ideologia local. Enquanto estes sofreram de um processo de colonização de seus corpos, que lhes deixou com uma marca que impõe uma verdade pairando sob suas cabeças: a de que são criminosos, ainda que não tenha cometido crime algum; o assassino, pelo contrário, está tão inserido nesta crença neoliberal quanto aqueles que clamam justiça contra os inimigos públicos da sociedade, mas, se percebendo neste jogo social no qual uma classe domina o restante, marcada pela disputa e pela corrida frenética pela ascensão financeira, seu contrato para com a sociedade adquire tons cínicos e violentos: a mercadoria que o assassino tem a oferecer é o seu próprio desejo, vendendo-o em troca de um método racionalizado que o permita reproduzir a técnica do assassinato. Ao contrário dos corpos marginalizados, o assassino assume uma posição de poder nesta sociedade neoliberal, sua branquitude⁶⁵ o confere um status diferente dos outros criminosos – e até mesmo os estudos acerca de suas

⁶⁵ Ao usar este termo, me refiro especificamente na crença no mito ocidental e embranquecido, como será demonstrado mais adiante.

motivações e de sua técnica são mais refinados e cientificistas do que aqueles relegados para os criminosos comuns e desinteressantes.

Ambos os casos, porém, se tratam de mentiras fabricadas pelo regime de verdade neoliberal, que, com seu aspecto unidimensional, reduzem a subjetividade do outro – que possui um caráter indomável de diferenciação e movimento – a uma única função: a de representar uma identidade criminal, e, dessa forma, passam a operar na realidade enquanto um discurso que se torna tão real quanto os outros fenômenos que a compõem, pois suas determinações causam consequências na realidade compartilhada pela humanidade (como exemplo de uma consequência advinda deste discurso na realidade, posso citar a própria criação deste ensaio cartográfico). Portanto, a invenção do assassino está atrelada ao uso arbitrário do poder das Musas – questionado no capítulo anterior –, a partir da imposição de sua Presença relativa, uma vez que esta criação ocorre tanto por meio da estruturação de uma identidade assassina, assim como pelo efeito da sociedade neoliberal e sua forma nociva de produção de subjetividades mercadológicas e racionalizadas de maneira unidimensional. Esta colonização exercida pelo regime de verdade neoliberal evidencia o caráter autoritário das Musas, que, com seu poder de nomeação e determinação das coisas, estabelece uma única função para a subjetividade do outro, operando de forma unidimensional e seguindo uma identidade fixa que se impõe sob sua singularidade, um perfil que representa a figura mítica do assassino enquanto um conceito universalizado e generalista. É através desta representação, efetuada pela linguagem, que o perfil criminal anteriormente pré-estabelecido perde a exclusividade de ser somente um discurso e passa a atuar na construção desta realidade enquanto um fenômeno factível e observável.

Portanto, o que está em jogo não é somente atestar a veracidade ou não deste assassino e sua identidade meticulosamente construída através da imposição de uma ideologia neoliberal, mas, mais do que isso, encontrar subsídios e formas de contestar este regime de verdade e apontar outros caminhos para se pensar a figura do assassino – visando sua emancipação de uma identidade reducionista e que busca limitá-lo a uma estatística. Portanto, tal qual apontado no quarto capítulo desta pesquisa a partir da ética sofista e da *parresía*, a análise do fenômeno criminal deve ocorrer voltando os olhos para o desejo e sua constante produção de diferença, desconstruindo o poder das Musas de forma que sua Presença não se torne uma imposição que determina o corpo do outro, mas sim uma possibilidade de apontar para o caminho de sua singularidade. É preciso questionar a ideologia unidimensional e apostar em uma lógica pluridimensional – que

atesta pela pluralidade do ser e não busque compreender o crime a partir de fatores biológicos ou exclusivamente psicológicos, mas sim entendendo suas causas enquanto uma multiplicidade contextual, histórica e cultural. Desta forma, o crime perde sua função única de mercadoria que carrega consigo a reprodutibilidade técnica, e resgata, aos poucos, a espontaneidade dos afetos.

Neste sentido, uma análise honesta do desejo deve ser guiada pela única Musa capaz de abraçar a diferença e seu movimento contínuo: a Morte. Para Heidegger, a Morte surge como uma ontologia negativa do homem, pois, em sua perspectiva, é através da noção de sua morte que a humanidade se constitui – como uma tentativa de se alienar e se proteger da vastidão do não-ser. É por meio desta noção de uma finitude inescapável e aterradora que a espécie humana se sente impelida a se utilizar do poder das Musas para nomear e determinar as coisas ao seu redor, em uma vã tentativa de prolongar sua existência na terra. Contudo, Deleuze segue em uma direção contrária à de Heidegger: se afirmo que a ontologia negativa heideggeriana diz respeito à Morte como o processo final, que leva o ser ao esquecimento e ao vazio existencial, então contraponho isso com uma ontologia da vida que surge no pensamento deleuziano, na qual a Morte produz vida e diferença – ou, em outros termos, a Morte é a síntese da criação. Para Deleuze, a Morte diz respeito ao dilaceramento do eu, destruindo a identidade enrijecida pelo regime de verdade que coloniza meu corpo e criando uma multiplicidade do ser, um novo corpo, uma nova potência – através da Morte, me deparo com uma nova terra, uma nova forma de usar o corpo e a língua, estar em um devir, diante do desconhecido. Se o capitalismo reduz o desejo a uma mercadoria lucrativa (até mesmo aquele referente ao assassinato, como demonstrado), então a Morte surge como a criação de um novo desejo singular, que fuja deste padrão adoecedor da sociedade (Agostinho, 2016).

Sendo assim, é diante do poder da Musa da filosofia, a Morte em si, que consigo encontrar as fissuras da identidade enrijecida da identidade do assassino – postulado pelo regime de verdade neoliberal e seu exército de Musas colonizadoras – e fazer escorrer seu fenômeno por entre suas correntes aprisionadoras. É a partir desta perspectiva – que volta seus olhos para o desejo e sua manifestação caótica e, mais do que interpretar sua diferença, busca cartografar seu caminho e acompanhar sua movimentação –, que reitero o método de escrita utilizado até o momento neste ensaio cartográfico: uma escrita artística e que acompanha os fenômenos estudados como se estes fossem uma constelação que, ao se ligar um ponto ao outro, por mais distintos que

sejam, faz reluzir uma imagem no vasto céu estrelado: imagem esta que jamais representará o perfil do assassino em massa, mas sim sua passagem, sua movimentação repleta de contradições e singularidades. A constelação é a expressão do mapa do tesouro que guia esta viagem pelo Caos, traçando a movimentação constante deste fenômeno criminal a partir da manifestação do seu desejo (Benjamin, 2006).

Invocar a Morte no jogo de tabuleiro é tomar a decisão de destruir suas regras e deuses, e, ao invés disso, propor uma brincadeira outra – tentar capturar um movimento que jamais se encontra parado, se atualizando e se apropriando do contexto no qual se encontra. Eis aí a grande graça desta brincadeira: sua captura é impossível, mas, ao persegui-lo, é possível traçar um caminho e compreendê-lo na realidade observável. A Presença perde seu caráter colonizador e se torna a pintura de um movimento – ressaltando sua singularidade, ao invés de uma identidade imóvel. Pautado pela filosofia da diferença e pelo anarquismo epistemológico, é possível analisar este movimento que escorre das fissuras da identidade fixa do assassino, o compreendendo a partir de seu contexto histórico, cultural e social, e, mais do que isso, se apropriando dos mais diversos pensadores para criar relações diversas acerca deste fenômeno – criando uma constelação singular, que guia o caminho de nossa tripulação diante da imensidão sem fim do Caos, perseguindo um fenômeno que se movimenta continuamente, sem rotas ou destinos prévios, se manifestando socialmente por meio do seu desejo.

É importante ressaltar, portanto, que daqui em diante, irei me referir ao objeto de estudo deste ensaio cartográfico apenas pelo termo “movimento”, ou, ainda como um “fenômeno criminal”, ao invés de nomeá-lo ou conceituá-lo de forma mais precisa. Esta decisão ética da minha parte, enquanto pesquisador, possui também um propósito que dialoga com a lógica desta pesquisa em seguir os pressupostos da diferença – minha intenção, neste capítulo final, não é o de criar representações deste objeto a partir de explicações do seu comportamento usando como base de análise critérios racionais e científicos. Pelo contrário, o que pretendo com este capítulo é acompanhar este movimento e cartografar os afetos que estão envolvidos na incidência deste fenômeno criminal – consequentemente, tratar este objeto a partir de um nome próprio seria cristalizar sua identidade e demarcá-la nesta pesquisa, algo que vai à contramão do proposto: este movimento é justamente a negação da identidade do *mass murderer*, evidenciando suas contradições e, desta forma, criando um fenômeno singularizado que não deve ser limitado pela nomeação de si enquanto um conceito. Dito isso, nas páginas seguintes deste ensaio cartográfico, seguirei me referindo a este objeto através dos

termos “movimento” e “fenômeno criminal”, ao analisar a forma como ele se expressa na sociedade.

5.2 O cinismo moderno como a lógica do desejo

Neste momento, irei analisar alguns elementos que, juntos, formam a constelação deste fenômeno criminal, que não deve ser entendida como uma tentativa de se explicar ou interpretar o comportamento destes indivíduos, mas sim como uma maneira de analisar o contexto social, político e cultural no qual seu desejo se manifesta, auxiliando em sua compreensão diante da realidade caótica e em constate mudança – é, portanto, uma cartografia de *Éros* durante sua travessia por este fenômeno criminal. Este mapeamento será realizado como se fosse uma espécie de “leitura de *tarot*” – cada um dos traços do desejo analisados a partir do seu contexto e da sua singularidade vem acompanhados de minha perspectiva enquanto pesquisador, evidenciando que este ensaio cartográfico não busca a neutralidade científica, mas é pautado por uma política muito específica, marcada pela filosofia da diferença e pelo anarquismo epistemológico⁶⁶.

A escolha do *tarot* para se pensar esta constelação que será criada neste capítulo surge como uma maneira criativa de responder à provocação da arbitrariedade das Musas, uma vez que a linguagem utilizada na leitura de *tarot* e suas múltiplas possibilidades de análise podem ser consideradas um método de escrita capaz de abranger tanto o estilo ensaísta quanto constelatório que esta pesquisa requer. Como um pesquisador-cartomante, crio relações singulares entre as cartas do baralho (que aqui representam análises do desejo deste movimento, a partir do contexto histórico, social e cultural) – relações estas que dizem respeito à minha perspectiva individual e subjetiva acerca desta realidade, e que, portanto, caso outro cartomante se aventure com este mesmo baralho, a forma como irá analisar as cartas e traçar suas relações pode vir a ser totalmente diferente desta expressa nesta pesquisa. Neste sentido, a escrita que se constrói como se fosse uma leitura de *tarot* se trata, sobretudo, de uma linguagem de

⁶⁶ Em outras palavras, minha tripulação assume aqui a função de ferramentas de análise para esta leitura de *tarot*, ou, em termos deleuzianos, se tornam meios para se criar conceitos móveis e únicos – uma vez que grande parte desta tripulação é herdeira da vontade de Heráclito, seguindo seu princípio de não dogmatizar seu pensamento enquanto uma verdade fixa que se expressa por uma única via, mas estimular seu uso como se este fosse, de fato, uma ferramenta, que se adequa ao contexto no qual se encontra e aponta para caminhos e possibilidades múltiplas, sempre em movimento.

experimentação – utilizando-se das Musas através de seu aspecto de diferenciação e libertação, ao invés da dogmatização e determinação (Arroniz, 2014).

Da mesma forma que, no baralho de *tarot*, cada carta possui um significado e uma função, os caminhos que elas apontam e as relações que podem ser feitas entre elas e a vida daquele que consulta o baralho são múltiplas e infindáveis – um cartomante não fará a mesma análise duas vezes, cada leitura possui novos rearranjos, combinações possíveis, interpretações diversas que são induzidas pela subjetividade do cartomante e de suas experiências e vivências, que, ao se misturarem com a realidade daquele que pede a consulta, formam uma imagem única com significados próprios e singulares. Cada carta do baralho possui suas particularidades e maleabilidades, multiplicidades de conteúdos, que conferem um alto grau de liberdade para aquele que a manuseia (Arroniz, 2014).

Desta maneira, enquanto um cartomante, o fenômeno criminal que se encontra diante de mim possui um sem-número de combinações possíveis e singularidades – formas de compreender seu desejo, que, devido a sua natureza caótica, se expressa de forma rizomática e infinita, tornando impossível abranger sua totalidade. Portanto, os rearranjos que realizo nesta análise dizem respeito a uma escolha política, criando relações em detrimento de outras possibilidades, dando um contorno ao desenho que faço deste movimento, aceitando sua mutabilidade constante, impedindo que seja realizada uma leitura que o interprete de forma definitiva, mas, pelo contrário, apenas ressalte sua diferença que pode ser percebida neste momento. Este método de leitura de experimentação, que inventa novos significados e conceitos para ser capaz de abranger o fenômeno criminal em sua movimentação, conta também – para além do aporte teórico – com a própria cultura que se expressa na sociedade em que este fenômeno se manifesta por meio do seu desejo, analisando a forma como estes fatores (culturais, sociais e políticos) se misturam e influenciam na ocorrência deste tipo de crime. É, portanto, uma leitura carregada pela cultura que, ao mesmo tempo, cria e é criada pela sociedade na qual se encontra.

Em outras palavras, o que pretendo demonstrar com esta metáfora é a concretização desta pesquisa através da cartografia. Se me utilizo de uma análise “como se fosse” uma leitura de *tarot*, isso significa evidenciar seu aspecto constelatório – realizando uma investigação acerca de suas “cartas”, relacionando-as e ligando uma a outra, delineando assim uma constelação do fenômeno observado. Ou, em suma: criando uma cartografia deste movimento – buscando mapear seus afetos e quais

caminhos eles levam, quais novos mundos surgem ao seguir seu percurso. Portanto, ao afirmar que este capítulo se constrói como uma leitura de *tarot*, estou assumindo sua característica cartográfica, que busca não pela explicação ou representação do crime – uma vez que este não possa ser definido como um fenômeno causal, mas sim múltiplo e singular ao mesmo tempo –, mas sim traçar as linhas de seus afetos, acompanhando seu fluxo inconstante e em eterna mutação. Em resumo: me colocar enquanto um pesquisador-cartomante é evidenciar que esta leitura que faço do fenômeno observado carrega também a minha própria subjetividade, criando assim uma perspectiva singular e única acerca deste movimento.

Isto posto, neste momento irei me debruçar sobre a primeira carta deste baralho – que adquire aqui uma função essencial para se compreender este fenômeno, uma vez que representa a característica que diz respeito tanto ao contexto cultural, quanto ao social e político no qual este fenômeno criminal se desenvolveu, operando como o pano de fundo que o engloba e pelo qual seu desejo se expressa. Portanto, as próximas cartas que se seguirão nesta leitura se encontram também ligadas a esta primeira característica fundamental, que estabelece relações a partir desta base sob a qual esta constelação forma sua imagem. Esta característica basal é conhecida como cinismo. Embora este conceito – enquanto um movimento filosófico – já tenha sido parcialmente abordado no capítulo anterior, aqui é necessário fazer um resgate mais cuidadoso e aprofundado acerca de suas potencialidades e como ele fora cooptado pelos regimes de verdade durante a evolução da história humana. Primeiramente, basta pontuar que o cínico era uma figura da Grécia Antiga que, diferentemente do pensamento filosófico que posteriormente se tornaria hegemônico e passaria a adotar tons de verdade, desafiava o *Zeitgeist* de seu tempo.

Em outras palavras, o filósofo que seguia pelo caminho do cinismo estava em constante confronto contra a ideologia vigente de sua sociedade, enxergando a natureza oca e vazia das Musas, assim como problematizando a imposição de uma Presença fabricada – que se torna uma máquina de produção de culturas que passariam a estabelecer modos de vida e moldar as subjetividades alheias. Provavelmente o melhor exemplo de cínico que se levantou contra a arbitrariedade das Musas se encontra na figura de Diógenes, aquele que radicalizou a crítica ao convertê-la em um modo de vida: a autossuficiência como forma de se livrar dos grilhões das Musas. Diógenes foi, para além de um filósofo que percebeu o jogo da linguagem e como seu poder se tornava uma perigosa arma na mão da civilização, também o homem mais livre de toda

a Grécia Antiga – que, ao invés de se submeter às convenções sociais e reproduzir seu modo de vida adocedor, optou por seguir o caminho dos cães.

Contudo, antes de analisarmos melhor esta instigante personalidade que era Diógenes, devo esclarecer melhor sobre o movimento que se relaciona à sua fama e que é tão importante quanto – uma vez que, para compreender como ele se relaciona ao fenômeno criminal dos tempos de hoje, é necessário primeiro resgatar sua historicidade. A palavra cinismo tem sua origem etimológica no termo grego “*kynos*” – ou, em português, “cão”. Este cinismo antigo, ou *kynismos*, pode ser definido como uma filosofia de vida provada a partir das ações daquele que a pratica – portanto, ao invés de uma teoria, se convertia em um modo singular de experimentar a vida. Nos ensinamentos de Diógenes, era comum o uso de respostas curtas e grossas para expressar seus ideais e a sua verdade – ou, nos termos que já foram analisados anteriormente nesta pesquisa: a *parresía* era o método cínico para se escapar do autoritarismo das Musas, e, mais do que isso, se tratava de uma ética de vida daquele que seguia pelo caminho do cinismo (Sloterdijk, 2020).

De acordo com Foucault (2011), o cinismo antigo pode ser compreendido como uma forma de expressão da subjetividade do sujeito, uma afirmação do seu próprio eu, intensificando sua existência particular e humana como uma forma de oposição contra as estruturas sociais – mais especificamente, contra o método civilizatório que impõe regimes de verdade e ideologias aos corpos que se encontram em seu controle, colonizando-os. Há, no cerne do cinismo, um modo de vida que escandaliza o seu meio social através da expressão livre de sua verdade singular – um estilo de vida que faz emergir tal verdade, para além da fala, por meio de seu corpo e de sua própria existência, se colocando à vista de todos. O valor cínico diz de um valor de ser dono de si. Ao ter pleno reconhecimento do seu próprio valor, pautado naquilo que é chamado de autarquia (a autossuficiência necessária para governar a si mesmo), o cínico não se permite ser comprado ou conquistado – mais do que isso, sua confiança em seu estilo de vida e em sua verdade singular era tamanha que o cínico sabia muito bem que seu valor era inegociável: caso quisessem comprá-lo, deveriam oferecer logo todo império⁶⁷ (Foucault, 2011).

⁶⁷ Tal provocação sarcástica era uma forma de demonstrar que, para o cínico, seu valor era imensurável e impossível de ser alcançado – sua autossuficiência era tamanha que ele sabia que não havia valor algum na sociedade capaz de fazê-lo se render ao seu regime de verdade. Por isso a provocação como forma de reafirmar o valor de sua existência.

Para tanto, o cínico deveria ser capaz de sustentar sua própria verdade. Seu modo de vida era como a de um cão – sem pudor, vergonha ou respeito às convenções humanas. Indiferente a qualquer tragédia que poderia acometê-lo, uma vez que não se prendia a nada que estivesse diante de si no mundo. O cínico atuava como um errante – deslocado, *outsider* –, colocado sempre no entorno da sociedade, mesmo que não fosse aceito por essa. A filosofia cínica se tratava, acima de tudo, de uma filosofia popular – o cínico praticava o ato de mendigar, dialogava com a criança e com o velho, e fazia da própria filosofia algo que despertava o riso nos outros. Seu ensino se dava pela via da resistência e independência – se libertando dos grilhões das Musas e da sociedade –, encontrando a liberdade em si mesmo e se tornando seu próprio senhor, fazendo o que bem entendesse, de acordo com seus valores singulares, de forma autônoma e prática (Sloterdijk, 2020).

Este funcionamento social do cinismo tornava aquele que o praticava, o cínico, um indivíduo que, a partir de sua ação, desafiava o poder vigente. Colocando sua própria vida em questão, arriscando findar sua existência de forma prematura, o filósofo escancarava as contradições presentes no discurso daqueles que detinham o poder – desmascarando as Musas. Como arma, ao invés de se utilizar da interpretação, o cínico costumava recorrer ao riso – desempenhava, portanto, a mesma função que a de um palhaço, escarnecendo os poderosos e questionando sua autoridade. Sua doutrina era expressa de forma simples, e não erudita, disseminando a filosofia não como algo advindo do ensino ou da cultura – cultura esta que, na maioria das vezes, o cínico se colocava como um forte opositor –, mas sim da natureza, acreditando que o homem já nascia filósofo (Baldini & Nizo, 2015).

Goulet-Cazé (2007) ressalta o aspecto crítico dos cínicos mediante aos ritos sociais de sua época, expondo a hipocrisia e fragilidade destas convenções. Um dos aspectos mais importantes da sociedade grega, e que, portanto, se tornou um dos maiores alvos do cinismo, era a religião. A forma cínica de denúncia às tradições religiosas de seu período se dava através da zombaria da falta de sentido no comportamento expresso por aqueles que cultuavam os deuses – em outras palavras, os cínicos satirizavam aqueles que se encontravam cegos pelas verdades projetadas pelas Musas, denunciando seu método dissimulado. Um exemplo disso poderia ser percebido nos sacrifícios realizado pelos homens com a finalidade dos deuses lhes concederem uma boa saúde – sacrifício este regado de muita bebida e comida, uma fartura em excesso que ia à contramão daquilo o que desejavam (Goulet-Cazé, 2007).

Expor estas contradições dos ritos religiosos era uma forma cínica de desafiar o regime de verdade vigente e expor o seu próprio discurso enquanto um modo de vida. Tal oposição só era possível devido ao pensamento cínico operar por meio de uma perspectiva dialética entre natureza e as normas sociais – o cinismo buscava por um retorno à *physis* (que pode ser compreendida como a natureza em si), que, de acordo com este pensamento, não conseguia se expressar em sua totalidade devido às leis e convenções sociais (entendido como *nomos*). Na perspectiva deste ensaio cartográfico, é possível compreender o cinismo como um dos pioneiros a perceberem o tabuleiro no qual a vida se desenrola; ao mesmo tempo em que se opunham vigorosamente contra a afirmação social de que, naquele tabuleiro, existe um jogo com regras fixas, disputado por deuses, que decidem o destino do universo. Para os cínicos, é possível falar somente em um deus: a natureza e seu aspecto caótico e mutável (Goulet-Cazé, 2007).

Portanto, o cinismo conseguiu enxergar por detrás das cortinas do teatro das Musas, percebendo que aquele jogo – considerado como uma verdade dogmática – se tratava somente de uma invenção humana para tentar dar respostas ao mistério da vida. Neste sentido, os cínicos compreendiam que a religião grega – com seu panteão de deuses e deusas – não era algo natural, mas sim uma mera convenção social, um discurso de verdade que fora aceito como a realidade última da vida. Com seu pensamento subversivo, o cinismo considerava que, se existisse algum ser que se aproximava de uma noção de divino, este ser era o animal, e não o homem com sua sociedade – uma vez que, tal como os deuses, os animais não precisam de nada além de sua própria autossuficiência para conseguirem expressar sua existência e seu modo de vida, que possui somente necessidades básicas e naturais para ser satisfeita (Goulet-Cazé, 2007).

Sloterdijk (2020) resgata o aspecto escatológico do cinismo – que poderia vir a desagradar o meio social no qual se encontrava, comparando a figura do cínico a algo bestial e irracional. Ao assumir a sua animalidade, abraçar a natureza e viver através dela, o filósofo que segue pelo caminho do cinismo não deve jamais se sentir enojado, uma vez que compreende a si mesmo como um ser inevitavelmente animal, assim como todos os outros que compartilham sua existência no mundo. Para além disso, é por meio da sua conduta, que permite uma ética do escândalo, que o cínico expressa a sua verdade – seja se masturbando em praça pública ou defecando na frente dos outros, pois, ao se assumir um animal, não vê sentido em separar sua vida pública da particular (Sloterdijk, 2020).

Esta perspectiva cínica revela um de seus aspectos mais basilares: o cosmopolitismo. De acordo com Zanella (2014), o pensamento cosmopolita que podia ser observado no cinismo praticado na Grécia Antiga era caracterizado por uma radical rejeição a qualquer convenção social – algo que era muito bem expresso na atitude de seus seguidores de renunciar a qualquer bem social e praticar uma vida desapegada e conforme a natureza. Mais do que um estilo de vida com pretensões de produzir outros modos de vida – distintos daqueles governados pelas Musas de sua época –, o cinismo se tratava, sobretudo, de uma filosofia política alimentada por uma crítica radical às instituições que controlavam os corpos de sua época, propondo uma nova maneira de se viver em sociedade, a partir de uma mudança radical em seus valores e funcionamento. Por se posicionar enquanto um crítico ferrenho àquilo que era tido como natural para os gregos da época, o cínico era marcado como um indivíduo à parte da sociedade, um vira-lata incômodo que latia por vezes alto demais, atormentando sua vizinhança – não por acaso, o cinismo posteriormente vai influenciar movimentos que continuaram esta árdua missão de questionar e criticar a hegemonia imposta pela sociedade, tal como o ceticismo (Zanella, 2014).

Contudo, este lugar de estranhamento ocupado pelo cínico – ao mesmo tempo em que não era considerado um cidadão, circulava pela cidade despejando verdades incômodas – não era simplesmente imposto socialmente sob ele, mas, pelo contrário, era estimulado pela sua própria perspectiva cosmopolita. Ao ser questionado sobre sua origem, a resposta cínica mais adequada era a de que ele era um “cidadão do mundo” – uma declaração que retira sob si a marca que o prende a uma cidade ou pátria específica, mas, ao invés disso, evidencia sua submissão para com o universo. Ademais, esta condição cínica reflete sua posição cosmopolita: a de que sua obrigação não se dava para com o local onde nasceu ou no qual residia naquele momento, mas sim para com todo aquele que encontrasse em seu caminho, independentemente de sua origem. Sua obrigação era para com a humanidade como um todo, não se submetendo às leis e convenções sociais de determinada cidade, mas postulando por uma fraternidade universal para com os homens. Por pertencer ao mundo, o cínico transitava pelas cidades, como um nômade, sem participar de seus ritos políticos, ainda que vivesse em seu meio e com seu estilo de vida singular – a sua própria ética e, viver conforme a natureza, era o modo de vida escolhido pelo cínico (Zanella, 2014).

Esta visão cosmopolita do cinismo, que se coloca como um ser para além da pátria, dialoga bastante com o movimento sofista discutido no capítulo anterior, e cria

mais uma possível relação entre ambos os movimentos. Outra relação pode ser percebida na forma como enxergavam o ensino filosófico. Barchi (2012) define os cínicos como aqueles que possuem a potência de “afirmar o Caos”. Perversos que praticam a arte da provocação e da zombaria para derrubar por terra as noções de ideal e perfeito. Mestres dessa “arte perversa”, os cínicos foram os primeiros que se aproximaram da criação de possibilidades de resistência e destruição às hierarquizações e divisões estabelecidas pelo pensamento platônico – é necessário um pouco de zombaria cínica para estabelecer as diferenças e heterogeneidades. Em sua análise dos cínicos:

Ao criticar, zombar e ridicularizar os sistemas filosóficos, sociais e culturais dominantes, utilizando para isso sua própria existência, os cínicos abriram a perspectiva da criação do diverso, do múltiplo e do singular como formas de combate e desobediência ao instituído [...] a resistência cínica se dava em uma perspectiva concreta, já que viver no exílio, na pobreza e na fome exigia-lhe uma auto-disciplina (*askesis*) que fizesse aos cínicos garantir a continuidade de seus esforços. Resistência também a aguentar o desprezo da sociedade e a solidão necessária para manter a sua *autarkia*, a qual lhes permitia um dos seus principais objetivos, uma liberdade de fala (*parrhesia*) não atrelada aos discursos hegemônicos dominantes (Barchi, 2012, pp.8,9).

De acordo com Barchi (2012), o pensamento cínico propõe uma intervenção política das diferenças, na construção de uma educação ambiental. Sua perspectiva libertária promove a autonomia, autogestão, diferenciação, heterogeneidades e singularidades. Da mesma forma, os cínicos se posicionavam veementemente contra a ideia de que a elaboração teórica deva ser concentrada nas mãos de apenas uma forma de saber – mas postulavam por uma pluralidade de conhecimentos, tal como os sofistas procuravam estabelecer com seu ensino. Para os cínicos, a filosofia deveria ser orientada através das práticas e vivências cotidianas, e não através da busca pela perfeição e debates no campo das ideias. Se trata, sobretudo, de uma pedagogia às margens (Barchi, 2012).

Tais características do cinismo, apresentadas acima, podem ser encontradas em grande quantidade na figura daquele que é representado como o rosto desta filosofia: Diógenes de Sinope, que, tal como Sócrates, tem sua história marcada por mitos que, em certa medida, tornam impossível a diferenciação entre o filósofo histórico e o filósofo mitológico, muito disso pelo fato não ter, ele mesmo, esquematizado uma teoria sistemática para ensinar aquilo que é denominada como filosofia cínica. Pelo contrário, os estudos que são feitos acerca desta escola se dão, muitas das vezes, a partir de relatos

de terceiros. Diógenes de Sinope foi um filósofo grego, nascido por volta do ano de 413 a.C. (Borges, 2019).

O que se tem como aceito, no que se refere à imagética criada daquele que ficou conhecido como o “filósofo cão”, se refere ao conselho que o mesmo teria recebido do oráculo de Delfos. Como ocorria na tradição filosófica grega, as palavras ditas pelo oráculo costumavam pautar o foco que os homens dariam para a sua jornada filosófica – afinal, acreditavam estar ouvindo as sábias palavras do deus Apolo –, e com Diógenes não foi diferente. “*parakharáttein tò nómisma*“ foi o valioso conselho dado pelo deus grego, que, em uma tradução, pode ser entendido como “modificar o valor da moeda” – descaracterizar a efígie. Este conselho foi radicalizado pelo pensamento e pelas atitudes de Diógenes durante toda sua vida enquanto filósofo, uma vez que o cão se tornou um ardiloso oponente de tudo o que era tido como hegemônico na sociedade de seu tempo – mais do que isso, Diógenes combateu as Musas de sua época, criando outras verdades e outras formas de expressar sua subjetividade e seu modo de vida (Foucault, 2011).

Yan Marchand (2014) consegue expressar bem esta misteriosa figura do filósofo cão, através de anedotas que demonstram bem seu pensamento e a forma como interagiu com o mundo ao seu redor. Uma das características que mais se evidencia neste filósofo se trata da sua autossuficiência – o que ele denominava como autarquia: “ser senhor de si mesmo” – e seu pensamento radicalmente crítico. Diógenes pode ser considerado o “pai da crítica”, uma vez que, ao invés de se limitar a discussões e tentativas de convencimento por meio de suas ideias – tal qual Sócrates fazia –, o cínico latia sua verdade para o mundo e a demonstrava com seu corpo e com sua própria vida. Neste sentido, Diógenes dobrava a aposta socrática, e, se o pai da filosofia envergonhava seus oponentes os forçando a aceitar sua verdade como a única realidade possível, o filósofo cão adota a tática de envergonhar a sociedade inteira a partir da sua verdade singular expressa em seu comportamento, evidenciando como o regime de verdade no qual a humanidade se encontra acorrentada é falho e perverso (Marchand, 2014).

Devido à confiança em sua própria verdade singular e ao exercer sua autarquia, tornando-se suficiente para si mesmo, Diógenes se considerava pertencente ao mundo e à natureza, e não às leis e normas sociais do local no qual se encontrava – neste sentido, além de exercer sua existência tal qual um cão vira-lata, o filósofo ainda propagava um pensamento apartidário e que demonstrava sua soberania sobre si mesmo, ao se preocupar em suprir suas necessidades básicas ao invés de se ocupar com o julgamento social e o desprezo dos outros. Por ser dono de si, Diógenes não se interessava com a

verdade universal e aprisionadora que os outros tentavam lhe impor, mas, seguindo o comportamento canino, rosnava e mostrava seus dentes para qualquer um que tentasse o controlar – a livre expressão de sua verdade singular, fortalecida pelo seu modo de vida, tornava o filósofo cão alguém que seguia uma ética da escandalização (Marchand, 2014).

Esta característica cínica pode fazer com que Diógenes se assemelhe, em partes, com o anarquista egoísta descrito por Stirner (2004): aquele que percebe que o mundo é construído através de discursos, ou seja, que tudo é *doxa*, e, portanto, consegue enxergar o vazio por detrás do poder das Musas, o não-ser. O egoísta se volta contra as fabricações dos homens, suas verdades dogmáticas que se disfarçam de rochas sólidas para suas construções, demonstrando que, na realidade, se tratam de areia movediça – seus deuses, suas instituições, suas normas sociais, e até mesmo suas ideias de moral e de verdade não passam de invenções que se impõem sob os corpos que dominam. Neste sentido, o egoísta nega todos estes discursos enquanto verdades absolutas, criticando seu autoritarismo e evidenciando sua singularidade, o Único – sua diferença como um atestado da pluralidade do mundo e a impossibilidade de sua representação em totalidade (Stirner, 2004).

Contudo, há um aspecto que torna o cínico uma figura completamente distinta do egoísta de Stirner, ainda que ambos partam da mesma crítica e percepção da realidade: enquanto o egoísmo se trata, em última análise, de um individualismo radical (que pode ser constatado na célebre frase: “a minha causa é a causa de nada”, o que pode desembocar em um niilismo paralisante), o cinismo vai se voltar à sociedade e tentar realizar uma transformação radical em sua estrutura. Se Diógenes era considerado como um “filósofo cão”, havia um motivo para tal nomeação – o cínico vivenciava sua ética da escandalização como uma maneira de atingir a sociedade na qual se encontrava: sua crítica voraz se convertia em seu modo de vida, e, por meio de seus atos radicais, escandalizava o meio social ao seu redor, conseguindo passar seus ideais adiante, tal como um cão raivoso que infecciona aquele que recebe sua mordida⁶⁸ (Marchand, 2014).

⁶⁸ E, embora posteriormente Diógenes fosse capturado por piratas que não se permitiram infectar por suas mordidas e o venderam como escravo, minha tripulação recebeu seus ensinamentos de braços abertos, se tornando homens na medida de Diógenes – muito diferente do homem platônico: um mero bípede despenado (Marchand, 2014).

Uma das maneiras mais explícitas de Diógenes constranger a sociedade, além de demonstrar com sua vivência os seus ensinamentos, se dava por meio da sua mendicância ativa – o cínico optou por viver nas ruas, morando em um barril e se alimentando do que conseguisse apanhar durante o dia, vivendo somente com uma túnica e um cajado produzido por ele mesmo, do tronco de uma árvore. Crítico do homem prisioneiro dos prazeres, Diógenes pode ser confundido com um asceta, alguém que se priva do prazer para encontrar a liberdade, mas, ao invés da negação de *Éros*, o que o filósofo não propunha era a expressão máxima do desejo – aproveitando-o em sua totalidade. Sua busca por liberdade o permitia encontrar prazer na simplicidade, ou, em outras palavras: Diógenes conseguiu domar *Éros* e governar seu desejo – ao invés de ser governado por ele –, compreendendo, através de sua perspectiva que separa as convenções sociais e suas imposições sobre a forma correta de sentir prazer, muitas vezes descabida e exagerada, da própria natureza enquanto realidade que fornece tudo aquilo que é necessário para o homem. Diógenes sabia que a verdadeira riqueza era ser banhado pelo sol, e ninguém jamais poderia tirar isto dele, nem mesmo Alexandre, o Grande (Marchand, 2014).

Em suma, Diógenes pode ser considerado como um ser dionisíaco – ainda que comedido, sabendo aproveitar o prazer da simplicidade. Este ideal cínico – que surge como o despertar do prisioneiro, a percepção da nocividade de se reproduzir um modo de vida imposto pela sociedade, tal qual uma ovelha obediente, e partir em busca do verdadeiro sentido da vida a partir da experimentação da natureza – é tão potente que algumas obras vão tentar reproduzi-lo posteriormente, demonstrando como a liberdade da autarquia, de saber cuidar de si mesmo e ser dono de si, foi totalmente esmagada pela vida na cidade. Um exemplo de obra que faz este tipo de debate é *Into the Wild*, de Jon Krakauer (1997): seu livro relata a jornada de Christopher Johnson McCandless, que decide doar suas finanças e partir em direção ao Alasca, buscando se reconectar com a natureza e consigo mesmo. Sua viagem foi realizada de forma simples, tal como Diógenes fazia ao perambular entre as cidades, conhecendo novas pessoas e vivenciando a felicidade na simplicidade. Ainda que tenha morrido antes de chegar ao seu destino, Christopher pode experimentar a liberdade da autarquia – tal como o cínico, ele se tornou um desobediente, escapando do regime de verdade que tentava controlá-lo, fugindo desta lógica reducionista e aprisionadora, e, embora tenha encontrado seu fim nos braços da Morte, encerrando sua aventura mais cedo do que o esperado, tal fato serve para evidenciar o tom cínico desta aventura: uma vez que o jovem morreu

experimentando uma liberdade que jamais fora vivenciada durante o modo de vida que reproduziu durante a maior parte da sua existência, acorrentado às algemas da autoridade das Musas⁶⁹ (Kraakauer, 1997).

O cinismo, entretanto, não está isento de críticas – muito pelo contrário. De acordo com Júnior (1998/1999), algumas críticas que recaiam sob os cínicos daquela época os consideravam como indivíduos com comportamento agressivo e sem-vergonha, aparência rude, discurso sem limites, despudor, desejo por glória, hipocrisia e demagogia. Ao se referir aos cínicos como os filósofos que imitam o cão, a crítica recaía sob o fato dessa imitação raramente se dar nas qualidades positivas da natureza canina, como seu aspecto de guardião, sua lealdade e sua boa memória, mas, ao contrário, se concentra nos seus aspectos negativos: seus latidos incômodos, sua gulodice, lascívia, e tendência ao roubo (Júnior, 1998/1999).

Aqui, cabe ressaltar que tais críticas feitas àqueles que se denominam cínicos não são totalmente verdadeiras, ao mesmo tempo em que também possuem certo grau de coerência. O cinismo, como um movimento filosófico, possui um caráter ambíguo de difícil delimitação. Assim como o sofismo, cada membro deste movimento é bem diferentes um dos outro, o que pode vir a causar confusão e dificuldade em discernir uma imagem fixa sobre ele. Da mesma forma, é sabido que a filosofia cínica causava repúdio em filósofos que seguiam outras escolas, que recriminavam a ignorância, grosseria e incultura daqueles que seguiam esse movimento – uma vez que a intenção do cinismo era justamente chocar e incomodar aqueles que seguiam o pensamento hegemônico (Sloterdijk, 2020).

Essa ambivalência no cinismo se tornou cada vez mais óbvia com os filósofos que herdaram a escola cínica após a morte de Diógenes. De acordo com Baldini e Nizo (2015), o aspecto contraditório do cinismo foi se constituindo e solidificando a partir do uso que filósofos passaram a dar a esse movimento. Anteriormente, se tinha o cinismo como uma forma de resistência contra o poder e aqueles que o serviam cegamente, auxiliando em sua propagação. Aqui, o cínico desempenhava a função social e moral de um crítico às normas vigentes e à cultura propagada por esse poder. Entretanto, com o

⁶⁹ Outra obra – um tanto menos trágica – que resgata a autarquia do homem por meio da natureza se trata do relato pessoal do filósofo Thoreau, que, na contramão do seu tempo, no qual a sociedade enriquecia com o crescimento das indústrias e do comércio nos Estados Unidos, se refugiou do poder das Musas indo morar nos bosques, em uma vivência minimalista e atravessada pelo prazer na simplicidade. Mais do que isso, Thoreau queria sentir que viveu sua vida de fato, não apenas reproduzindo um modo de existência postulado pelo regime de verdade de sua época (Thoreau, 2018).

passar dos séculos, houve uma inversão no uso do cinismo – esse movimento passou a integrar no *modus operandi* daqueles que detêm o poder. A ironia e o sarcasmo utilizados tão habilmente por Diógenes passaram a ser cooptados por líderes de instituições responsáveis pela reprodução ideológica da sociedade – uma inversão dos antigos valores cínicos (Baldini & Nizo, 2015).

Neste sentido, Sloterdijk (2020), se colocando enquanto um “Diógenes pós-moderno”, faz uma denúncia à perversão sofrida pelo cinismo ao longo da história. O autor vai separar o cinismo em duas instâncias: *kynismos*, tendo sua origem na Grécia através da figura do filósofo cão, que pode ser compreendido como o cinismo grego que expus até o momento – uma espécie de antídoto contra o poder das Musas e seu autoritarismo, através do riso, do sarcasmo e do escândalo; e o cinismo enquanto um produto que fora cooptado pelo regime de verdade, se espalhando na sociedade e gerando uma apatia tanto em relação à política quanto à própria singularidade⁷⁰. O conhecimento – que, na origem do *kynismos*, estava atrelado ao prazer e à possibilidade de se tornar dono de si mesmo – é reduzido a uma mera ferramenta, que tem sua utilidade ligada a uma determinada função ou técnica. Desta forma, a relação do indivíduo para com a verdade se tornou cada vez menos singularizada, e cada vez mais funcional, transformando o cinismo em uma maneira de lidar com um mundo no qual a realidade não possui sentido (Sloterdijk, 2020).

Este cinismo, que viria a se tornar uma predominância na cultura hegemônica, se estabelece por volta do início do século passado, carregando consigo uma ideologia que se disfarça como uma “consciência esclarecida”, se pautando sob um processo de racionalização como tentativa de neutralizar o poder das Musas que recaem sob a sociedade – ou, em outras palavras, o cínico moderno percebe o regime de verdade no qual se encontra e, mais do que isso, compreende também como esta sociedade exerce controle sobre o seu corpo, contudo, ao invés de, por meio da autarquia e da singularidade, se determinar enquanto “senhor de si mesmo” e se opor a esta autoridade, tal qual Diógenes, o cínico moderno apenas se contenta com a posição de servo domesticado, e, mais do que isso, se utiliza deste poder aprisionador de forma a obter vantagem na sociedade. A ideologia, através deste cinismo social que se instaura em seu

⁷⁰ A partir deste ponto, ao falar sobre o cinismo antigo, oriundo da Grécia, utilizarei o termo *kynismos*. Portanto, a palavra “cinismo” irá se referir a este novo modelo da modernidade, que é alvo de crítica neste momento.

seio, não opera mais a partir da lógica de que “eles não sabem o que fazem”, mas sim da nova fórmula: “eles sabem o que fazem, e continuam a fazê-lo” (Sloterdijk, 2020).

Postular que a ideologia passa a ser percebida pelos sujeitos que fazem parte da sociedade, ou ainda, que o poder das Musas que torna indivíduos prisioneiros não é mais algo sutil, mas sim escancarado, pode, à primeira vista, fazer com que o leitor argumente que, se este é o caso, então o regime de verdade imposto pela sociedade, potencializado pela ideologia, perde sua efetividade de exercer controle sobre o outro – uma vez que este percebe sua tentativa de controlá-lo. Safatle (2008), entretanto, vai considerar que a sociedade contemporânea está vivenciando um processo de pós-ideologia – não é mais necessário se utilizar de discursos que busquem a naturalização do controle exercido por determinado regime de verdade, mas, pelo contrário, as Musas souberam se adaptar a esta nova realidade, que aparenta trazer ao indivíduo uma suposta autonomia e liberdade. Agora, as Musas se utilizam da própria transparência de seu poder para exercer controle sob os corpos (Safatle, 2008).

Para tanto, o que se encontra em vigor neste novo modelo de sociedade é aquilo que Safatle (2008) vai denominar como uma “racionalidade cínica”, uma razão que descobre o fundo oco e vazio de seus pressupostos universais e determinantes, tornando a realidade algo destituído de substancialidade, e, portanto, capaz de tomar a forma que as Musas desejarem. O capitalismo aprendeu a ironizar e a rir de si mesmo, cooptando tudo aquilo que ameaça o dissolver e englobando-o em sua lógica, o reproduzindo enquanto uma mercadoria rentável – assim como fez com o cinismo. Não por acaso, o neoliberalismo surge como uma mescla contraditória entre o capital – e sua reprodução mercadológica – e a liberdade individual. O desejo, antes reprimido socialmente, agora, diante do racionalismo cínico, deve ter sua satisfação operada imediatamente – contudo, tal desejo está aprisionado aos pressupostos deste racionalismo e, mais do que isso, se torna refém do modo de produção neoliberal e mercadológico, se tornando uma reprodução daqueles que vieram antes de si. A racionalidade cínica percebe o poder das Musas que constitui o mundo ao seu redor, e se utiliza deste conhecimento para dar continuidade a este processo adoecedor e aprisionador de subjetividades, reproduzindo-as como mercadorias rentáveis e vazias de autenticidade (Safatle, 2008).

Para exemplificar esta funcionalidade de *Éros* atribuída ao neoliberalismo diante de uma racionalidade cínica, vou utilizar aquele que considero como o “pai” do movimento que estou analisando neste capítulo: Theodore Kaczynski – mais conhecido pela alcunha de Unabomber, responsável por diversos atentados terroristas realizados

nos Estados Unidos, entre os anos de 1978 e 1995, tendo como alvo pessoas e empresas que ele considerava diretamente ligadas à degradação ambiental e ao incentivo do crescimento tecnológico e industrial na sociedade. Unabomber se colocou contra o regime de verdade de seu tempo, contudo, seu comportamento o coloca mais próximo do cinismo moderno do que daquele praticado pelos gregos antigos (Costa, Antunes & Costa, 2018).

Seguindo um estilo de vida mais primitivo nas florestas de Montana, caçando e plantando o próprio alimento, suas motivações, ao invés de políticas, tocavam mais a esfera individual – Kaczynski estava em busca de sua autarquia. Porém, este seu estilo de vida se viu ameaçado pelo sistema tecnológico e industrial, que insistia em acabar com a natureza que o cercava. Foi a partir desta constatação dos malefícios provocados pelo avanço da tecnologia, em oposição à natureza, que a figura do Unabomber foi fabricada, motivado a combater este avanço tecnointustrial. Kaczynski então começou a produzir bombas caseiras e enviá-las por correio para alvos específicos, desde universidades até linhas aéreas ou empresas que incentivassem o avanço da sociedade industrial (Costa, Antunes & Costa, 2018).

Em 1995, Theodore Kaczynski propôs – por meio de uma carta ao FBI – um acordo: caso fosse publicado o manifesto que ele havia escrito, o Unabomber cessaria seus ataques terroristas. Este manifesto, intitulado como *Industrial Society and Its Future* (A Sociedade Industrial e Seu Futuro), teve sua publicação realizada tanto através do *Washington Post* quanto do *The New York Times*, e era assinado não por Kaczynski ou sua alcunha de Unabomber, mas sim pela sigla FC, que significa *Freedom Club* – se tratando supostamente de um grupo anarquista que militava contra cientistas e tecnologia. Importante frisar que esta sigla também era utilizada para “assinar” as bombas fabricadas pelo Unabomber e utilizadas em seus atos terroristas (Gomes & Marian, 2020).

Embora o FBI tenha planejado publicar este manifesto como forma de atrair seu autor para as bancas de jornal, isso não ocorreu. E, como era de se esperar, as ideias de Theodore Kaczynski acabaram sendo disseminadas no meio social, sendo que, até os tempos atuais, é possível verificar que seu manifesto é referenciado em diversos estudos, e o mesmo já foi traduzido para diversas línguas, conquistando admiradores de seus ideais e críticas à sociedade industrial. Entretanto, graças à publicação de seu manifesto, o irmão de Theodore, David Kaczynski, reconheceu sua forma de escrita, o

que acabou auxiliando o FBI a encontrar e prender o Unabomber (Gomes & Marian, 2020).

Theodore realizou um acordo com o poder jurídico estadunidense, reconhecendo sua culpa, embora sua defesa inicialmente desejasse alegar insanidade, considerando que Kaczynski sofresse de esquizofrenia paranoide, algo que foi veementemente combatida pelo próprio. Ainda que pudesse livrá-lo da pena de morte, o fato de ser marcado com uma doença mental poderia contaminar toda a ideologia exposta em seu manifesto – a obra de sua vida. Portanto, Unabomber preferiu entrar em um acordo e ser condenado à prisão perpétua, mas continuar tendo seus ideais intocados (Silva, 2014). Esta característica pode, em um primeiro momento, fazer com que Kaczynski se assemelhe aos *kynikos* gregos, uma vez que luta pela sua verdade singular e a expõe ao mundo de forma corajosa e direta – quase como se ele fosse um praticante da esquecida arte da *parresía*. Contudo, como pretendo demonstrar, a relação do Unabomber com o poder das Musas se assemelha muito mais aos cínicos modernos do que àqueles que seguiam os ensinamentos do cão.

De acordo com Kaczynski, a Revolução Industrial teria sido o início da decadência do homem, provocando seu afastamento da natureza e a perda da liberdade e da dignidade. Para conseguir resgatar estes valores, tão caros à humanidade, o homem precisaria experimentar o processo de poder, que, para Theodore, se concretiza no controle sobre suas necessidades de subsistência – ou, como postulado pelo *kynismos*, através da autarquia. Infelizmente, devido ao desenvolvimento tecnológico, o homem terá cada vez menos liberdade, e, portanto, a solução apresentada por Kaczynski é a destruição total do sistema tecnoindustrial, através de uma revolução. Seus argumentos se concentram muito mais na esfera da opinião pessoal do que baseadas em estudos sérios e atuais acerca do tema, o que fragiliza sua argumentação (Costa, Antunes & Costa, 2018).

Segundo Fleming (2021), existem três autores principais que influenciam o manifesto do Unabomber: Ellul, Morris e Seligman. Do filósofo Jacques Ellul, é possível perceber que a ideia da tecnologia moderna como um sistema que se autoperpetua, indivisível, e a má adaptação humana para uma vida tecnológica atraem bastante Kaczynski, ao ponto de repetir tais ideais em sua obra. Existe, claro, uma reinterpretação dos argumentos de Ellul, afinal, este repudiava qualquer caminho que se utilizasse da violência para chegar a determinado fim. O Unabomber, ao contrário, advoga pela violência, seu ativismo social está intrinsecamente ligado a atos rebeldes e

violentos. Se Jacques Ellul pode ser considerado um primitivista cultural, Theodore Kaczynski é um bioprimitivista – acreditando que o ser humano é biologicamente mal adaptado para a vida tecnológica, e que tal má adaptação não se trata de um fator social, como acreditava Ellul, mas sim biológico (Fleming, 2021).

O zoólogo Desmond Morris, por sua vez, traz para o manifesto do Unabomber influências do darwinismo, evolucionismo, e o preço pago pelos humanos por viverem em cidades urbanas – como animais enjaulados. Um dos pontos centrais e defendidos por Kaczynski, que se refere à sua definição do processo de poder, bebe, em grande parte, da fonte originada por Morris. O processo de poder é baseado na ideia de Morris de “luta de estímulo”, traduzida como um neuroticismo ao se conseguir tudo o que se necessita, se tornando uma pessoa entediada e desmoralizada. Se a sociedade moderna, como um zoológico, garante as necessidades físicas dos sujeitos, os homens modernos passam então a buscar estimulações através de atividades substitutas. O conceito de “atividades substitutas” de Kaczynski é baseado na ideia de Morris de “atividades de sobrevivência-substituta” (Fleming, 2021).

Por fim, mas não menos importante, o psicólogo Martin Seligman auxiliou, indiretamente, na criação de outro conceito central na obra de Kaczynski: parte dos componentes do processo de poder. A partir da teoria de Seligman do desamparo aprendido, no qual um animal é desamparado quando acredita que seu comportamento não pode alterar seu destino – causando distração psicológica e moral –, Kaczynski explica os componentes de realização e autonomia, presentes no seu conceito de processo de poder. Em sua visão, indivíduos modernos tem sua vida controlada por organizações, e não podem mudar isso, enquanto indivíduos primitivos tinham total controle e liberdade sobre suas ações e destino. Seu manifesto faz uso desta teoria para embasar o mecanismo psicológico de seu argumento sobre a má adaptação, sendo aquilo que ele denomina como “esquerdismo” a manifestação política e expressão máxima deste desamparo (Fleming, 2021).

Embora existam argumentos, como o de Silva (2014), que consideram que, para além do debate moral sobre os atos ecoterroristas de Unabomber, sua prática se assemelha ao uso da *parresía* – o que o coloca perigosamente próximo dos *kynikos* antigos –, uma vez que Kaczynski expressou sua verdade singular, agindo à contramão da sociedade vigente de sua época e de seus valores, se utilizando até mesmo de meios radicais para tentar demonstrar como a verdade que guia os indivíduos de sua época era problemática e deveria ser combatido, estimulando uma vida que busca pelo contato

com a natureza como forma de resgatar a autarquia (Silva, 2014), o que pretendo demonstrar aqui, ao considerar o Unabomber e seu manifesto como os “criadores” do movimento que analiso neste capítulo, é como sua prática está muito mais próximo da racionalidade cínica que serve de pano de fundo para a expressão do desejo do homem moderno.

Ainda que o Unabomber servisse, assim como os *kynikos*, como um espelho distorcido da sociedade na qual se encontra, sua tentativa de se opor ao regime de verdade vigente fez com que legitimasse e reproduzisse os valores da sociedade de seu tempo – mais do que isso, ele é um sintoma desta sociedade. Se Diógenes foi um monstro parido pela filosofia, a sociedade industrial, da mesma forma, deu luz à Kaczynski. Contudo, o filósofo cão não se tratava de um mero sintoma de um regime de verdade adoecedor, mas sim o antídoto contra as Musas e seu poder hegemônico e aprisionador – o Unabomber, por outro lado, assume seu papel sintomático, causando destruição em uma sociedade ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, reafirma os valores sociais responsáveis pela sua patologia. Kaczynski, embora se opusesse ao avanço tecnológico, jamais conseguiu se libertar da prisão das Musas – pelo contrário, o Unabomber conseguiu perceber somente uma fração das suas algemas, e passou a combatê-las como se fossem o problema em sua totalidade, e, o que é ainda pior, se curvou ao poder das Musas para realizar tal empreendimento.

Em seu manifesto, fica claro que o posicionamento que Kaczynski adota contra a sociedade tecnoindustrial não é pautado a partir do uso da *parresía*, enquanto sua verdade singular e a criação de um novo sentido de vida e um novo modo de produzir subjetividade através da sua existência, mas, pelo contrário, seu discurso recai nos mesmos erros do seu maior inimigo: a sociedade industrial. Em ambos os casos, a base para se criar seus discursos – em uma tentativa de estabelecer um discurso de verdade passível de ser reproduzido em grande escala, capaz de colonizar os corpos – é a mesma: o poder das Musas. Kaczynski percebe este jogo no qual a sociedade determina o que deve ser aceito como verdadeiro, mas ao invés de negar participar desta convenção social, ele se apodera do poder autoritário das Musas para expressar seus ideias que, embora estejam em conflito com parte do regime de verdade imposto pela sociedade – especificamente no que se refere ao avanço industrial e tecnológico –, se utiliza de seus mesmos pressupostos para reproduzir seu pensamento: como, por exemplo, noções de determinismos biológicos – que já foram duramente criticados ao longo deste ensaio cartográfico – e ideias superficiais e que reforçam a individualização

e responsabilização dos sujeitos, tais como a meritocracia e o terrorismo individual contra a tecnologia (Fleming, 2021).

Desta forma, Kaczynski não cria uma verdade singular que se expressa através de seu corpo e de sua existência, se voltando contra a hegemonia das Musas e sua arbitrariedade – mas, pelo contrário, se utiliza deste poder para estabelecer um discurso que se disfarça como algo que contraria o pensamento predominante, ainda que o reproduza em partes e não contemple a problematização necessária para sua derrocada. Em outras palavras, faltou radicalismo à verdade fabricada pelo Unabomber, que preferiu se tornar um peão das Musas e reafirmar o regime de verdade no qual se encontrava, tentando suprir esta falta com atos terroristas e violentos. Contudo, esta apropriação do poder das Musas evidencia a racionalidade cínica exposta anteriormente: Kaczynski percebeu os discursos e verdades fabricadas em seu tempo, mas optou por se utilizar desta arma para produzir o seu próprio ideal – seu manifesto – como um método de propagar a sua verdade e influenciar a produção de subjetividades colonizadas pela sua perspectiva como uma verdade última.

Seu manifesto se tornou um novo meio pelo qual o poder das Musas pode ser extravasado e acorrentar mais e mais corpos – estendendo seus tentáculos e aumentando o número de prisioneiros, não muito diferente de uma mercadoria que se vende como um produto único e original, ainda que se trate, na realidade, de uma cópia barata de tudo aquilo o que a sociedade já vinha produzindo anteriormente. Portanto, o discurso produzido por Kaczynski se permeia através de duas vias distintas, ou, em outras palavras, existem dois herdeiros possíveis da sua verdade: primeiramente, os ecoterroristas, que foram colonizados pelo discurso de verdade produzido por Unabomber e transformaram a sua guerra contra a sociedade tecnoindustrial em sua luta pessoal, continuando a perpetuar violentos ataques como uma tentativa de frear o avanço tecnológico; e os *mass murderers*, que, ao invés de herdarem sua verdade e seu propósito de vida, descobriram em seu método uma forma de reproduzir sua técnica assassina – é por meio desta racionalidade cínica, se utilizando do poder autoritário das Musas contra aquilo que foi estabelecido anteriormente, para se estabelecer outras verdades que, embora aparentemente sejam distintas, resultam no mesmo processo adoecedor, que este movimento vai se proliferar através de manifestos e compartilhamento de seus ideais.

A constatação de que, na perspectiva deste ensaio cartográfico, seja justamente Kaczynski aquele considerado como o “pai” do movimento que analiso neste capítulo,

possui em si grande coerência poética – uma vez que Unabomber, caso fosse reduzido a alguma das categorias determinadas anteriormente, se encaixaria muito mais na figura do *lonewolf*. Como já discutido neste mesmo capítulo, o perfil do *lonewolf* se trata de uma das identidades mais contraditórias – repleta de rachaduras pelas quais a singularidade encontra possibilidades para se expressar. Mais do que isso, postular que um *lonewolf* seja o pai de um movimento relacionado ao fenômeno criminal do *mass murder* exemplifica perfeitamente como esta categoria é frágil e sua rigidez conceitual se trata, na realidade, de uma ilusão para tentar abarcar o Caos e a constante mutação do crime – e, ainda, aproxima o assassinato em massa do terrorismo, derrubando suas barreiras discriminatórias e evidenciando como este movimento está imerso em uma mistura de identidades que produzem a possibilidade do afloramento da singularidade.

Se, no *kynismos* e sua tradição filosófica grega, *Éros* era a pura produção de singularidade, ao se aceitar a simplicidade da vida como uma forma de extrair de si todo o prazer necessário para a existência, tornando-se senhor de si mesmo e, mais do que isso, senhor do seu desejo, o *Éros* que pode ser observado no cinismo moderno é subjugado pelo regime de verdade no qual se encontra – ele se torna refém das Musas ao mesmo tempo em que tenta se utilizar de seu poder para ser reproduzido em larga escala, buscando uma finalidade racional e que condiz com a lógica social, o que impede que o desejo tenha uma produção livre e espontânea, e, mais do que isso, faz com que se torne uma mercadoria que necessita de uma demanda racional para existir, fruto de uma determinada técnica que só consegue ser experimentada por meio de atos extremos de violência. Em suma: *Éros* passa a operar por meio de uma lógica cínica, que se encontra por detrás do desejo e que torna a sua natureza racionalizada e mercadológica – como uma manifestação puramente técnica.

Neste sentido, o movimento aqui analisado se encontra muito mais próximo do cinismo moderno do que do *kynismos*, tradição esta que, nos tempos atuais, parece estar sendo resgatada aos poucos por meio de autoras feministas e *queer*, tal como Itziar Ziga (2021), que defende a estética do escândalo através da própria expressão da vida e da existência de indivíduos singulares e dissidentes da norma considerada como a correta na sociedade vigente, em um processo que ela denomina como “devir cachorra”, mais preocupado em subverter a lógica binária do regime de verdade no qual se encontram, buscando a espontaneidade de seus corpos e sua livre manifestação (Ziga, 2021).

Portanto, minha intenção ao expor esta característica cínica do movimento era justamente analisar o pano de fundo pelo qual o desejo se expressa dentro deste

fenômeno criminal – a carta do baralho que dá sentido às próximas que virão, desenhando o formato da imagem formada pela constelação deste movimento. A racionalidade cínica condensa bem o que foi sendo exposto durante este ensaio cartográfico desde os primeiros capítulos – a criação de uma nova lógica pela qual *Éros* opera no cometimento do assassinato, fruto do racionalismo e sendo reduzido a uma mercadoria que traz em seu bojo a reprodutibilidade técnica, perdendo sua espontaneidade e singularidade. Mais do que isso, o desejo do assassino é pautado pela perspectiva unidimensional deste regime de verdade, alimentado por uma ideologia neoliberal, aprisionando a subjetividade do sujeito e suas infinitas possibilidades, o reduzindo a uma única identidade: a do criminoso.

Todo este processo é fundamentado pelo poder das Musas, que, no contexto da racionalidade cínica, passa a ser percebido pelo sujeito, que, ao invés de explorar as potências de sua singularidade para se livrar destes grilhões, passa a se utilizar deste mesmo poder em benefício próprio, dobrando a aposta e aceitando a identidade enrijecida de um assassino violento, agindo como tal perante a sociedade. É neste cenário que se é possível afirmar que a racionalidade cínica se trata da natureza imposta ao desejo que está atrelado a este movimento e que determina como ele se manifesta socialmente. Cabe agora, contudo, analisar algumas das outras características deste fenômeno criminal que são capturadas por este pano de fundo, subjugadas por um desejo racionalizado, mercadológico, tecnicista, e cínico – e que, conseqüentemente, reafirmam a sua expressão através de outras vias e possibilidades que auxiliam em sua proliferação na sociedade atual. Se a racionalidade cínica é a lógica pela qual *Éros* opera, devo analisar também o seu método de manifestação e a sua motivação enquanto meios nos quais este desejo toma forma dentro deste fenômeno criminal.

5.3 Explorando *rabbit holes* e seus territórios de manifestação do desejo

Tendo em vista que, nesta análise do fenômeno criminal – ou melhor, na tentativa de cartografar as possibilidades de existência e expressão do seu desejo –, foi possível investigar melhor a lógica sob a qual *Éros* opera – o fundamento no qual ele se movimenta e a racionalidade ao qual se submete –, é preciso aprofundar um pouco mais sobre as vias pelas quais a manifestação deste desejo se torna uma possibilidade na sociedade. Portanto, ainda que tenha sido estabelecido o tipo de solo sobre o qual *Éros* realiza sua vagarosa jornada, tal qual um condenado, cumprindo uma dura pena após ser capturado pelas impiedosas Musas – solo este que nesta pesquisa foi denominado como

racionalidade cínica –, para que seja viável continuar acompanhando sua movimentação e cartografar seus caminhos e possíveis desvios de rota, se faz imprescindível analisar o método utilizado pelo desejo para que ele se manifeste na realidade. Para tanto, acompanharei o fluxo deste movimento – mapeando seu desejo e a forma como ele atravessa os sujeitos que fazem parte deste fenômeno criminal, analisando seu método de propagação e manifestação. Se *Éros* foi capturado por uma lógica racional e cínica, é preciso agora verificar qual a via na qual ele se expressa e circula pela sociedade.

Presumo que, durante toda a travessia deste ensaio cartográfico, tenha tido êxito em salientar o caráter anti-dogmático desta pesquisa, que rejeita qualquer explicação e interpretação que tenha como fundamento uma perspectiva essencialista e determinista acerca dos fenômenos analisados. Diante disso, minha posição perante o desejo do movimento que estou cartografando não poderia ser outra se não a de mapeá-lo através da sua própria diferença, buscando uma compreensão da sua expressão em um sentido social, histórico e cultural – em detrimento de teorias que buscam uma representação enrijecida e fixa da sua identidade. Desta forma, ainda que, em minha análise contextual do desejo, afirme que, ao ser aprisionado pelo poder das Musas, sua natureza se constitua por meio de uma racionalidade cínica, tal análise não pretende contemplar um estudo desta sua natureza enquanto uma essência em si, mas sim contextualizar este desejo de acordo com a forma como a sociedade na qual ele se manifesta costuma operar. Minha investigação, portanto, ocorrerá por meio de uma crítica desta sociedade neoliberal, a partir de teorias que dão seguimento às problematizações realizadas anteriormente.

Se, até então, tenho analisado a sociedade atual e seu regime de verdade a partir de pressupostos que destacam seu aspecto colonizador e arbitrário, se utilizando do poder das Musas de forma a exercer o controle dos corpos que se encontram sob seu julgo, chegou o momento de compreender como este processo se atualiza no contexto de uma sociedade pautada pela racionalidade cínica. Han (2015) argumenta sobre uma nova maneira de se pensar o funcionamento social, algo que ele vai denominar como “sociedade do cansaço”, e que demonstra muito bem a forma como a produção de subjetividades é capturada pela lógica neoliberal, em um contexto onde o controle, anteriormente exercido pela autoridade do poder das Musas – colonizando os corpos –, passa a ser efetuado pelo próprio sujeito colonizado, evidenciando o aspecto cínico desta sociedade que se apropria daquilo que anteriormente era considerado negativo e o converte em um aspecto positivo da sua funcionalidade (Han, 2015).

Para compreender melhor este conceito trabalhado por Han (2015), é preciso primeiramente analisar o processo no qual a sociedade deixa de exercer um controle impositivo sobre o outro, pautado pela preocupação de que sua singularidade possa de alguma forma macular seu ideal social – tal como ocorre na sociedade disciplinar –, e passa a operar seguindo um novo paradigma: o do desempenho e da produtividade. Esta conversão social altera a perspectiva negativa acerca do sujeito – presente na sociedade disciplinar e sua necessidade de controle –, se transfigurando em um polo positivo e individualizante que atravessa seu corpo e o reduz à sua capacidade performática. Na sociedade do cansaço, o sujeito não é interpretado como um “elemento perigoso” que deve ser contido, mas, pelo contrário, há a estimulação da sua produtividade e do consumo de si mesmo – nesta nova lógica, o sujeito passa a vigiar a si mesmo, se cobrando a manter sua produtividade alta, por meio de um desempenho satisfatório, para que seja capaz de consumir as mercadorias oferecidas pela sociedade. Se antes seu corpo era controlado pela disciplina, agora, ao se estimular o ideal do sujeito como o empreendedor de si mesmo, ele se torna seu próprio patrão – e, ao mesmo tempo, funcionário –, gerando autocobrança para alcançar uma performance que possa ser socialmente considerada aceitável (Han, 2015).

Esta modalidade de funcionamento social – através da produtividade e do desempenho exacerbado – pode, em um primeiro momento, soar como uma refutação à teoria da sociedade disciplinar trabalhada por Foucault. Contudo, na perspectiva deste ensaio cartográfico, a sociedade do cansaço se trata de uma evolução natural daquela preocupada em controlar os sujeitos – mais do que isso, esta nova lógica que permeia a sociedade é uma maneira de reafirmar a disciplina sofrida anteriormente pelos corpos que fazem parte deste regime de verdade. Ao se inserir a ideologia neoliberal, o pensamento unidimensional, e a racionalidade cínica como discursos de verdade que não passarão a compor com as Musas uma realidade fabricada e arbitrária perante a humanidade, a sociedade do cansaço pode ser compreendida como o próximo passo deste processo colonizador – após a colonização dos corpos ter sido realizada com sucesso. Se, na sociedade disciplinar, as Musas se utilizavam do seu poder para exercerem controle e imporem verdades que produziam subjetividades enrijecidas e atravessadas pelos seus valores, na sociedade disciplinar, diante dos corpos que já foram docilizados e colonizados durante este processo, este controle ocorre por meio da produtividade individual, que se torna responsabilidade do próprio sujeito, preso a este pensamento que fora imposto a si de forma autoritária, abraçando o discurso da

autocobrança e vivendo de acordo com os pressupostos desta sociedade e de seu regime de verdade.

Neste sentido, colonizado por este pensamento produtivista e performático, o sujeito vai crer no mito de que, apesar de ser reduzido a uma mercadoria, é ele quem decide seu valor – uma vez que é o empreendedor de si. Esta crença traduz a ideologia neoliberal que permeia a sociedade na qual ele faz parte, se tornando, efetivamente, o *homo economicus* postulado por Pávon-Cuéllar (2017), resumindo sua existência à sua produtividade e ao consumismo, que, como dito anteriormente, passa a englobar até mesmo a sua própria subjetividade – a restringindo a uma mercadoria que pode vir a gerar rentabilidade. Consequentemente, questões sociais e psicológicas – e até mesmo aquelas que tangem à singularidade do sujeito – são convertidas em demandas da ordem econômica, uma vez que o indivíduo aceita sua determinação enquanto uma mercadoria. Não há, neste contexto, uma tentativa em contemplar sua verdade singular, mas, ao invés disso, aceita passivamente a verdade fabricada pelo outro e imposta a si – ainda que saiba que aquilo se trata de uma mera convenção social, o que, em partes, ressalta o aspecto cínico deste processo (Pávon-Cuéllar, 2017).

Portanto, a violência do controle autoritário – tão presente na sociedade disciplinar e operado pelos discursos arbitrários – dá lugar a uma agressividade interna do sujeito, pois, colonizado pela verdade estabelecida na sociedade, torna a si próprio o carrasco da sua singularidade. O excesso de estímulos, causado pela falsa percepção de liberdade fomentada pelas variedades de mercadorias expostas para si – que se tratam, sobretudo, de um mesmo produto vazio –, fazem com que ocorra um processo de perda da sensibilidade no que se refere ao outro, afinal, este é somente mais uma das diversas mercadorias disponíveis nesta sociedade (Han, 2015). O cínico percebe esta mudança no discurso social, uma nova forma de exercer controle ao responsabilizar e individualizar a produtividade de cada um, mas não enxerga isso como algo problemático ou digno de denúncia – pelo contrário, o cínico aceita o esvaziamento de sentido presente na ditadura das Musas, e, mais do que isso, se utiliza deste poder, aceitando sua condição mercadológica.

Contudo, a principal distinção – ou ao menos, a que mais interessa a este ensaio cartográfico – que pode ser observada entre a sociedade disciplinar e a sociedade do cansaço, se expressa na forma como ambas as lógicas lidam com a diferença. No primeiro caso, a diferença se tratava de uma característica opressora para a hegemonia do poder das Musas, a singularidade de um sujeito, seus valores únicos e sua

perspectiva individual poderiam significar uma ameaça para a imposição de um regime de verdade dogmático e considerado como o mais correto – tal como ocorreu com a emblemática figura de Diógenes, o sujeito singular poderia colocar em risco este processo colonizador. Entretanto, na sociedade do cansaço, na qual as Musas aprenderam a se utilizar do cinismo ao seu favor, a diferença perde seu aspecto repressor e se torna um ideal a ser almejado – é na busca pela diferença, por uma identidade para além da mercadoria ou, ainda, pela sensação de pertencimento, que se estabelece um novo método para se igualar os corpos e os submeterem a uma mesma verdade (Han, 2015).

Tal como demonstrado com o cinismo moderno e o manifesto de Kaczynski, a diferença almejada não é nada além de uma “pseudo-diferenciação”, que se disfarça como contracultura ao mesmo tempo em que reafirma os valores vigentes do regime de verdade no qual se encontra. Na sociedade do cansaço, a diferença também é transformada em uma mercadoria, subjugada pela lógica neoliberal e pela racionalidade cínica, perdendo sua característica intrínseca de ser capaz de ameaçar a estrutura vigente, mas, ao invés disso, sendo abarcada por este sistema e vendida como um produto subversivo e descolado. A contracultura se torna uma tendência reproduzida por milhares de corpos colonizados, de forma acrítica e cinicamente, fazendo com que sua crítica inicial se esvazie e seja ineficaz (Han, 2015). Uma das tentativas de escape desta sociedade produtivista e performática – mas que inevitavelmente acaba por reafirmar sua hegemonia – se dá através dos *rabbit holes* que levam a um novo mundo que está constantemente conectado e que pode, em partes, auxiliar na disseminação de discursos que se posicionam contra a hegemonia das Musas.

Contudo, é preciso agir com cautela neste momento. Explorar estes novos territórios requer certo grau de coragem – mas, mais do que isso, demanda também de um pouco de prudência. Ao ser disseminado como uma expressão popular utilizada no vocabulário da sociedade, o *rabbit hole* há muito perdeu sua função estritamente biológica, de se referir à moradia construída pelo coelho com suas próprias patas (uma vez que, em uma tradução literal, este termo significa “toca do coelho”), e passou a ser designado também como uma referência a situações bizarras, ambientes confusos e que não podem ser explicados através da racionalidade. O nome faz uma alusão óbvia às tocas cavadas por coelhos que se tornam armadilhas labirínticas e que se ligam uma à outra, impossibilitando escapar de seu território.

No contexto deste ensaio cartográfico, é necessário cuidado: os *rabbit holes* podem levar a caminhos totalmente imprevisíveis, um emaranhando de discursos fabricados pelo poder das Musas que se entrelaçam e, na maioria das vezes, criam um labirinto onde a passagem de volta se torna improvável de ser reencontrada. É nestas tocas de coelhos onde jovens desesperados seguem sem rumo, fugindo da autoridade das Musas exercida na sociedade e, muitas das vezes, são capturados por discursos ainda mais problemáticos. Ao se adentrar em um *rabbit hole*, não se tem como saber exatamente em qual mundo ele desembocará, entretanto, uma coisa é certa: há, nestas tocas, a possibilidade de uma realidade singular, diversa daquela encontrada na sociedade cooptada pelas Musas, e, portanto, é percorrendo estes caminhos labirínticos que o desejo do fenômeno criminal aqui analisado pode se expressar – este é seu método de contágio.

O *rabbit hole* não é nada mais que uma disputa de narrativa – um método utilizado para se escapar do domínio das Musas, escolhidas a dedo pela sociedade para compor seu regime de verdade, e confrontar sua autoridade com a criação de outro discurso, que possa vir a desestabilizar suas estruturas e se livrar de seu controle. Os próprios conceitos que venho apresentando neste ensaio cartográfico – desde a ideia do mundo enquanto um tabuleiro disputado por discursos que tentam abarcar o seu aspecto caótico, até a possibilidade de superação da ontologia das Musas – se tratam de tocas de coelho que tenho cavado com minha singularidade, revelando novas possibilidades de territórios no qual a realidade se constrói. Há, contudo, dois destinos prováveis para este novo mundo descoberto através do *rabbit hole*: ou ele se potencializa a partir da sua diferenciação e da sua singularidade, servindo como uma forma de denunciar a verdade cristalizada pelo discurso vigente na sociedade – tal como a toca de coelho cavada por Diógenes com sua filosofia cínica –, ou ele se trata de uma falsa denúncia, carregando em sua essência um dogma disfarçado como diferença, que reafirma a rigidez do discurso das Musas e seu autoritarismo – tal qual o manifesto criado pelo Unabomber.

Dessa forma, esta disputa de narrativas perde seu propósito de criar um discurso singular e que sirva como uma possibilidade de libertação do sujeito frente à imposição da verdade fabricada pelas Musas, e se torna ela mesma um discurso autoritário e enrijecido por meio dos mesmos pressupostos daqueles que ele supostamente denuncia. Carrol (2021) consegue demonstrar, por meio de sua aventura fantástica, como este processo ocorre: sua protagonista, Alice, desvela uma nova realidade que se coloca em confronto contra a lógica racionalista imposta pelo regime de verdade da realidade na

qual a garota costumava viver – contrastando com uma lógica irracional e caótica, advinda deste mundo descoberto através de uma toca de coelho. Inclusive, a realidade revelada para Alice se trata de uma externalização de seu próprio desejo de escapar do autoritarismo das Musas de sua época, expresso pelo mundo adulto e todas as suas incoerências disfarçadas como racionalidade, que, para uma criança como Alice, ainda não totalmente contaminada pelos discursos de verdade de sua sociedade, operam sob uma lógica que, embora tente convencê-la do contrário, não possui sentido algum. Sendo assim, o País das Maravilhas evidencia, sobretudo, a perspectiva de uma criança sobre a realidade de fato, livre das amarras das Musas⁷¹ (Carrol, 2021).

Devido a este olhar purificado da criança, ou melhor, graças a esta capacidade infantil de encarar o Caos em seu aspecto mais natural – ao invés de dotá-lo de significados e racionalidades fabricadas –, há uma tendência para se criar uma realidade que suporte tanto a diferença quanto a movimentação constante e sua mutabilidade. A criança é o eterno questionador, o cético em essência, suas descobertas não adquirem o status de uma verdade eterna, mas somente servem ao propósito do momento em que é descoberta, até que as próximas revelações venham à tona – revelações estas que são experimentadas pelas vivências da criança, tal qual um cientista deveria se portar diante do Caos: experimentando-o das mais variadas formas e perspectivas.

É justamente devido a esta característica intrinsecamente infantil que Alice se encontrava entediada diante da realidade fabricada pelas Musas, na qual tudo tem uma explicação racional e a dúvida não possui espaço para ser experimentada. Ao conseguir enxergar para além das Musas, Alice compreendia que tal realidade não era confiável, e que as verdades reproduzidas pelos adultos – ainda que trajassem certa racionalidade – eram incoerentes e confusas, indicando que somente alguém mergulhado no feitiço do poder das Musas poderia acreditar naquela fantasia, o que, definitivamente, não era o caso de Alice. A garota buscava se libertar desta realidade aprisionadora, e é por isso

⁷¹ O ponto de partida da aventura de Alice, sua fuga para dentro de um *rabbit hole* que a possibilitou pensar uma outra realidade – assim como uma outra relação para com as Musas – reafirma a perspectiva winnicottiana acerca da criança e sua onipotência. Se o adulto – capturado pelos discursos e pelo regime de verdade – torna sua própria subjetividade um produto fabricado pelas Musas, a criança é a expressão mais livre possível – em termos humanos – do Caos em seu estado natural de inconstância, o que significa que sua subjetividade está em constante processo de criação. Esta característica criativa da criança se encontra entrelaçada com sua onipotência: é por meio da sua percepção genuína acerca do Caos que ela consegue se utilizar das Musas de maneira espontânea, inventando uma realidade em conjunto com seu poder, mantendo seu aspecto caótico. Contudo, o bebê onipotente tem seus dias contados – conforme cresce, seu Caos entra em conflito com o autoritarismo das Musas que infectam o meio no qual ele está inserido, dotando-o de racionalidade e sentido, perdendo seu aspecto espontâneo e inconstante, o aprisionando a uma subjetividade fabricada sob medida para si (Winnicott, 2019).

que ela opta por seguir um coelho de comportamento suspeito e adentrar em sua toca, criando uma nova realidade e encontrando outra maneira de se utilizar o poder das Musas (Carrol, 2021).

Esta capacidade infantil gera duas interpretações possíveis: em primeiro lugar, segundo a perspectiva de Spinoza (2009), a criança é compreendida enquanto um ser que não pode ser submetido a uma explicação acerca de sua natureza e funcionalidade que o abarque de forma satisfatória, uma vez que a infância se encontra neste não-lugar, aberto a infinitas possibilidades imensuráveis. Na visão spinozista, esta concepção da mutabilidade infantil é percebida de maneira negativa, sendo considerada uma fase de miséria e atrelada a afetos tristes – pelo fato de interpretar a criança como um corpo refém das paixões que acometem seu corpo, sem conseguir discernir ou dar vazão a elas de maneira satisfatória (Spinoza, 2009).

Contudo, é possível aprofundar ainda mais na negatividade expressa por Spinoza (2009) ao se referir à criança, e, para tanto, devo acrescentar a este pensamento a perspectiva contida neste ensaio cartográfico: apesar da fase infantil ser interpretada como uma etapa marcada pela tristeza, deve se compreender com maior profundidade o que exatamente o filósofo pretendia dizer com este termo. A tristeza spinozista consiste em uma passagem de um estado superior de perfeição para um estado inferior – ora, o que Spinoza está dizendo, ao aparentemente criticar a criança como um ser irracional e atravessado pela tristeza, não se difere muito da noção de onipotência de Winnicott (Spinoza, 2009).

Veja bem, em ambos os casos, a criança é compreendida como um sujeito que se encontra livre das amarras sociais e de seu discurso racionalizado e imposto aos corpos através do poder das Musas – por isso, a criança possui em si aspectos do Caos, como a inconsistência e a irracionalidade (ao menos se interpretada à luz da racionalidade que se instaurou durante a história da humanidade) –, e, por isso, pode criar sua própria realidade em conjunto com as Musas em seu uso mais criativo e livre possível. Entretanto, com o passar do tempo, a infância vai se afastando de sua relação natural com o Caos e se tornando refém do discurso autoritário do regime de verdade no qual se encontra, perdendo sua espontaneidade e liberdade criativa e sendo reduzida a um servo das Musas – e é isso o que Spinoza (2009) denuncia: a infância como uma etapa trágica da vida humana, no qual a criança é progressivamente atravessada pelos discursos de verdade e pelo racionalismo de sua época, até o ponto em que assassina sua espontaneidade e criatividade e, portanto, perde seu traço de perfeição (Spinoza, 2009).

Deleuze e Guattari (2017) aparentemente foram capazes de contemplar a mesma questão em sua leitura singular de Spinoza, e é com base em sua perspectiva que demonstro a segunda interpretação possível da capacidade infantil de criar a realidade ao seu redor através de sua espontaneidade – uma interpretação um tanto quanto mais otimista do que aquela associada à Spinoza, marcada por um destino trágico ao ser subjugado pelo racionalismo e pelos discursos de verdade de sua época. Exercitando sua capacidade singular de criar leituras originais acerca do pensamento dos filósofos que costumam embasar seus estudos, Deleuze e Guattari vão realizar uma inversão da crítica de Spinoza, de maneira única e potente, a partir da afirmação de que as “crianças são spinozistas”. Dizer isso, frente a uma teoria do afeto que impõe à infância como uma fonte de tristeza, chega a soar no mínimo contraditório, ou, pelo menos, uma perversão irônica do pensamento de Spinoza (Deleuze & Guattari, 2017).

Contudo, tal percepção contempla somente a camada mais fina da leitura de Spinoza. O que Deleuze e Guattari (2017) ressaltam, ao realizar esta afirmação, não é nada mais do que a argumentação que já foi exposta anteriormente: da criança enquanto uma potência de criação e expressão da singularidade, ainda que diante de uma realidade que tenta, a todo custo, coibir sua espontaneidade e reduzi-lo a uma identidade enrijecida e fabricada por uma ideologia vazia. Portanto, embora o filósofo dos afetos demonstre estar mais preocupado com essa possibilidade da perda da criatividade singular infantil, Deleuze e Guattari vão se focar no aspecto positivo e potente da criança – mais do que isso, eles fazem um resgate desta potência infantil como a produção de uma subjetividade livre e espontânea: um devir-criança (Deleuze & Guattari, 2017).

A criança é aquela que se encontra perplexa diante do mundo e sua vastidão, assumindo a sua ignorância acerca do Caos e, ao invés de perceber seu desconhecimento como algo angustiante ou faltoso, o aceita enquanto um motor que o impulsiona para experimentar a vida como ela é – experimentação esta que ocorre através do seu próprio corpo. Neste sentido, é durante a infância que a questão que perpassa toda a obra de Spinoza (“o que pode o corpo?”) pode ser melhor trabalhada e investigada, pois a criança está a todo o momento descobrindo novas funções e novos modos de se utilizar seu corpo, manifestando surpresa e alegria a cada descoberta, de forma espontânea. O servo das Musas, tomado pelo seu discurso e tendo sua subjetividade reduzida a uma verdade dogmática, está imerso na crença de que conhece todas as limitações do seu corpo, e, portanto, naturaliza aquela prisão como a sua

realidade – a criança, pelo contrário, livre e curiosa, tensiona estas possibilidades, desvelando novos mundos e capacidades (Deleuze & Guattari, 2017).

Deleuze (2009) explora ainda mais esta constatação ao se debruçar em uma análise acerca da forma como Alice se relaciona com o poder das Musas, relação esta representada por meio da realidade fantástica na qual ela adentra. O tédio causado pela percepção de que a realidade construída pelas Musas autoritárias era incoerente fez com que a garota investigasse o *rabbit hole*, compondo uma realidade outra. Neste País das Maravilhas, descoberto por Alice, a Palavra possui uma função diversa daquela que se instaurou no mundo dos adultos, fabricando uma Presença que se impõe sobre a realidade – aqui, a Palavra assume um caráter dúbio, expressando significados distintos entre si, e, muitas das vezes, contraditórios⁷². Esta ambiguidade da Palavra é a responsável por criar uma Presença em eterno devir, causando uma inversão no poder das Musas – se, com seu autoritarismo, a Palavra fabrica uma Presença falsificada que impõe uma verdade única, ao se optar por utilizar o aspecto criativo das Musas ao invés de sua arbitrariedade, a Presença cria caminhos diversos e múltiplos, pelos quais é possível verificar existências outras, em constante mudança e diferenciação (Deleuze, 2009).

Os *rabbit holes* carregam a potência desta ambiguidade da linguagem e seu vasto rol de palavras com significados e possibilidades diversas – contudo, há também em sua sombra a ameaça desta realidade se tornar tão autoritária e enrijecida quanto aquela fabricada pelos regimes de verdade vigentes em uma sociedade: a toca do coelho pode ser usada como uma ferramenta de dogmatização acerca de uma verdade específica. Contudo, atualmente não é mais necessário aguardar pela aparição de um coelho branco para guiá-lo atrás de uma nova realidade – com o avanço da tecnologia, e, especialmente, graças à invenção da *internet*, a sociedade experimenta uma verdadeira proliferação de *rabbit holes*, que se encontram a uma distância cada vez menor dos indivíduos. Se, anteriormente, a imposição de discursos de verdade era um processo que se dava através da subjugação de uma classe sob a outra – ou seja, o regime de verdade surgia como um método da burguesia para controlar os corpos das classes mais baixas e criar uma sociedade com base nos seus princípios –, com o

⁷² Este uso do poder das Musas se associa com o pensamento da Gramatologia criado por Derrida (2011): a linguagem escolhe a dedo significados para suas palavras, excluindo as outras possibilidades e singularidades que poderiam ser expressar por meio delas. Portanto, dar voz a estes significados outrora assassinados é, também, contestar o autoritarismo das Musas, e resgatar sua criatividade e inventividade (Derrida, 2011).

processo de democratização e proliferação dos *rabbit holes* através da *internet*, o regime de verdade, embora ainda vigente na sociedade, passou a apresentar diversos furos em sua realidade fabricada, que levam a mundos completamente distintos e que advogam por outras verdades e outros princípios.

Esta democratização, operada pela *internet*, estipulou um novo mito: o do livre acesso à informação – agora, não é somente a burguesia, detentora do poder autoritário das Musas, que possui o *know-how* para fabricar um discurso de verdade e passar a produzir subjetividades da maneira que julgar mais eficiente aos seus propósitos; pelo contrário, nos pressupostos da racionalidade cínica, qualquer sujeito pode se tornar o criador de sua verdade e a expor como uma mercadoria *online*, angariando compradores, que vendem seu próprio desejo pela realidade fabricada pelo outro. Há, então, um processo de “*rabbit holeificação*” do desejo, uma vez que o sujeito escolhe um discurso para chamar de seu e passa a expressar sua subjetividade de acordo com os parâmetros daquela realidade escolhida. Embora este processo já ocorresse anteriormente por meio da imposição velada da burguesia, na sociedade neoliberal e produtivista, a própria fabricação de discursos como imposições de verdade se tornou algo que qualquer indivíduo é capaz de fazer – pois consegue perceber o poder das Musas, mas, de forma cínica, escolhe usá-lo em prol de si mesmo –, tendo a *internet* como uma ferramenta que auxilia na proliferação da sua verdade para todos os cantos possíveis do mundo.

Neste sentido, assim como todo fenômeno que perpassa a sociedade neoliberal, o *rabbit hole* também se torna uma mercadoria, que captura o desejo alheio e, em troca, produz sua subjetividade de acordo com a realidade fabricada por ele. A venda da sua toca de coelho para aqueles que creram no mito da produtividade e que se vêem enquanto empreendedores de si não é nada mais do que um atestado do cinismo dos tempos atuais. Contudo, o que deve ser pontuado é que o *rabbit hole* não é um fenômeno que surge nos moldes da sociedade neoliberal, mas, pelo contrário, é capturado por ela e passa a ser reproduzido e proliferado de maneira acrítica, como se fosse uma mercadoria produzida em larga escala. Os *kynikós* gregos, por exemplo, viviam em seu *rabbit hole* e o amavam tão intensamente que escandalizavam os outros ao seu redor, os instigando a cavarem suas próprias tocas, ao invés de reproduzirem o discurso da sociedade grega. Da mesma forma, os sofistas podem ser considerados verdadeiros coelhos: escavando os mais diversos *rabbit holes*, enaltecendo a

singularidade e diferença entre eles, não se contentando em morar somente em uma toca, mas alternando sua moradia sempre que achasse conveniente.

Com a democratização dos *rabbit holes* e a sua conseqüente proliferação, é de se imaginar que, embora este fenômeno esteja submetido a uma lógica mercadológica, também existe a possibilidade de que, com sua disseminação, um número maior de sujeitos possam se emancipar do autoritarismo das Musas. Afinal, como ressaltado inicialmente ao tratar deste assunto: o *rabbit hole* se trata de uma potência – a criação singular de um sujeito que se coloca em contraste com o regime de verdade estabelecido na sociedade. Este aspecto inventivo e libertário da toca de coelho poderia ser reafirmado juntamente com o avanço tecnológico e com o conhecimento da informática – inclusive, existe um conceito advindo da *internet* que se conecta com a perspectiva dos *rabbit holes* criada neste ensaio cartográfico: o *hacktivismo*. O *hacker* é aquele que se vale de seus conhecimentos tecnológicos e de informática para inventar novas formas originais de se utilizar estas ferramentas, expressando sua criatividade e singularidade por meio da tecnologia. O *hacktivismo* une este conhecimento a propósitos políticos e pautados por uma ética humanitária: ao contrário da promessa vazia da *internet* sobre uma possível democratização de informações e conhecimentos, o *hacker* ativista realmente tem este princípio como sua causa – tal como o sofista, ele é um escavador de *rabbit holes*, criando maneiras de libertar as subjetividades daqueles que foram capturados por discursos autoritários e dogmáticos, devolvendo para estes corpos colonizados sua autonomia de escolha (Junior, Auler & Barbosa, 2016).

Entretanto, ainda que exista uma parcela da *internet* que lute pela verdadeira democratização da informação e procure disseminar *rabbit holes* pautados por um uso criativo e livre das Musas, o que se percebe é uma maior proliferação de discursos arbitrários e que buscam reproduzir uma subjetividade reducionista e enrijecida, vivendo por uma causa vazia e, na maior parte das vezes, tendo como único motor o ódio a uma parcela específica da população. Da mesma forma que o manifesto do Unabomber – disfarçado como uma crítica à sociedade da sua época, mas que reforçava suas características intrínsecas por meio de seu discurso – foi disseminado no meio social e passou a influenciar diversos sujeitos que passaram a crer na sua verdade e reproduzir seus atos terroristas, a *internet* se tornou um veículo ideal para se propagar discursos de ódio e produzir subjetividades atreladas a uma perspectiva violenta acerca da realidade – não por acaso, Kaczynski é considerado, por este ensaio cartográfico, como o “pai” deste movimento, uma vez que seu manifesto serviu de exemplo para os

mais variados *rabbit holes* que surgiram posteriormente seguindo seu método de captura de desejos e produção de subjetividades movidas pelo ódio. Ainda que, em um primeiro momento, seu discurso aparente se opor aos valores do regime de verdade que domina a sociedade, em última análise, sua verdade reafirma o autoritarismo das Musas e reproduz a lógica social na qual se encontra.

Uma pesquisa realizada por Stein, Nodari e Salvagni (2018) demonstrou como os discursos que incitam e propagam o ódio aparentam serem disseminados com uma maior velocidade através da *internet*. Além da rapidez com que eles se espalham, sua frequência também é maior do que outros tipos de discursos possíveis de se encontram no meio digital – especialmente em redes sociais, utilizadas principalmente por jovens. Tais manifestações de ódio não se limitam a temas específicos e mais acalorados, como assuntos de cunho político, mas qualquer situação pode se tornar palco para que um discurso que incite a raiva e a violência surja – independentemente do contexto (Stein, Nodari & Salvagni, 2018). Estas informações revelam como, na lógica da *internet*, discursos que fomentem uma perspectiva violenta e odiosa contra o outro tendem a aflorar, tal como se os *rabbit holes* que se focam no aspecto mais autoritário e problemático das Musas tivessem uma maior aderência por parte daqueles que se encontram navegando pelos mares da *internet*, procurando por uma verdade para nortear sua vida.

É simbólico perceber como, embora tenha dedicado alguns parágrafos para elogiar a figura da criança enquanto uma potência para a diferença e a singularidade em sua expressão mais criativa, o fenômeno criminal que aqui analiso é composto justamente por aquelas crianças que cresceram e foram capturadas pelos *rabbit holes* obscuros, produzindo uma subjetividade marcada pelo ódio e reduzindo seu desejo a um ato performático de violência – o massacre. Se a infância é constituída pela inventividade e a possibilidade da diferença em cada esquina, o adolescente se posiciona na transição entre a liberdade da singularidade e a servidão às Musas. O período da adolescência corresponde a uma fase de crises e de instabilidade, na qual o adolescente busca se cercar de amigos e conviver em grupos. A construção de sua personalidade, no mundo contemporâneo, está intrinsecamente ligada ao processo midiático. Sendo assim, a mídia cumpre um papel fundamental no que se refere à formação das representações e construção da identidade do adolescente. Se, antigamente, a construção do adolescente se dava através da identificação do sujeito com modelos adultos, nos tempos atuais, essa construção ocorre por meio de

representações de outros adolescentes, constituindo seu próprio universo. Seu ponto de referência se torna um igual (Quiroga & Vitalle, 2013).

Portanto, estes fatores referentes à adolescência tornam evidente o porquê do fenômeno criminal que analiso ser constituído majoritariamente por adolescentes: isto ocorre devido à facilidade com a qual estes sujeitos são capturados pelo discurso fabricado e disseminado pelo outro, processo este que ocorre no meio midiático e tecnológico, e que, conseqüentemente, faz um apelo à sua necessidade de pertencimento – uma vez que estes discursos são reproduzidos por adolescentes também. Este processo de *rabbitholeficação* é um fenômeno tanto individual quanto grupal – pois é reproduzido em grupo, tal como se fosse um rebanho de ovelhas seguindo obedientemente a uma verdade específica, ao mesmo tempo em que afeta a subjetividade de cada um que pertence a esta comunidade –, e pode ser compreendido como a via por onde o desejo deste movimento criminal se manifesta e se espalha pela sociedade na qual se encontra, não muito diferente do efeito *copycat* analisado anteriormente. Além de ser um método de difusão das Musas – a forma como seu poder é diluído entre os indivíduos de uma sociedade –, se trata também do método como o desejo vai ser manifestado. Se, como foi estipulado no segundo capítulo deste ensaio cartográfico, o desejo é produção e excesso, na sociedade neoliberal ele se torna uma mercadoria reproduzida ininterruptamente – o fenômeno criminal necessita desta reprodução de seu desejo para que possa sobreviver.

Freud (2013) ajuda a compreender melhor este processo no qual o sujeito tem sua subjetividade e singularidade reduzidas à verdade de um grupo – que aqui ocorre por meio da troca do seu desejo pela verdade encontrada em um *rabbit hole*. Pensar nos *rabbit holes* enquanto formadores de massas ou rebanhos de ovelhas que sirvam a um mesmo propósito ou crêem em um mesmo ideal auxilia a compreender o movimento que venho analisando neste capítulo – uma vez que, por mais heterogêneo e contraditório que ele seja, pode ser considerado como um discurso massificador da singularidade do outro. A necessidade de pertencimento a um grupo faz com que o sujeito abdique de uma parte da sua personalidade em prol dos ideais do conjunto no qual faz parte, se tornando mais sugestivo àquilo que é imposto pelo grupo. O indivíduo que pertence a uma massa troca sua servidão às Musas do regime de verdade no qual se encontra para servir outros discursos tão autoritários quanto, ainda que se disfarcem como uma forma de libertação de si e que, em última instância, acabem reafirmando os valores da sociedade, muitas vezes de forma sintomática – como é o caso da violência

dos massacres. O pai da psicanálise considera *Éros* como a força que mantém o grupo unido e preserva sua massificação, instigando os sujeitos a abandonarem suas singularidades e se submeterem à vontade do grupo, evitando confrontos e rompimentos (Freud, 2013).

Em uma sociedade neoliberal, pautada pela racionalidade cínica, este pensamento de Freud ganha ainda mais potência, embora talvez de uma forma um tanto quanto cinicamente distorcida: não é *Éros* o responsável por unir o grupo de forma coesa e obediente, ao menos, não propositalmente – o desejo, acorrentado pelo poder das Musas e reduzido a uma mercadoria, ao atravessar os indivíduos que compõem um grupo, inevitavelmente compartilha da sua prisão para com seus novos companheiros de cela. O *rabbit hole* responsável por dar origem ao grupo, que são capturados pelo mesmo discurso de verdade e passam a enxergar a realidade da mesma maneira, realiza sua tarefa mais obscura: engolindo singularidades e desejos, os transformando na mercadoria que melhor convém à sua verdade. Na sociedade marcada pela racionalidade cínica, contudo, os indivíduos que dividem a cela com *Éros* foram os mesmos que os venderam como prisioneiro, como moeda de troca para ter acesso a uma verdade que pudesse trazer algum sentido para sua vida – ainda que saibam que esta realidade que agora enxergam não passa de uma invenção do outro.

Um exemplo de como o método de Unabomber influenciou diretamente no fenômeno criminal analisado aqui – mais do que somente como um meio de propagação de discursos de verdade – pode ser encontrado na figura de Kipland Kinkel, um adolescente de quinze anos de idade que, após assassinar seus pais, realizou um tiroteio na Thruston High School, colégio do qual havia sido expulso no dia anterior. O tiroteio causou a morte de dois alunos, e deixou outros vinte e cinco feridos. Kinkel possuía uma admiração profunda por Kaczynski e chegou a dizer para algumas pessoas que gostaria de ser o novo Unabomber (Kennedy, 2018).

Inspirações não são algo incomum ao se estudar os casos criminais envolvendo massacres escolares e suas motivações. Até mesmo os responsáveis por aquele que se tornaria um ponto de referência cultural para a maioria dos adolescentes que planejassem assassinatos em massa no futuro – especialmente em escolas –, o Massacre de Columbine, tiveram uma boa dose de inspiração de atentados anteriores. Eric Harris, um dos atiradores, escreveu um trabalho sobre a ascensão de tiroteios escolares, afirmando que levar uma arma para a escola era tão fácil quanto levar uma calculadora.

Um ano e meio depois, ele e seu colega Dylan Klebold assassinaram doze estudantes, um professor, e cometeram suicídio naquele mesmo colégio (Monroe, 2019).

Existem alguns paralelos entre o Massacre de Columbine e os atentados ecoterroristas cometidos pelo Unabomber, e que evidencia como o método de Kaczynski de disseminar sua verdade passou a ser seguido por aqueles que compõem este movimento criminal. Assim como Unabomber, Eric e Dylan registravam em diários seus planos, ideias, frustrações e conquistas. Assim como diversos outros jovens que se seguiriam após Columbine, ambos os adolescentes possuíam a necessidade de autocontemplação de suas ideias e pensamentos, e faziam questão de compartilhar seus ideais e distribuí-los entre a sociedade, seja por meio de manifestos, diários, postagens na internet e até mesmo vídeos – em outras palavras, os responsáveis pelo atentado de Columbine eram acostumados a criar *rabbit holes* (Kleinveld, 2016).

Eric Harris e Dylan Klebold foram os primeiros a disseminar suas ideias e planejamentos de massacre *online*, assim como pistas sobre suas motivações para tais atos – fabricando assim suas verdades e expondo suas perspectivas acerca da realidade, condensadas em seus *rabbit holes* –, um comportamento que passaria a ser quase que religiosamente seguido pelos jovens que compõem este fenômeno criminal. Mais do que isso, os dois garotos foram eternizados como ídolos na internet, criando uma subcultura *online* onde são adorados por diversos jovens que sonham em fazer o mesmo que eles, e muitos acabam fazendo – a idolatria juvenil pelos responsáveis pelo Massacre de Columbine transformaram-nos em ídolos, e, para além disso, fez com que este evento fosse retratado midiaticamente de forma cada vez mais superficial e sensacionalista, com raros estudos que tentassem realmente compreender os aspectos sociais, históricos e culturais relacionados a este crime, ou ainda, impedindo de fazer uma análise concreta do movimento que surgiu posteriormente a este ato criminoso (Oksanen, Räsänen, & Hawdon, 2014).

Se Kaczynski pode ser considerado o antecessor deste fenômeno criminal, que ensinou para seus herdeiros o método mais adequado para se propagar sua verdade como uma ideologia doutrinária – processo este que nessa pesquisa explico a partir do conceito de *rabbit hole* – Harris e Klebold foram os responsáveis por demonstrar qual o conteúdo que deve constituir o desejo deste movimento: qual o formato que esta mercadoria deve assumir. É a partir da disseminação dos *rabbit holes* criados pelos atiradores de Columbine que uma nova geração de jovens – contaminados e capturados pelos seus discursos – descobriu uma nova maneira de expressar seu desejo na

sociedade, maneira esta que não poderia ser ignorada, uma vez que viria acompanhada de uma trilha sangrenta. O desejo destes jovens se tornou uma mercadoria indesejada – o cavalo de tróia que insiste em se apresentar perante a sociedade. Mas, se existe uma variedade de tocas de coelho que levam a caminhos distintos – ainda que ajudem a formar a imagem de um mesmo fenômeno criminal –, então como fazer para descobrir a motivação desta expressão violenta do desejo? Quais discursos de ódio compõem este movimento?

A ontologia das Musas, problematizada no capítulo anterior, requer uma teoria acerca dos *rabbit holes*, uma análise deste processo de *rabbitholeficação*. Afinal, é por meio da proliferação destas tocas de coelho que o poder das Musas é capturado pela humanidade, ao mesmo tempo em que a captura. Com o advento da *internet* e a disseminação das Musas – somada a uma racionalidade cínica que percebe este poder, mas não procura formas de se emancipar dele, apenas o utilizando a seu favor –, indivíduos passaram a criar suas próprias verdades e perspectivas acerca do tabuleiro da vida e do jogo disputado pelos deuses que determina a realidade. Entretanto, a falsa democratização deste poder criou um sem-número de *rabbit holes*, que, embora aparentem destoar do regime de verdade imposto socialmente, muitas das vezes apenas o reafirma sob outra ótica, e se tornam tão enrijecidos e dogmáticos quanto. Este é o método pelo qual o desejo deste fenômeno criminal se espalha e contamina outros jovens – que passam a produzir subjetividades de acordo com os pressupostos dos discursos que os capturaram, perdendo sua singularidade. Portanto, a seguir, irei analisar alguns destes *rabbit holes* que embasam este movimento – e como seu discurso afeta na reprodução de um desejo que busca se satisfazer através do cometimento de massacres. Em outras palavras, chegou o momento de estudar as motivações deste fenômeno criminal – a ideologia que o sustenta.

5.4 Já tomou sua pílula ideológica hoje?

Embora tenha contextualizado o *rabbit hole* e a maneira como sua fabricação ocorre em uma sociedade neoliberal, adquirindo uma característica de mercadoria e causando a *rabbitholeficação* do desejo através da sua captura e reprodução em grandes quantidades, é importante ressaltar que este processo é intrínseco à perspectiva de cada indivíduo. Como demonstrado neste capítulo por meio do *kynismos* e do sofismo, uma das preocupações do povo grego na Antiguidade era ser capaz de explorar a sua singularidade e construir sua própria perspectiva acerca da realidade – desde que o

homem se deparou com os fenômenos que atravessam sua existência, ele se tornou um escavador de *rabbit holes*. Contudo, com a hegemonização da filosofia platônica e, posteriormente, o avanço do cristianismo na civilização ocidental, cada vez mais os *rabbit holes* foram perdendo sua característica singular e se adequando a uma verdade única e dogmática, fabricando uma mesma realidade. Os regimes de verdade surgem como o *rabbit hole* que engole toda a sociedade e a aprisiona em seu mundo, o discurso mais apropriado e mais verdadeiro, que deve ser seguido obedientemente.

Ainda assim, mesmo com este processo autoritário que determina em qual *rabbit hole* a civilização deveria adentrar e estabelecer sua morada, os indivíduos que se recusavam a produzir uma subjetividade baseada nos valores daquele discurso continuaram a escavar suas próprias tocas de coelho. Infelizmente, com o advento da racionalidade cínica e a imposição de uma ideologia que produz um homem unidimensional, os *rabbit holes*, criados como uma tentativa de escapar dos valores distorcidos da sociedade, se tornaram uma fonte de reafirmação destes mesmos valores – reproduzindo sua verdade. O cinismo que acomete o meio social elimina o pensamento crítico e aposta na crença de que não há possibilidade da superação desta lógica que se impõem sobre os sujeitos – o autoritarismo do poder das Musas é encarado com naturalidade, e, portanto, a única saída possível é utilizá-lo como uma via para extravasar a frustração e o ódio causados pela impotência diante deste regime de verdade.

Dito isso, é acompanhando as bifurcações das tocas de coelho e descobrindo quais mundos eles revelam que esta análise procura rastrear o desejo deste fenômeno criminal. Importante pontuar que os *rabbit holes* não se tratam de uma criação exclusivamente individual e separada do contexto no qual ele surge – mas, pelo contrário, as tocas de coelho se atravessam e são constituídas por outros discursos que já se estabeleceram enquanto verdades socialmente aceitas. Como exemplo, a própria noção de verdade enquanto algo palpável e passível de ser descoberto – ideia fomentada pelo platonismo – pode ser compreendida como um grande *rabbit hole* na qual todos os outros seriam cavados posteriormente. Se, na leitura de *tarot* deste fenômeno criminal, a racionalidade cínica é a carta principal que serve como embasamento lógico para que o *rabbit hole* – a carta que representa o seu método – se prolifere e capture o desejo, então chegou o momento de analisar as motivações ideológicas que levam este mesmo desejo outrora capturado a se expressar na realidade por meio de massacres. Embora esta última carta se refira a uma diversidade de *rabbit holes* distintos entre si, todos eles são

recortes de uma mesma ideologia unidimensional que carrega em si uma única via possível para expressar seu desejo: o ódio que culmina na violência.

Sendo assim, ainda que, neste momento, irei analisar brevemente algum dos principais recortes ideológicos que podem ser observados como motivações para a expressão do desejo neste fenômeno criminal, não tenho pretensões de realizar uma análise aprofundada dos seus aspectos socioculturais e históricos de forma aprofundada – uma vez que o meu foco neste ensaio cartográfico é justamente rastrear a maneira como o desejo é capturado e reproduzido a partir destas ideologias. Para que isso seja possível, contudo, é necessário contextualizar melhor acerca destes recortes ideológicos e sua propagação na sociedade – especificamente a brasileira –, embora uma análise mais aprofundada de cada um dos fatores que serão levantados aqui poderia gerar, por si só, uma pesquisa original e singular⁷³. Por questões de objetivo, tempo, e espaço, me limitarei a continuar investigando o desejo em cada uma destas motivações que serão abordadas. Tão complexa e multifacetada tal qual o fenômeno criminal aqui analisado é a ideologia que o atravessa – e que possui uma característica política, o que aproxima bastante o *mass murder* do terrorismo, e, novamente, demonstra como esta separação é, em si mesma, uma escolha política que ignora a realidade material.

Como agora irei adentrar em um campo espinhoso dos *rabbit holes*, pautado pelo discurso de ódio e fomentando uma verdade dogmática que pretende reduzir a realidade a uma questão binária e que incite a violência – especificamente contra as minorias sociais –, me utilizo das palavras de Morpheus e seu aviso a Neo como um alerta para o leitor:

“You take the blue pill and the story ends. You wake in your bed and you believe whatever you want to believe. You take the red pill and you stay in Wonderland and I show you how deep the rabbit-hole goes. Remember that all I am offering is the truth. Nothing more.” (Wachowski & Wachowski, 1999).

Esta mensagem, além de condizer com a perspectiva das *rabbit holes* proposta neste ensaio cartográfico, também carrega em si algumas ideias que serão importantes para o desenvolvimento da análise dos recortes ideológicos e motivações que atravessam este fenômeno criminal. O filme *Matrix* pode ser considerado como uma das maiores apropriações que foram realizadas pelos jovens que se encontram inseridos

⁷³ Como este ensaio cartográfico se utiliza de muitos conceitos fabricados para esta pesquisa e abre muitas possibilidades de investigação, posteriormente pretendo realizar estudos mais aprofundados sobre diversos dos pontos levantados em minha análise.

neste movimento – distorcendo algumas de suas ideias filosóficas, como a noção de “blue pill” e “red pill”, assim como tornando a crítica pretendida pelas diretoras e roteiristas do filme em algo vazio, o que expressa bem a racionalidade cínica destes indivíduos⁷⁴. Portanto, este aviso serve como uma maneira de demonstrar que, de agora em diante, adentrarei em tocas de coelho que constroem discursos que se estabelecem enquanto uma nova realidade, um mundo escondido que agora foi desvelado e que, de alguma forma, implica aquele que o descobriu a agir conforme seus preceitos.

Se anteriormente estabeleci a racionalidade cínica como a lógica na qual a sociedade opera impondo seu regime de verdade fomentado por uma ideologia que reduz a potência humana a uma subjetividade unidimensional e mercadológica – processo este que sustenta o neoliberalismo, através do poder autoritário das Musas –, neste momento irei destrinchar melhor as bifurcações possíveis desta ideologia e como ela atravessa o desejo dos jovens que fazem parte do fenômeno criminal aqui analisado. Por conta disso, embora eu a denominei como uma ideologia unidimensional e neoliberal, o mais apropriado seria falar em ideologias, no plural, uma vez que muitas surgem em contextos diferentes e se relacionam a causas diversas – ainda que, nesta pesquisa, as ideologias e motivações analisadas neste movimento possuem sua origem em uma mesma fundamentação moral: a conservação do poder das Musas enquanto uma criação arbitrária da realidade. Em outras palavras, há, na origem de todo o recorte ideológico que será estudado neste momento, a tentativa de se conservar uma perspectiva binária, excludente, e determinista da realidade, que se dogmatiza como se fosse uma verdade absoluta – imposta sobre o outro como forma de colonizá-lo.

Da mesma forma que estou me referindo a ideologias – porquanto se tratem de princípios e valores multifacetados e heterogêneos, ainda que atravessem o mesmo fenômeno –, a fundamentação moral que está atrelada a estes ideais também deve ser analisada enquanto uma pluralidade: não se trata, portanto, de um conservadorismo, mas sim de conservadorismos, que reivindicam a manutenção de valores e normas sociais específicas, ou, em outras palavras – a manutenção do poder das Musas. Contudo, e aí se encontra sua diferenciação e singularidade, cada pensamento ideológico conservador vai advogar por uma causa específica. Neste ensaio cartográfico, analisarei ao menos três ideologias, que se encontram no seio deste fenômeno criminal e que pretendem

⁷⁴ Irei me aprofundar mais sobre esta apropriação e distorção – assim como a verdadeira mensagem que as irmãs Wachowski pretendiam passar com o filme – mais adiante.

conservar aspectos autoritários das Musas: a extrema-direita; o mito-fundador da branquitude; e a misoginia.

Estas três ideologias se tratam de *rabbit holes* que, ao invés de excluírem um ao outro – tal como se o indivíduo fosse obrigado a escolher uma destas verdades para guiar seu comportamento criminoso –, se atravessam e se retroalimentam. Ainda que não se possa afirmar que um sujeito de extrema-direita necessariamente também será capturado pelo discurso da branquitude e da misoginia, tais ideologias se complementam e possuem características em comum acerca da forma arbitrária como se utilizam o poder das Musas – a começar pela sua base moral: o neoconservadorismo. Nestes discursos de verdade, é possível perceber uma manutenção da ordem social imposta autoritariamente através do poder das Musas – seja do rico sobre o pobre, do branco sobre o negro, ou do homem sobre a mulher –, naturalizando questões sociais como se estas fossem aspectos de ordem biológica e genética, e gerando um discurso de exclusão e ódio contra os corpos marginalizados pela sociedade. São, portanto, ideologias que afloram discursos dogmáticos e deterministas acerca da realidade.

A combinação destas ideologias, que atravessam o movimento analisado neste capítulo, ajuda na composição do jovem que está inserido neste contexto criminal – criando uma visão de mundo binária, apoiada por crenças que beiram ao fascismo. Com esta perspectiva unilateral acerca do tabuleiro da vida, não é de se surpreender que a jogada feita por este jovem é a de implodir as peças deste jogo em um massacre violento – motivado pela disseminação de discursos de ódio e ressentimento. Caso estes *rabbit holes* fossem escavados com profundidade, revelariam outras diversas tocas e bifurcações possíveis, desvelando caminhos ainda mais complexos e perigosos. Contudo, como justificado anteriormente, a escavação que farei neste momento será breve e superficial, apenas para que se evidencie como o desejo destes jovens é capturado pelas ideologias aqui pontuadas, e como esta captura influencia em sua posterior expressão violenta que atinge a sociedade como um rompante de fúria sangrenta.

De acordo com Martins (2022), o conservadorismo clássico surge por meio do pensamento de Edmund Burke – filósofo e teórico político, que viveu durante o século XVIII. Mais do que o criador da ideologia conservadora, a filosofia de Burke pode ser considerada como um fruto advindo do poder autoritário das Musas, uma vez que sua perspectiva acerca da realidade fora cooptada pelo regime de verdade de sua época, na qual estimulou o discurso que reduzia as questões sociais a características naturais da

existência. Como um exemplo disso, Burke compreendia que a desigualdade social poderia ser explicada através do paradigma biológico, na medida em que a natureza era intrinsecamente hierárquica, e, portanto, reivindicar a igualdade política, social e econômica não seria outra coisa senão agir de maneira contrária àquilo que era natural. Não por acaso, o conservadorismo se tornou uma ideologia moral em defesa do poder autoritário das Musas e da manutenção de seu regime de verdade, porquanto era pautado sob alguns pressupostos básicos: tais como a defesa da ordem, da hierarquia, e da tradição – compreendendo estes fatores enquanto naturalizados na sociedade, como se fizessem parte da civilização e não pudessem ser descoladas da humanidade. Logo, agir contra estes pressupostos seria negar a realidade natural das coisas – em suma, o conservadorismo serviu ao propósito de naturalizar o poder das Musas em seu aspecto mais doutrinário e arbitrário (Martins, 2022).

Com o avanço da sociedade ocidental, e, especialmente, com o surgimento do sistema neoliberal, o conservadorismo clássico vai dando lugar ao neoconservadorismo. Esta ideologia nasce juntamente com o movimento da nova direita nos Estados Unidos, originado devido a uma má compreensão da realidade social ao seu redor. Neste sentido, inclusive, é importante pontuar como a sociedade norte-americana – uma das principais referências de neoliberalismo ocidental, nos moldes da crítica realizada neste ensaio cartográfico – tem seu declínio político e social causado graças à sua captura pelos discursos de verdade e *rabbit holes* que infectam sua perspectiva acerca do mundo, se tornando prisioneiros alienados em relação ao poder autoritário das Musas, aceitando seus dogmas sem questionar. Esta dificuldade em se interpretar a realidade diante de si – contaminada pela perspectiva das Musas – pode ser percebida no afloramento da nova direita: sofrendo das crises inevitáveis do capitalismo, uma parcela da população se voltou contra os programas sociais como se estes fossem os causadores de tal crise. Desta forma, os adeptos da nova direita interpretaram que, com a ascensão dos programas sociais, o Estado assumia a função que outrora era da igreja, da família e da comunidade – e esta desvirtuação destes papéis, que para eles deveriam ser naturalizados, era a principal causa daquilo que denominavam como uma sociedade degenerada e imoral (Martins, 2022).

Portanto, o neoconservadorismo continua a reproduzir o mesmo discurso naturalizante de outrora – alimentando a crença de que existe uma forma natural e correta de se fazer as coisas, seguindo determinada tradição. Por isso, o Estado deveria interferir o mínimo possível em assuntos sociais, resgatando uma noção distorcida de

autarquia, na qual cada indivíduo deve ser capaz de cuidar de si mesmo – ainda que se encontre inserido em um contexto capitalista no qual a desigualdade se torna um processo obrigatório na sociedade. Logo, a autarquia postulada pelo neoconservadorismo se assemelha mais à noção mercadológica do indivíduo enquanto seu próprio empreendedor do que do governo de si defendido por Diógenes. Esta perspectiva se trata, sobretudo, de uma moralização da sociedade, que, convenientemente, se encontra de acordo com o regime de verdade neoliberal: a tradição defendida pela nova direita, tal qual sua noção rasa de individualidade, veste muito bem os propósitos mercadológicos do neoliberalismo – a defesa da família heteronormativa, a distinção clara entre os papéis de gênero e entre as classes sociais e a religião como bússola moral, se tornam mercadorias lucrativas para a sociedade, que não precisa mais se preocupar em sustentar aqueles que se encontram marginalizados pelo seu sistema, uma vez que tanto o Estado quanto a religião legitimam a família como seu porto seguro, tendo na figura do homem o provedor (Martins, 2022).

Este processo demonstra como o neoconservadorismo acaba por realizar justamente o jogo pretendido pelas Musas e seu autoritarismo – mais do que isso, esta ideologia moral legitima o poder deste regime de verdade, uma vez que naturaliza seu discurso enquanto uma verdade inquestionável e intrínseca à humanidade. Adorno (2020) demonstra como a radicalização desta perspectiva neoconservadora da nova direita pode ser prejudicial, e, mais do que isso, sua análise auxilia bastante na compreensão do fenômeno criminal que estou analisando nesta pesquisa. De acordo com o filósofo, a nova direita carrega consigo alguns pressupostos do movimento fascista, que ainda perduram socialmente, se manifestando em outros âmbitos além da política. Apoiadores do novo e do velho fascismo estão espalhados por toda a população. O que ele objetiva demonstrar, de certa forma, é como este discurso instigado pelo neoconservadorismo e pela nova direita resgata aspectos do fascismo e os naturaliza enquanto verdade – como os *rabbit holes* criados a partir deste pensamento podem ser perigosos e prejudiciais para a sociedade (Adorno, 2020).

Com o avanço tecnológico e o surgimento da *internet*, a disseminação da nova direita – apoiada pela ideologia moral neoconservadora – aumenta ainda mais: agora, fabricando os mais diversos *rabbit holes*, que se espalham de forma *online*. Com a ascensão deste pensamento, algumas mutações são possíveis de se observar: novos caminhos são desvelados pelas tocas de coelho que criam realidades distintas daquelas inicialmente pretendidas com o neoconservadorismo. Uma destas perspectivas

ideológicas acerca da realidade se adequa ao movimento que venho rastreando, e que pode ser explicado pela seguinte soma: neoconservadorismo + proliferação dos *rabbit holes* + racionalidade cínica – resultando na direita alternativa, ou, como é mais comumente chamada, *alt right*.

Segundo Esposito (2019), embora a direita alternativa seja um movimento complicado de se conceituar, devido ao seu aspecto alienante e que se disfarça como ironia, existem alguns pontos em comum que podem ser observados naqueles que seguem esta ideologia. Há uma ridicularização, por parte da direita alternativa, aos conservadores tradicionais, que, de acordo com sua perspectiva, fazem muitas concessões aos progressistas e tendem a se recusar a defender interesses da população branca. Enquanto se utilizam do senso de humor ácido e ofensivo para ridicularizar e demonizar progressistas, liberais e os denominados “conservadores tradicionais”, também propagam ideias de extrema-direita e nacionalistas, relacionadas à supremacia branca – este espectro político é formado por neoconservadores que adotam discursos de ódio e se radicalizam com base neles, ainda que assumam também uma postura cínica que tenta disfarçar seu preconceito como uma piada de mau gosto (Esposito, 2019).

A ascensão da direita alternativa está diretamente ligada com a popularização da *internet*. É no meio virtual que os adeptos a essa ideologia propagam suas convicções e radicalizam os outros. Neste caso, os alvos são, em sua maioria, adolescentes e jovens, que se permitem serem conquistados através dos métodos de convencimento empregados por meio de piadas, memes, e um forte desejo de pertencimento (Eduvirges & Santos, 2012; Silva & Silva, 2017; Fisher, 2021; Colley & Moore, 2021; Munn, 2021). A escolha da figura do adolescente para ser alienada e radicalizada por estes grupos possui explicações na psicologia do desenvolvimento. Devido às mudanças nos processos formativos e psicológicos que o indivíduo passa durante a adolescência, combinado com a instabilidade e necessidade de se integrar a um grupo, faz com que o senso crítico dos adolescentes não prevaleça diante da oportunidade de serem acolhidos e respeitados por seus pares (Braga, 2011; Quirogan & Vitalle, 2013; Fisher, 2021).

Instaurada essa identificação com grupos da direita alternativa, o adolescente passa a introjetar sua própria personalidade nos valores e ideologia da comunidade na qual se encontra, vinculando sua imagem com a dela, processo esse que é facilitado pelo contexto neoliberal no qual o indivíduo se encontra havendo já uma dificuldade prévia em formar sua subjetividade e individualidade, se tornando uma mercadoria – neste

caso, a serviço da propagação dos ideais da direita alternativa (Pávon-Cuéllar, 2017; Crochík, 2010; Crochík, 2010). Desta forma, ao ser capturado por um dos milhares *rabbit holes* referentes à *alt right* que se encontra na *internet*, o jovem passa a reproduzir seu discurso e adotar a sua perspectiva acerca da realidade – seu desejo é também capturado por esta ideologia e se converte no desejo do movimento em si. Para além do método de captura deste desejo, o discurso de ódio também o instiga a expressá-lo da forma mais violenta possível – através do massacre.

Munn (2021) se refere a três etapas que podem ser observadas durante a “conversão” de um indivíduo para a direita alternativa. Os estágios postulados são: normalização, um período no qual o humor e a ironia são utilizados como veículo para a disseminação do discurso da *alt right*, diluindo perspectivas como a da supremacia branca e ideias racistas, misóginas e homofóbicas; adaptação, que estabelece uma nova linha cognitiva para o que é aceitável para o indivíduo, o levando para um passo além, com imagens mais provocativas e discursos cada vez mais reacionários; e, por fim, a desumanização, considerando todos aqueles que não se encontram em seu grupo ideológico como algo à parte da humanidade, e, portanto, validando e justificando atos de violência contra os mesmos. Essa desumanização reduz pessoas a grupos específicos e estereotipados pela direita alternativa – tais como feministas, LGBTQIAPN+, esquerdistas, etc (Munn, 2021).

Este comportamento tribal é explicado, em partes, por Bento (2002), através da indignação narcísica. Tal termo se refere a um sentimento de indignação com violações de direitos somente quando afetam o grupo ao qual se pertence. No caso da direita alternativa, essa indignação ocorre na necessidade de se defender a cultura ocidental e branca, que supostamente estaria sendo atacada pela globalização e imigração (Esposito, 2019). O sentimento de indignação se dá pela necessidade do pertencimento social, que faz o indivíduo investir sua própria identidade ao grupo em que pertence (quase como se fizesse parte de uma torcida organizada ideológica). Sendo assim, a sua imagem se encontra vinculada à imagem que possui do seu grupo, o induzindo a proteger seus valores e impedir que estes sejam contaminados. Há uma proteção do grupo em detrimento daqueles que não fazem parte dele (Bento, 2002).

Bento (2002) também conceitua a exclusão moral, que desvaloriza o outro como pessoa, e, mais ainda, como humano. Dessa forma, os excluídos moralmente passam a ser considerados sem valor, e, até, menos humanos do que o resto, adquirindo um estigma de coisa, indigno de empatia. Essa exclusão, em níveis mais alarmantes, pode

vir a assumir formas severas, como o genocídio ou a discriminação (Bento, 2002). É possível perceber este tipo de discriminação ocorrer de forma explícita nos *chans*, refúgio *online* de pessoas adeptas à direita alternativa, e que possuem liberdade para disseminar seus preconceitos (Fisher, 2021). Embora seja comum que indivíduos possuam limites morais, dando preferência a sentimentos de obrigação moral para familiares e grupos de amigos – em detrimento de grupos de pessoas que não fazem parte de sua realidade ou convívio (Bento, 2002) – a discriminação e o ódio gerado por determinados grupos fomentado pelos *chans* através do discurso da *alt right* deve ser combatido, uma vez que, para além de incitar perspectivas excludentes e baseadas no ódio, ainda resultam em comportamentos violentos, tais com o massacre (Fisher, 2021).

De acordo com Esposito (2019), a disseminação da ideologia da direita alternativa, em especial no meio adolescente e jovem, se deu bastante através de subculturas e nichos na *internet* que se comunicam principalmente através de imagens, como o *8chan* e o *4chan*. Embora tenha se iniciado como um local que estimulasse a propagação de ideias subversivas e de contracultura, este tipo de ambiente, devido ao seu aspecto anônimo, acabou sendo infestado por supremacistas e nacionalistas brancos, antifeministas, conspiracionistas, e militantes dos direitos masculinos (Esposito, 2019). Este processo evidencia mais uma vez o caráter cínico da sociedade – uma vez que estes *rabbit holes*, trajados como um discurso singular, que se coloca contra o regime de verdade, acaba por reforçar seu aspecto mais autoritário (tal como o manifesto de Kaczynski).

O surgimento da direita alternativa advém da chamada *far right*, ou extrema direita, ainda que, no Brasil, muitas vezes esses termos se misturem entre si. Mas o que é importante ressaltarmos aqui, conforme diz Esposito (2019), é que, desde que a extrema direita começou a se proliferar, houve uma preocupação advinda de um “inimigo em comum”: a Escola de Frankfurt e seus filósofos. Na perspectiva da extrema direita – que foi totalmente assimilada e reproduzida também pela direita alternativa – os teóricos de Frankfurt foram os responsáveis por disseminar o desejo de destruir a cultura ocidental. Nesse sentido, há o enaltecimento do relativismo moral, da permissividade sexual, e do multiculturalismo, em detrimento do patriotismo, nacionalismo, cristianismo, patriarcado, e do etnocentrismo. Para aqueles que foram capturados por este discurso, portanto, há a crença de que estes filósofos promovem uma agenda cultural marxista, de forma a destruir sistematicamente a civilização ocidental (Esposito, 2019).

Esse medo, espalhado pela direita alternativa, legitima a fúria contra o setor popular, que pode ser observada no comportamento dos usuários de *chans* frente a pautas sociais e ao esquerdismo, ao mesmo tempo em que se glorifica o nazismo e o chamado darwinismo social. Há aqui a designação de um inimigo em comum, como o comunismo, feminismo, movimento LGBTQIAPN+, movimento negro, dentre outras causas sociais. Todas as expressões ideológicas do radicalismo de direita são caracterizadas por um conflito entre o não-poder-dizer algo de forma clara e aquilo que deve fazer instigar o ódio da população contra determinados grupos sociais (não dizem que o homossexual é inferior, mas deixam subentendido sua ameaça quando falam que estão tomando o lugar dos héteros, por exemplo). Ainda que defendam posições extremamente antidemocráticas, vestem a camisa falsa da verdadeira democracia e acusam os outros movimentos como antidemocráticos, ditatoriais, etc. O caráter fragmentado e contraditório é essencial nesse movimento (Adorno, 2020).

Dafaure (2020) realiza algumas análises interessantes sobre o uso que a direita alternativa costuma fazer dos memes. De forma bastante simplista, podemos definir meme como o conceito de uma imagem, vídeo, ou GIF, relacionado ao humor. Muitas vezes, para se compreender um meme, é necessário ter o mínimo de compreensão em alguma área específica ou fazer parte do contexto para o qual ele foi criado. Por se tratar de um movimento essencialmente voltado para a *internet*, a *alt right* se apropriou da criação e proliferação de memes, que, nesse caso, são usados como forma de atacar grupos minoritários ou espalhar mensagens extremistas e, muitas vezes, preconceituosas, tudo em um formato que se pretende humorístico (Dafaure, 2020).

Este apelo ao humor possui também algumas outras justificativas – para além de capturar a atenção e conquistar novos membros. Há aqui uma tática que busca gerar confusão naqueles que se encontram do lado de fora deste espectro político. É através do disfarce do humor que muitos subgrupos que se encontram na direita alternativa se utilizam do discurso de ódio e de formas de terrorismo cibernético que parecem ocorrer de forma aleatória e inevitável, sempre com boas doses de senso de humor para disfarçar suas ações, tornando difícil, inclusive, a punição dos indivíduos que cometem estes atos, pois os mesmos se escondem sob a asa do anonimato e da suposta liberdade de expressão – há, inclusive, um termo para este tipo de violência disfarçada de brincadeira: *lulz* (Munn, 2021).

De acordo com Esposito (2019), a direita alternativa está em constante guerra contra aquilo que é conhecido como “politicamente correto”. Essa visão bélica,

constantemente alimentada por controvérsias e teorias da conspiração, acredita que o marxismo cultural esteja intrinsecamente relacionado a este fenômeno. Neste sentido, há uma crença de que o esquerdismo planeja destruir aquilo que a direita alternativa considerada como a “ordem natural” das coisas – a saber: o patriarcado, a heteronormatividade, a supremacia branca, dentre outros determinismos que servem como forma de naturalizar o poder autoritário das Musas. Essa suposta ameaça ao *status quo* do mundo ocidental faz com que a direita alternativa enxergue no humor uma forma subversiva de se rebelar e impedir que a civilização ocidental seja destruída pelo marxismo cultural (Esposito, 2019).

Nesse sentido, há um estímulo por parte da direita alternativa para que se enalteça o uso do humor transgressivo e aparentemente satírico como forma de resistência contra o politicamente correto e a democracia liberal. Seus membros adotam um estilo de humor “politicamente incorreto”, de forma a apoiar sua visão de liberdade de expressão. Com essa reformulação do limite do humor, a direita alternativa reformula também discursos de ódio, e consegue evitar a condenação popular ao mesmo tempo em que consegue também ignorar as consequências de seus atos e posicionamentos radicalizados – que, novamente, são disfarçados como simples zoeiras ou brincadeiras, o famoso *lulz* (Fielitz & Ahmed, 2021).

A capacidade da *alt right* de sequestrar pautas para sua própria causa é algo possível de ser percebido no discurso que este grupo possui na *internet*. Klee (2018) demonstra como este processo ocorre com o diagnóstico de autismo – algo que foi totalmente banalizado pela direita alternativa. Com a popularização deste transtorno mental, alguns critérios para se diagnosticar o autismo parecem ter se tornado mais relevantes – em um aspecto social – do que outros, como por exemplo: déficits nas relações sociais e comportamentos repetitivos, ritualísticos e extremamente focados. Tais critérios foram adaptados, pela *alt right*, para se referirem também aos seus membros que são denominados como *trolls*, ou, em outras palavras, indivíduos que se esforçam para humilhar e/ou incomodar outras pessoas na internet, se utilizando de um senso de humor muitas vezes problemático e tóxico, planejando e executando uma variedade de *lulz* contra aqueles que os desagradam. Nos ambientes virtuais ocupados pela direita alternativa, o termo “autista” se tornou tanto um insulto quanto uma posição honrosa (Klee, 2018).

Ainda que a *internet* possibilite a disseminação dos *rabbit holes* para além das fronteiras entre países, e embora o Brasil, ainda que latino, tenha sua identidade

construída sob o mito ocidental – afinal, sua colonização foi um dos maiores casos de sucesso já vistos na história, infelizmente –, é importante analisar como a *alt right* é interpretada em terras tupiniquins. Carapanã (2018), ao trazer essa realidade política para o Brasil, chama este fenômeno de “nova” direita, que se forma através de uma junção quimérica entre ideais conservadores, libertários, e reacionários. Juntamente com essas ideias, se faz presente uma visível apologia ao eugenismo e à segregação racial, flertando com movimentos nazistas e fascistas. Embora essa ideologia possa confundir os desavisados, devido ao fato de trajar uma linguagem revolucionária e transgressora, que aparentemente mira suas críticas na ordem estabelecida (neste caso, o capitalismo), na realidade, esta “nova” direita, no contexto brasileiro, está fortemente associada ao conservadorismo cultural e o liberalismo econômico, que andam de mãos dadas com o neoliberalismo. Da mesma forma, aqueles que se encontram nesse espectro político possuem uma preocupação quase que obsessiva com questões culturais, temendo a miscigenação do seu povo, que consideram culpa dos refugiados (Carapanã, 2018).

Outro termo usado para nomear a ideologia aqui debatida é o de “direita radical”. De acordo com Santos e Tanscheit (2019), existem diversas definições acadêmicas sobre este fenômeno – mais precisamente, vinte e seis delimitações do termo –, onde, o que pode se observar em sua grande maioria é a prevalência de características como a xenofobia, o nacionalismo, o racismo, a misoginia, e a aversão à democracia. Se tratando especificadamente do Brasil, a direita radical assume três vieses principais: visão neoliberal da economia, pautada pela não intervenção do Estado no mercado; conservadorismo no âmbito comportamental e a interferência do Estado em questões relativas à orientação sexual, religiosa, cultural e educacional de indivíduos e suas famílias; e, por fim, a supressão de partidos políticos e ideologias que se posicionam contra sua visão de mundo (Santos & Tanscheit, 2019).

Ainda que a direita radical brasileira seja composta por grupos diversos, unidos por um senso pragmático e um inimigo em comum, Miguel (2018) analisa três vertentes ou eixos temáticos que podem ser observados quase que de forma homogênea: libertarianismo, fundamentalismo religioso e o anticomunismo. Enquanto o liberalismo clássico defende os direitos individuais, especialmente a liberdade e a igualdade, através da limitação do poder do Estado, o libertarianismo pode ser considerado uma extrapolção e radicalização desta ideologia. Levando o liberalismo à máxima potência, o libertarianismo prega pela extinção do poder estatal, assim como o livre mercado como modelo de justiça, independente de quanta desigualdade gere. A obsessão pela

liberdade mercantil faz com que esse pensamento se enquadre no sistema neoliberal. Há uma exacerbação do indivíduo em detrimento do coletivo, e a igualdade passa a ser enxergada como uma restrição à liberdade (Miguel, 2018).

Paralelamente a isso, de forma contraditória, o fundamentalismo religioso adota um discurso que não abre espaços para o debate, ou seja, cerceia a liberdade alheia. Este paradoxo se faz presente na direita radical brasileira, na qual líderes religiosos assumem uma posição tanto à frente das igrejas quanto da política, se tornando os novos coronéis da política religiosa. Por fim, o anticomunismo, no Brasil, passou a ser atrelado ao antipetismo, em uma forma de alienação da direita radical para alimentar a ilusão de um inimigo em comum, que, neste caso, pode ameaçar tanto a liberdade individual quanto a família brasileira e seus valores morais. Estes eixos fomentam uma ideologia que pode ser compreendida como um discurso de ódio contra determinados grupos sociais e, mais do que isso, pautado por uma perspectiva que naturaliza o poder das Musas e interpreta a realidade enquanto uma determinação de valores dogmáticos e que devem ser obedecidos religiosamente – uma vez que fazem parte da ordem natural do mundo (Miguel, 2018).

Martins (2022), ao estudar o processo da extrema-direita no Brasil, analisa como ela sempre esteve presente desde o movimento integralista no ano de 1930, e, embora em alguns momentos da história do país esta ideologia se manteve sorrateira, após as jornadas de junho de 2013 e especialmente devido ao golpe parlamentar-jurídico-midiático que culminou no impeachment de Dilma, a direita pode ascender novamente. Foi graças a esta ascensão que Jair Bolsonaro foi eleito, fomentando ainda mais uma perspectiva pautada pelo nacionalismo, militarismo, anticomunismo, fundamentalismo religioso, moralismo e perseguição contra minorias e movimentos sociais. O governo Bolsonaro, além de perigosamente próximo à ideologia *alt right*, também evidenciou o neoconservadorismo presente no país (Martins, 2022). Na lógica deste ensaio cartográfico, este governo de extrema-direita expressa bastante da racionalidade cínica que sobrevoa a sociedade neoliberal, e, mais do que isso, atolou diversas subjetividades em um *rabbit hole* especialmente escorregadio e profundo – quem se encontra lá dentro dificilmente consegue subir novamente à superfície, ou, o que é ainda pior: não tem o menor interesse nisso, confortável com a realidade fabricada por aquele discurso de ódio.

Contudo, ainda que seja possível rastrear como, durante o governo Bolsonaro, o fenômeno criminal que estou analisando se expandiu mais do que em qualquer outra

época no Brasil, traçar uma relação possível entre estes dois fatores seria exaustivamente dispendioso, e, reitero, não é a intenção deste ensaio cartográfico. O que cabe pontuar, entretanto, é a característica que une ambos: a extrema-direita, carregando consigo o neoliberalismo e sua moral neoconservadora. Como argumentado anteriormente, compreendo a extrema-direita como uma das ideologias que motiva a expressão do fenômeno criminal, que aqui analiso, na sociedade – assim como o mito-fundador da branquitude ocidental e a misoginia. Em relação à extrema-direita, para além de tudo o que já foi dito, basta finalizar afirmando, a partir do estudo de Borges (2022), que a direita brasileira, ainda que multidimensional e desorganizada (característica que também pode ser observada na *alt right*) possui três campos centrais em seu discurso: princípios neoliberais, conservadorismo moral, e o antipetismo (Borges, 2022). Tal constatação serve para evidenciar aquilo que já foi exposto nas páginas anteriores: como este fenômeno se trata de um produto da sociedade neoliberal, que se alimenta com um discurso moral e determinista da realidade, que fomenta o ódio contra a diferença – que, neste caso, é representada na figura do esquerdista, associada (erroneamente) ao Partido dos Trabalhadores.

Ao analisar a *alt right*, demonstrei como este espectro está totalmente vinculado ao universo *online* – meio pelo qual transmite suas verdades e coopta novos seguidores. Compreender que o movimento aqui analisado se encontra neste espectro político significa também entender que a extrema-direita (ou *alt right*, “nova” direita, direita radical, como preferir) se trata de um grande guarda-chuva na qual este fenômeno irá se apoiar, de forma cínica, para criar seus *rabbit holes* e espalhar suas verdades dogmáticas acerca da realidade – que, além de capturar o desejo dos jovens que passam a compor as fileiras deste movimento, também serve como uma motivação para o cometimento de atos de violência contra a sociedade. Agora é o momento de realizar, brevemente, um estudo sobre as outras duas ideologias que são abarcadas por este imenso *rabbit hole*, e que são utilizadas como justificativa para que este desejo assuma um caráter violento e culmine no massacre.

O mito-fundador da branquitude – importado diretamente das culturas ocidentais e que serve como naturalização da exclusão social do outro – será o próximo alvo de minha análise. Para que consiga explicar o que estou denominando como um “mito-fundador”, contudo, é necessário antes contextualizar melhor sobre aquilo que os estudiosos na área costumam cunhar como o mito da democracia racial. Machado e Verbicaro (2021) ressaltam como a sociedade brasileira é atravessada por um pacto

racista, que se impõe como um discurso naturalizado e é diluído pelo poder das Musas, determinado pelo regime de verdade. Este pacto, disfarçado como algo natural e dogmático – portanto, inquestionável, uma vez que se refere à ordem natural do mundo –, ao adquirir o status de verdade, passa a interferir na perspectiva construída pelas Musas, e sedimentá-la ainda mais como uma realidade biologicamente determinada. Neste sentido, o racismo adentra na própria estrutura deste contexto social, naturalizando a discriminação contra o corpo negro – tido como o anormal, a diferença que deve ser combatida – e estabelecendo o ideal universal do corpo branco, eurocentrado e colonizador (Machado & Verbicaro, 2021).

Uma vez que este pacto racista se torna uma verdade universal e que passa a sedimentar as estruturas da realidade fabricada pelo poder autoritário das Musas, sua influência opera de forma implícita na sociedade: ainda que todos seus membros sejam cúmplices deste pacto excludente, poucos são capazes de reconhecer isto e problematizar esta verdade, procurando outras possibilidades de se pensar o corpo negro no meio social, e questionando a própria branquitude. Uma maneira de estimular este adormecimento na percepção da população acerca do pacto racista ocorre através da disseminação do mito da democracia racial no Brasil: esta crença nega as consequências da colonização brasileira realizada por uma sociedade europeia, pautada por uma cultura ocidental, patriarcal, e cristã. Desta forma, o discurso da democracia racial ignora o processo histórico da dominação sofrido pelo povo indígena – e toda sua sociedade e cultura que já se encontravam nestas terras muito antes da invenção do Brasil – por meio do homem branco, e como este ato colonizador reverbera até os dias de hoje na sociedade brasileira (Machado & Verbicaro, 2021).

Portanto, a democracia racial que se impõe enquanto verdade se utiliza da miscigenação do povo brasileiro como argumento central para demonstrar que não existe distinção entre o branco, o indígena, e o negro no Brasil – ou seja, a partir do processo de miscigenação causado pela colonização ocidental, este discurso rejeita a hierarquia racial presente no contexto brasileiro: na qual o branco, desde sua fundação, se encontra no topo. E, como este discurso vende uma pretensa igualdade entre estes corpos, a tendência é a negação da negritude em prol de ser aceito como um corpo branco na sociedade – ao se eliminar as singularidades e reduzir tudo a um mesmo termo (seja brasileiro ou latino), então ninguém mais precisa se aceitar enquanto negro no Brasil, pois esta subjetividade carrega diversas cicatrizes e violências ao longo da história da humanidade que devem ser superadas por meio da crença da democracia

racial de que todos os corpos possuem o mesmo valor na sociedade (Machado & Verbicaro, 2021).

Um exemplo de como este mito da democracia racial captura as subjetividades do povo brasileiro e altera sua percepção acerca da realidade social na qual se encontram – assim como demonstra a sua fragilidade – pode ser percebido no estudo de Martins (2022): o movimento integralista, surgido no ano de 1930, foi uma releitura do nazismo alemão, que, ainda que reproduzisse muitas das características fascistas em seu discurso – representada pelo seu lema “deus, família e pátria!” –, não reivindicava a supremacia branca como objetivo final, mas sim o povo brasileiro, enquanto uma miscigenação dos outros povos e, portanto, a raça ariana dava lugar a uma raça que continha em si o melhor aspecto de todas as outras. Eis o mito da democracia racial em seu estado mais puro, que também demonstra como a noção da latinidade, neste contexto, estava atrelada a esta crença e ao apagamento do corpo negro e indígena – uma vez que eliminava suas singularidades e os reduzia a este processo de miscigenação. Com a derrota do nazismo e seus ideais fascistas (ao menos em tese), contudo, o integralismo brasileiro também pareceu perder parte de sua força enquanto discurso. Com o advento da *internet* e a proliferação de *rabbit holes* e da ilusão da liberdade de expressão, entretanto, este movimento ganhou cada vez mais forças – desta vez, se desvencilhando da farsa do mito da democracia racial, e apoiando cada vez mais em ideais da supremacia branca e da manutenção da branquitude no topo hierárquico da sociedade brasileira. Este exemplo demonstra como este mito é frágil e não se sustenta diante da realidade material (Martins, 2022).

E, ao abordar a latinidade, talvez aqui caiba fazer uma espécie de *mea culpa*. Embora, enquanto pesquisador, eu busque pela construção de um corpo latino em contraste com a branquitude que é imposta a mim através do processo colonizador, minha intenção é a de emancipar este conceito do seu aspecto mitológico – tão presente ainda nos tempos atuais, se apoiando na miscigenação como uma forma de apagar as violências cometidas contra os corpos negros e indígenas, fabricando um corpo latino que busque pela redução destas identidades a uma mesma realidade inventada. Ainda que não seja o propósito deste ensaio cartográfico, minha busca pelo resgate de uma latinidade em seu aspecto positivo diz mais respeito à autocrítica deste corpo ocidental e embranquecido, do que de uma proposta de unificação das diferenças e singularidades que são possíveis de serem observadas na realidade brasileira. Esta constante procura por uma “identidade latina”, que se pauta pela democracia racial e miscigenação

brasileira, também diz respeito ao vazio que acomete o corpo branco e colonizador, um eterno lugar de não-pertencimento, se não pela dominação e imposição da sua realidade sobre o outro – eliminando a diferença e padronizando as subjetividades alheias.

Esta nova ascensão do integralismo brasileiro fez com que ele criasse relações íntimas para com o neonazismo – de fato, estes *rabbit holes* passaram a convergir entre si, se atravessando e se mesclando na *internet*, proliferando sua ideologia e capturando a subjetividade de jovens no Brasil (não muito diferentemente do fenômeno percebido na extrema-direita brasileira, que se confunde em partes com a *alt right*). Dias (2007) realiza um rastreamento do discurso neonazista que se prolifera no meio *online*, objetivando compreender sua ascensão na *internet*. Segundo sua pesquisa, um dos fatores que seduzem muitos dos jovens a adentrarem no *rabbit hole* neonazista se trata da eterna busca por algo que lhes dê a sensação de um sentido para a vida – ou, em outras palavras, da necessidade de pertencimento. Apostar em uma visão de mundo que busca ativamente a eliminação do corpo judeu, negro e homossexual torna possível que o corpo branco seja a única realidade material, e então possa, finalmente, preencher seu vazio existencial – dotando-o do significado que preferir e criando sua própria identidade. A branquitude é marcada pelo não-ser, pela falta de pertencimento – que, no jovem, é potencializado pela adolescência e pela necessidade de se sentir parte de algo maior do que si, o que justifica sua procura por uma perspectiva que traga um sentido à sua existência (Dias, 2007).

Esta leitura acerca do envolvimento da juventude branca para com discursos de ódio e que pregam a exclusão do outro pode ser explicada tanto pela captura da sua subjetividade por meio do poder autoritário das Musas contido nos *rabbit holes* que se proliferam graças à *internet*, quanto pelo momento do desenvolvimento no qual estes indivíduos se encontram – a fase da adolescência na qual a validação só pode ser sentida quando concretizada por um igual. No caso do jovem branco, esta necessidade de pertencer a um grupo e ser reconhecido é ainda mais complexa, devido à falta de possibilidade de se criar uma identidade na sociedade, uma vez que se encontra representando o papel do colonizador – aquele que se apropria das causas sociais e as reduz a uma reafirmação do seu projeto neoliberal e esvaziado de significados. Portanto, o que o discurso de ódio faz com este jovem – seja o neonazista, integralista, ou a *alt right* como um todo – é criar uma realidade que carrega em si um propósito: tornando a diferença um inimigo que ameaça sua branquitude ocidental, esta perspectiva

racionaliza a realidade caótica e vazia de outrora e dá um sentido para a vida deste jovem, uma causa pela qual lutar.

Desta forma, ao invés de compreender sua branquitude enquanto uma herança do colonizador, problematizando seu papel social em relação a isso e questionando seu vazio existencial como um fruto amargo desta colonização, o jovem assume esta identidade vazia como sua subjetividade e se coloca contra aqueles que não se enquadram neste ideal branco. Neste sentido, a branquitude parece estar mais propensa a aceitar a racionalidade cínica enquanto lógica sob a qual opera – este racionalismo pode ser observado no corpo branco que é colonizado pelo poder arbitrário das Musas e, reconhecendo esta colonização, usa deste conhecimento para se tornar ele mesmo um colonizador também. A branquitude aceita se tornar uma mercadoria rentável: o assassinato – enquanto um fenômeno embranquecido pelo neoliberalismo – é um pacto feito pela branquitude com a sociedade neoliberal, vendendo seu desejo e espontaneidade em troca da reprodutibilidade técnica, um método capaz de dar vazão ao seu ódio contra o outro.

Eis a racionalidade cínica que circula este corpo marcado pela branquitude, pautando sua escolha deliberada de vender seu desejo para que possa fazer da sua ideologia uma mensagem que ressoa de forma sangrenta por toda a sociedade. O assassino é, em suma, um colonizador. E, por se tratar de um criminoso hierarquicamente superior aos demais, devido à sua branquitude, a própria interpretação acerca deste fenômeno vai se diferir: se o negro é visto como o homicida reativo e irracional, incapaz de controlar seus impulsos biologicamente determinados à violência, o branco é o assassino meticuloso e calculista, altamente inteligente e capaz de controlar suas emoções. A perspectiva criminal, e sua cientificidade que se pretende neutra, confere tratamentos completamente distintos a estes fenômenos – o que demonstra a influência do racismo em suas análises.

A partir do processo colonizador que deu origem ao Brasil, a branquitude foi estabelecida como seu fundamento – uma vez que nasceu no berço do colonialismo e reduziu a diferença dos outros corpos a padrões de dominação e exploração. Como uma sociedade demarcada pela colonização, há a propagação de um discurso que pretende criar uma realidade na qual a pluralidade dos sujeitos seja destruída por meio da violência e da hegemonia de um só modo de existência possível: o do branco. Este processo ganha ainda mais força graças à sua posição hierárquica, conferindo privilégios sociais que servem como manutenção do racismo ao mesmo tempo em que

se justifica pelo mito da democracia racial – ao explicar tais privilégios através de ideias vazias e neoliberais como a meritocracia, ao invés de reconhecer que existe, na sociedade, uma estrutura essencialmente racista. Esta sobreposição do branco em relação aos outros corpos torna a sua dominação algo naturalizado, e, mais do que isso, transforma a branquitude um ideal almejado por aqueles que se encontram abaixo da hierarquia racial do Brasil, em uma tentativa de embranquecerem suas subjetividades e eliminarem sua pluralidade e subjetividades que se diferem daquilo que é postulado como o correto: neste caso, a subjetividade branca (Machado & Verbicaro, 2021).

E é justamente este processo de embranquecimento da subjetividade do outro que denominei anteriormente como o mito-fundador da branquitude ocidental – ideologia que atravessa o fenômeno criminal analisado por este ensaio cartográfico e que serve como forma de naturalizar a exclusão social. Ao se buscar um ideal de branquitude – que só pode ser encontrado na cultura ocidental que colonizou o povo brasileiro –, o indivíduo aceita a imposição de que o corpo branco é o único que pode ascender socialmente, o que, nos moldes neoliberais, significa dizer que o corpo branco é a mercadoria mais valiosa disponível no mercado. Ao aceitar esta condição, o sujeito realiza uma tentativa desesperada de transformar sua subjetividade em uma mercadoria embranquecida, única possibilidade de possuir o mérito necessário para se chegar ao topo da hierarquia social. Esta valorização do branco, em detrimento da pluralidade de corpos e singularidades presentes no Brasil, demonstra a falta de leitura política e social que os jovens que compõem este movimento possuem – endossando uma perspectiva determinista da realidade e que naturaliza os dogmas impostos pelo poder das Musas.

A branquitude, neste sentido, ultrapassa as barreiras das relações raciais e se torna um ideal – uma ideologia que está intrinsecamente ligada à subjetividade responsável pela identidade do sujeito. Desta forma, esta identidade branca não é construída somente em função da cor da pele do indivíduo, mas também está relacionada à posição de determinado corpo na hierarquia social estabelecida no contexto brasileiro, que, de acordo com o mito da democracia racial, se trata de uma falácia, uma vez que o povo brasileiro é fruto da miscigenação. Contudo, o que se observa na construção social da branquitude, é que indivíduos podem ser considerados como um sujeito branco a depender da sua posição social – uma vez que o ser branco se trata muito mais de um ideal de ascensão na sociedade do que, de fato, da cor de pele. A branquitude reduz a pluralidade subjetiva do outro a uma identidade vazia, desprovida de significados, e, mais do que isso, reproduz a colonização – pois passa a enxergar a si

mesmo enquanto o colonizador, aquele que percebeu o poder das Musas na sociedade e faz, de forma racionalmente cínica, uso dele para determinar sempre o outro, o diferente, mas nunca a si mesmo (Ferreira & Linhares, 2022).

Portanto, considerar o mito-fundador da branquitude ocidental enquanto uma das ideologias presentes no fenômeno criminal significa demonstrar como esta colonização da subjetividade de jovens no Brasil ocorre. Ao denominar isto enquanto um “mito-fundador”, não pretendo questionar o conceito de branquitude ou sua veracidade, mas, pelo contrário, evidenciar como o corpo branco e europeu foi vendido como uma possibilidade para a juventude brasileira, que, embora tenha sofrido do processo de colonização – que também ocorreu através do discurso das Musas e seu regime de verdade eurocêntrico –, vai se enxergar enquanto o colonizador, ao invés de se assumir como colonizado e tentar se emancipar deste ato de violência, mas o reproduzindo na sociedade. O branco brasileiro, crendo neste mito de que é tão branco e tão ocidental quanto o europeu – crença esta que, em maior ou em menor grau, infecta a percepção da sociedade brasileira como um todo –, vai servir como um veículo de reprodução desta colonização e opressão contra os corpos que fogem à regra da branquitude. É devido a este processo de reprodução da violência colonizadora, que serve também ao propósito de naturalizar a desigualdade social – uma vez que o branco merece estar no topo desta hierarquia, por ser o único corpo que deve ser produzido em sociedade –, que considero a branquitude ocidental como uma das ideologias que serve como motivação para os atos de massacre cometidos pelos jovens que se inserem neste movimento criminal.

Contudo, na realidade brasileira, esta questão se torna ainda mais complexa: como dito anteriormente, a branquitude não se trata somente de uma constatação da cor de pele do indivíduo, mas sim de um ideal a ser almejado. Portanto, não são apenas os brancos brasileiros que reproduzem a colonização ocidental e fomentam a exclusão dos corpos dissidentes, mas esta crença na branquitude passa a ser operada até mesmo por sujeitos negros e, mais especificamente, pardos. O desejo da branquitude se torna o fundador destas subjetividades, que, agindo como uma tentativa de reproduzir o corpo branco, passa a reproduzir também sua colonização e violência.

Em relação ao pardo, esta discussão se torna ainda mais complexa e intrincada – o sujeito pardo se encontra em um limbo racial, muitas das vezes sendo interpretado pela sociedade como branco, embora “não o suficiente” para ascender na hierarquia social, e outras vezes sendo lido como negro, “mas não o bastante” para ser capaz de

criar uma identidade que se descole do vazio existencial ligado ao colonizador branco e seu ocidentalismo. Portanto, ainda que estudiosos acerca da racialização dos corpos negros, tal como Rodrigues (2021), compreendem o pardo enquanto uma tonalidade de pele mais clara, mas que ainda está relacionado à identidade negra, esta percepção não necessariamente vai reverberar na sociedade na qual este sujeito se encontra, sofrendo muitas das vezes da desqualificação tanto do negro quanto do branco, não pertencendo a nenhum destes grupos (Rodrigues, 2021). Neste sentido, parece haver duas possibilidades para o sujeito pardo: se compreender criticamente como um indivíduo negro e construir sua identidade em detrimento do embranquecimento ao qual foi exposto pelo processo de miscigenação no Brasil, ou então reproduzir o discurso da branquitude e aumentar ainda mais este local de não-pertencimento – sendo facilmente capturado pelos *rabbit holes* ideológicos que estou analisando neste momento. No que tange ao fenômeno criminal dos jovens que planejam e cometem massacres, os indivíduos pardos que preenchem as fileiras deste movimento fizeram a segunda escolha⁷⁵.

Usevicius e Souza (2020) podem ajudar a compreender melhor este vazio intrínseco à branquitude. Embora não tenham abordado diretamente a questão racial em si, seu estudo acerca do transtorno de personalidade *borderline*, a partir de pressupostos winnicottianos, ajuda a questionar melhor a branquitude que aqui analiso. Antes de realizar esta discussão, contudo, é preciso contextualizar que, para o pensamento de Winnicott, aquilo que a psicanálise costuma considerar como estruturas da personalidade são interpretadas enquanto defesas do indivíduo – neste sentido, Winnicott não vai estudar transtornos de personalidade enquanto uma identidade do sujeito (tal como o DSM impõe em seu manual, que reduz a subjetividade a uma lista de comportamentos), mas sim como uma tentativa da sua singularidade ser extravasada ou protegida – nos termos deste ensaio cartográfico, ao ser capturado pelo discurso colonizador das Musas, o indivíduo pode apresentar sintomas como uma forma da sua

⁷⁵ Dentro das comunidades *online* nas quais este fenômeno criminal costuma aflorar, é utilizado um termo específico para se referir ao sujeito pardo que é capturado pelos discursos de embranquecimento: “nazipardo”. Este termo, embora usado como forma de galhofa e, até mesmo, de reprodução do racismo que infesta o Brasil, se refere a brasileiros que são obcecados pela ascendência europeia e se apoiam na genética familiar para conferir a si o status de sujeito branco. Contudo, como demonstrado até aqui, isso não passa de uma leitura errônea da branquitude, uma vez que ela não se trata, necessariamente, da ascendência europeia ou da cor da pele do indivíduo – ainda que esta perspectiva condiga com as perspectivas biologicamente determinadas e reducionistas que costumam doutrinar os jovens que fazem parte deste movimento.

singularidade demonstrar que, embora aprisionada, ainda se manifesta naquele corpo (Usevicius & Souza, 2021).

Portanto, o que Usevicius e Souza (2021) investigam em sua pesquisa se trata da relação entre o transtorno de personalidade *borderline* e como o *self* de um indivíduo é estruturado⁷⁶. Esta relação se constrói por meio de dois fenômenos observados pelos cientistas que fabricaram o *borderline* enquanto um discurso: o sentimento de vazio e a falta de uma identidade estabelecida. Compreendendo estas características como uma defesa do indivíduo diante do regime de verdade imposto pela sociedade, logo se percebe como estes fatores dificultam que este exerça sua singularidade e espontaneidade – ou seja, impossibilitam que o sujeito se afirme enquanto verdadeiro *self*. Essa impossibilidade reafirma que sua subjetividade foi capturada pelos discursos que se impõem como verdades dogmáticas, obrigando o indivíduo a fabricar uma identidade outra para si – um falso *self* –, como uma máscara esvaziada de significado e sentido (Usevicius & Souza, 2021). Nesta perspectiva, a branquitude – como um ideal irreal – pode ser compreendida como um falso *self* que se cola à subjetividade do indivíduo, apagando sua singularidade e o reduzindo ao padrão imposto pela sociedade na qual se encontra. Os jovens que compõem este fenômeno criminal possuem suas subjetividades ligadas a esta máscara, este falso *self* que captura seus desejos e fornecem uma única saída para a sua expressão: a violência.

Explicitado o mito-fundador da branquitude ocidental e sua importância como ideologia motivacional para o cometimento de massacres – uma vez que fomenta a exclusão social e a criação de uma subjetividade pautada pelo discurso de ódio –, chegou o momento de analisar a última ideologia que atravessa este movimento (ao menos nos termos deste ensaio cartográfico): a misoginia como justificativa para a desumanização e violência extrema contra determinados corpos. É importante pontuar que este último discurso que será analisado aqui possui uma complexidade maior devido a dois fatores principais: primeiramente, ele está completamente inserido no

⁷⁶ Neste momento, resgatei um dos primeiros estudos realizado por mim durante minha curta jornada acadêmica – enquanto estudioso da área da Psicologia. Este estudo veio em uma época em que eu ainda não havia sido encontrado pelo pensamento crítico, e, portanto, reproduzia um pensamento bem hegemônico do saber psicológico. Ainda assim, acredito que seja possível reaproveitar este trabalho neste momento, criando novas leituras possíveis de si e, ao mesmo tempo, contribuindo com a discussão aqui realizada. Mais do que isso – resgatar este trabalho é tentar conferir alguma dignidade a um pensamento que ainda engatinhava pelos saberes filosóficos e psicológicos, e, se o faço, é como uma forma de “acerto de contas” para comigo mesmo. O trabalho aqui citado se trata da minha conclusão de curso, juntamente com uma inestimável colega.

rabbit hole da *alt right* e a relação entre ambos é evidenciada através de seus pressupostos e de suas verdades fabricadas, que condensam tanto esta perspectiva da extrema-direita quanto da branquitude ocidental enquanto uma máscara subjetiva. Mais do que isso, este discurso também é circunscrito por uma filosofia que é responsável por fabricar os mais diversos conceitos colonizadores.

Neste momento é importante expor os efeitos desta ideologia. Embora, até então, tenha descrito ela somente como uma espécie de misoginia, este discurso está atrelado a diversos outros fatores que, como dito anteriormente, faz com que se torne uma das principais motivações para a ocorrência do fenômeno criminal que analiso nesta pesquisa. Desta forma, caracterizá-la como uma fábrica de identidades – por se tratar de um discurso que pretende vender uma determinada perspectiva acerca da realidade e produzir subjetividades de acordo com seus ideais – reforça este seu aspecto ideológico e pede por uma nomeação daquele que é fabricado pelo seu discurso. O que estou analisando – de forma crítica – aqui é o fenômeno autointitulado como *incel*. Este termo se refere, mais especificamente, a uma identidade criada por jovens que se determinam, majoritariamente de forma *online*, através desta nomenclatura – e que é subsidiada por uma ideologia que, além de se encontrar em acordo com o poder autoritário das Musas e sua capacidade de reduzir a realidade, também fornece uma visão de mundo marcada pelo ódio e pelo ressentimento, direcionados especificamente contra a figura feminina.

O termo *incel* se trata de um neologismo que tem sua origem na junção de *involuntary celibates*, ou seja, celibato involuntário – indivíduos que desejam se relacionar sexualmente com outras pessoas, mas, por uma série de fatores, não conseguem encontrar alguém disposto a isso, gerando incômodo e frustração. Esta recusa do outro pode vir a ocasionar estresse e até mesmo uma busca por parte do indivíduo pelo porquê de estar sendo rejeitado. Tal sensação é potencializada no meio social, onde a atividade sexual é por vezes romantizada e ao mesmo tempo banalizada, além de padronizada por meio de normas e expectativas que – assim como todo discurso de verdade que atravessa a sociedade – estabelecem uma comparação entre indivíduos e determina em qual idade se é esperado desenvolver a vida sexual, transformando este ato em um sinal que ateste a normalidade do sujeito (Ruffo, 2021). Neste sentido, até mesmo a ocorrência do ato sexual é reduzida a uma normatividade social, e o indivíduo impossibilitado de desenvolver esta esfera de sua vida – por conta da recusa do outro – se encontra em uma encruzilhada com consequências devastadoras

para a sua subjetividade: ao estar inserido neste discurso de verdade da sociedade, ele pode crer que sua inexperiência sexual é uma prova cabal do seu fracasso como homem, assim como da sua inadequação social, ou pode procurar por um *rabbit hole* que transfira esta culpa avassaladora para o outro, resgatando sua normalidade e instigando seu ódio contra aquele que o negou a prática sexual – ao optar por esta segunda opção, seu destino mais provável é vir a se determinar enquanto um *incel*.

A origem do termo *incel*, e a primeira ocorrência documentada desta nomenclatura, se deu no ano de 1997, com o surgimento de um site intitulado “*Alana’s Involuntary Celibacy Project*”, criado pela canadense Alana, uma estudante bissexual que, passando por dificuldades para conseguir se relacionar com outras pessoas, decide fundar uma comunidade na qual as pessoas poderiam se sentir a vontade para relatar suas decepções amorosas, compartilhando seus receios e frustrações, assim como as tentativas de estabelecerem relacionamentos. A intenção de Alana era fazer desta comunidade um espaço de acolhimento e segurança, aceitando os relatos de qualquer tipo de pessoa, independentemente do seu gênero – seu projeto se iniciou como um ambiente seguro e agradável para aqueles que, por quaisquer motivos que fossem, possuíam dificuldades para se relacionar com os outros. De certa forma, Alana subverteu as consequências sociais da dificuldade do indivíduo de se desenvolver sexualmente – ao invés de aceitar isto como um fracasso, ou ser capturada por um discurso que transferisse a culpa desta rejeição para o outro – ao criar um local onde as pessoas poderiam se ajudar e tentar compreender o porquê de continuarem solteiras. Contudo, embora o fato de uma mulher ser a responsável por inventar o termo *incel* soe quase como uma poesia contraditória, a realidade é que este fórum foi tomado por homens que se radicalizavam cada vez mais, fazendo com que até mesmo Alana abandonasse o projeto (Ruffo, 2021). *Alana’s Involuntary Celibacy Project* foi capturado por discursos de extrema-direita, que, como já demonstrado nesta pesquisa, possuem a capacidade de se apropriar e colonizar qualquer *rabbit hole* que acharem propícios à sua causa.

Um exemplo desta apropriação cometida pelo movimento *incel* – e que evidencia como este grupo segue o mesmo método de colonização da *alt right*, uma vez que são fenômenos que se atravessam – pode ser observado na filosofia que embasa seu pensamento. A construção teórica que fundamenta a perspectiva adotada pelos *incels*, e, mais do que apenas este grupo, por toda a comunidade *online* conhecida como *manosphere*, bebe de ideias filosóficas deturpadas e noções rasas de evolucionismo

aplicadas porcamente a questões sociais. Além disso, esta filosofia de vida, conhecida como *The Red Pill*, se apropria da metáfora utilizada em *Matrix* – já citada anteriormente – na qual Morpheus oferece ao protagonista, Neo, duas pílulas: uma azul, e outra vermelha.

No contexto do filme, cada pílula oferece uma perspectiva distinta: a pílula azul (*blue pill*) faz com que o indivíduo se mantenha acorrentado à verdade das Musas, enxergando somente um recorte específico da realidade, naturalizando sua prisão e o autoritarismo do regime de verdade que se impõe sobre si; a pílula vermelha (*red pill*), por outro lado, permite que este mesmo indivíduo enxergue a realidade como ela é de fato, rasgando o véu das Musas e, dessa forma, sendo capaz de construir sua própria verdade. Com a popularização deste filme, esta metáfora passou a ser empregada nos mais diversos discursos como forma de reforçá-los enquanto a verdade última – seja o religioso ou o cientificista. Da mesma forma, a filosofia *The Red Pill* se apropria desta metáfora e a usa como força-motriz para seu pensamento – interpretando a *red pill* como o despertar do indivíduo de seu sono induzido por uma sociedade controlada pelo feminismo e pela extrema esquerda. Neste sentido, ser “*redpillado*” – termo utilizado para se referir quando alguém toma a *red pill* e passa a reproduzir o discurso contido na *manosphere* – significa resgatar sua masculinidade frente a um mundo que faz de tudo para castrá-lo, ou melhor: frente ao feminismo e à extrema esquerda que pretendem diminuir o homem em prol das mulheres, pois a sociedade é, nesta perspectiva, pautada pela misandria (Vilaça & Andréa, 2021).

Esta releitura da metáfora contida em *Matrix* é, provavelmente, a mais danosa para a sociedade – uma vez que o *rabbit hole* criado pelo discurso *The Red Pill*, fabricando cada vez mais *incels*, está associado a diversos massacres e assassinatos cometidos contra mulheres ao longo deste século. A apropriação realizada neste contexto – e suas consequências violentas – se torna ainda mais cínica quando se tem conhecimento da real intenção das criadoras da obra com a metáfora das pílulas: as irmãs Wachowski são mulheres transgêneras, e, embora ainda não tivessem realizado a transição durante a idealização e lançamento do filme *Matrix*, utilizaram a pílula vermelha do filme como uma referência à pílula de estrogênio – ao se optar por tomá-la, o sujeito adentraria na *Matrix*, uma alegoria à transição de gênero (Vilaça & Andréa, 2021). A deturpação desta metáfora – que surge como uma forma de inclusão, ao invés da exclusão pautada pelo ódio contido na filosofia *The Red Pill* – demarca bem a racionalidade cínica que perpassa por este movimento, assim como sua capacidade de

colonizar ideias contrárias aos seus dogmas e, ainda assim, conseguir utilizá-las de maneira a disseminar ainda mais seu discurso. Há uma contradição latente aqui: enquanto o corpo trans é aquele que se utiliza da Morte como uma Musa – dando fim à sua antiga identidade, imposta pela sociedade, e criando um novo corpo para si, uma nova subjetividade –, o *incel* se encontra capturado pelo poder do autoritarismo das Musas e passa a reproduzir seu discurso violento e sua verdade vazia.

Contudo, a racionalidade cínica – que pauta a sociedade neoliberal e, conseqüentemente, os *rabbit holes* que englobam a *manosphere* e produz subjetividades *incels* – mergulhou tão fundo em sua tentativa de colonizar a metáfora criada pelas irmãs Wachowski que, ao considerar sua verdade vazia e criar um discurso que opera de maneira violentamente contrária àquela pretendida pelas diretoras, se encontrou refém do mesmo destino de toda negação furiosa de alguma verdade: a de conter, em sua ideologia, resquícios daquilo que tentou negar. Neste sentido, a filosofia *The Red Pill* se dogmatizou de uma forma tão poderosa na subjetividade do *incel*, naturalizando seus pressupostos e criando uma realidade na qual o ódio à mulher e a frustração com a própria impotência masculina é tão real, que parte deste movimento tem se voltado para uma pílula bem diferente daquela pretendida inicialmente com este discurso: a pílula do estrogênio – tal qual a intenção original do filme *Matrix*, maior influenciador desta ideologia.

Atualmente se percebe um fenômeno oriundo da *manosphere* e da subjetividade *incel* – que, embora sejam recentes na história da humanidade, já foram responsáveis por gerar novos *rabbit holes* cada vez mais complexos –, denominado como *transmaxxing*. Uma vez que a *manosphere* – assim como a *alt right* – se caracteriza por ser um movimento que se prolifera no meio *online*, a construção da sua ideologia e debates que englobam a sua perspectiva acerca do mundo ocorre principalmente em fóruns da *internet*. E foi justamente em um destes fóruns, conhecido como *reddit*, que um usuário desta comunidade publicou um manifesto no qual defende o *transmaxxing* como o próximo passo evolutivo do *incel* – uma forma de resolver sua frustração sexual (Friedman, 2023).

Basicamente, este termo se refere à crença de que, através da transição de gênero, se é possível superar o celibatário involuntário. Esta perspectiva, que só pode exercer sua existência em uma sociedade contaminada pela racionalidade cínica, já nasce capturada pela verdade do *The Red Pill*, uma vez que interpreta a sociedade como majoritariamente contrária à figura masculina, e, portanto, concede à mulher diversas

vantagens sociais. Eis o cinismo da solução apresentada pelo *transmaxxing*: ao invés de compreender a transição de gênero como uma escolha subversiva pautada pelo desejo enquanto um produtor de diferença, criando uma verdade que confronta a imposição das Musas, o *incel* se apropria da pauta trans e a racionaliza – se tornar uma mulher trans serve somente como forma de reforçar o controle das Musas sobre si, fazendo-o crer que esta é a solução para problemas que ele mesmo inventou. A racionalidade cínica deste processo vem justamente pelo fato de o desejo do *incel* não se encontrar nesta equação do tornar-se mulher, mas apenas sua lógica distorcida a procura de uma ascensão social (Friedman, 2023).

Esta decisão racional do *incel* demonstra seu cinismo e como seu desejo foi subjugado pela lógica da sociedade neoliberal. Em certa medida, é possível considerar como esta perspectiva do *transmaxxing* é a antítese do pensamento de Deleuze e Guattari (2017) acerca do devir-mulher. Segundo os filósofos, a figura do homem está atrelada a uma determinação do outro – tal qual o colonizador branco e ocidental, o homem não se encontra em processo de devir, mas ele fundamenta sua identidade sob uma estrutura de rochas que o mantém fixa e rigidamente estável: a realidade que se desdobra diante de si é aquela que ele mesmo vai dar uma forma. O homem⁷⁷ se apropria, dota o Caos de racionalidade e significado, o mundo ao seu redor possui o formato que ele determinar – sua intenção é a de interpretar a realidade, por meio dos seus conceitos imutáveis e da sua verdade dogmática, sem jamais ousar experimentar este Caos inapreensível. O devir-mulher, no entanto, vem como uma fissura a esta racionalidade – uma fuga da estrutura rígida determinada pelo homem, a começar pelo próprio conceito de feminino que foi imposto a ela. Estar em devir-mulher é se movimentar por entre este dogmatismo colonizador e furá-lo, atravessando para o outro lado e desvelando novas possibilidades. Devir-mulher é, em suma, a Musa da filosofia – a própria Morte, que ao destruir os ídolos outrora levantados, inventa outros caminhos a serem trilhados (Deleuze & Guattari, 2017). Este é um pensamento disruptivo que, entretanto, jamais alcançaria o *incel* enrijecido pela sua verdade que encontra no devir-mulher um meio racional para obter alguma vantagem na sociedade capturada pela

⁷⁷ Importante pontuar que este homem sobre o qual os autores se referem é justamente o branco, ocidental, cisgênero, heterossexual, colonizador e racional – portanto, corpos dissidentes (como o do negro, o trans, o indígena, dentre outros) são também determinados e colonizados por este homem, para além da mulher.

racionalidade cínica e pelo autoritarismo das Musas – é, portanto, uma distorção desta potência.

Embora tenha me focado na figura do *incel* – visto que ele se trata do resultado da ideologia aqui analisada –, é importante pontuar também sobre o local no qual ele é produzido: a *manosphere*. Tal qual a *alt right*, ou ainda, o fenômeno criminal que tenho analisado neste capítulo, a *manosphere* é compreendida como um agrupamento heterogêneo – formada por distintas comunidades e fóruns na *internet*. Ainda que tenha surgido como fruto da pesquisa acadêmica sobre gênero, realizada por homens estadunidenses nos anos de 1970 e 1980, este espaço logo foi tomado por ativistas dos direitos dos homens e anti-feministas – grupos estes majoritariamente formados por homens brancos, heterossexuais, com idades entre 18 a 35 anos, e conservadores (Vilaça & Andréa, 2021). Ainda que seja verdade que a *manosphere* seja composta pelos mais diversos tipos de masculinismos e propósitos – diversidade esta que também pode ser percebida na *alt right* e que, portanto, é o que torna este fenômeno criminal tão complexo e singular –, o resultado último da disseminação de sua filosofia *The Red Pill* é a criação do *incel*, motivado a reproduzir atos violentos contra a sociedade que acredita ser culpada pela sua frustração e fracasso social.

Portanto, se o *incel* é o alvo principal desta investigação momentânea, é preciso compreender o que sustenta a sua subjetividade – a ideologia que a atravessa e que, da mesma forma, se encontra inserida dentro do fenômeno criminal analisado por mim: a filosofia *The Red Pill*. Como já pontuado por mim, a perspectiva criada por este pensamento está anexado ao movimento da *alt right* e, inclusive, se utiliza de alguns pressupostos que fundamentam esta ideologia – como a supremacia branca. Isso pode ser percebido nas influências que a teoria disseminada pela *manosphere* carrega consigo: especialmente se utilizando de defensores de que a sociedade ocidental está em risco de sofrer um genocídio branco, assim como teóricos do *Great Replacement* – teoria esta que propaga a crença de que o homem branco, e sua cultura ocidental, estão sendo substituídos por outros povos, como imigrantes de outras regiões e negros. Sendo assim, esta filosofia está repleta de um pensamento conspiratório e anti-semita (flertando com o neonazismo), que teme a vinda de uma suposta Nova Ordem Mundial com pretensões de destruir a sociedade ocidental (Kelly, 2021).

Da mesma forma como ocorre na propagação da ideologia da *alt right*, a filosofia *The Red Pill* espalha sua mensagem abusando do uso de piadas, ironias e memes *internet* afora – um tipo de humor bem específico conhecido como *shitpost*. As

próprias pílulas metafóricas que embasam este pensamento, e as consequências ao se tomar cada uma delas, são didaticamente explicitadas de forma *online* por meio de imagens. O homem *bluepillado* (aquele que escolheu a pílula azul) é o indivíduo refém do discurso de verdade do feminismo e da sociedade “esquerdista”, que se enxerga enquanto reprodutor do machismo e, portanto, aceita sua castração imposta socialmente. O *redpillado* (que optou pela pílula vermelha), pelo contrário, é aquele que se libertou destas amarras sociais e compreende que o homem não possui status algum na sociedade, mas, pelo contrário, se encontra prisioneiro dos desejos femininos – nesta perspectiva, o machismo e o patriarcado são meras invenções da extrema-esquerda para ser capaz de castrar a masculinidade (Kelly, 2021). A racionalidade cínica que perpassa este discurso pode ser encontrada justamente nesta falsa crença de que a filosofia *The Red Pill* liberta o sujeito do regime de verdade social, uma vez que sua liberdade é, na realidade, o aprisionamento deste indivíduo a uma verdade marcada pelo ódio e por uma visão determinista do mundo ao seu redor.

No Brasil, este discurso ganha ainda mais força – conseguindo capturar a subjetividade de jovens homens com mais facilidade, devido ao contexto patriarcal e misógino do país, que se reverbera até mesmo em suas leis e em seus governantes. Como exposto por Silva (2023), o fato de o povo brasileiro ter se submetido por quatro anos ao governo de um masculinista em essência – Jair Bolsonaro –, demonstram ao menos duas características da população que compõe o Brasil: primeiramente, como a sociedade se encontra determinada por um regime de verdade que reproduz um discurso misógino que busca naturalizar violências e abusos contra o corpo feminino; assim como o movimento do masculinismo tem ganhado cada vez mais espaço no país – seja pela eleição de Bolsonaro, seja pelas consequências desastrosas ao conceder quatro anos de governo para que ele despejasse seu discurso patriarcal e misógino. Estas características que atravessam a população brasileira demonstram como a ideologia misógina pode se converter em uma ferramenta de radicalização dos homens, especialmente os mais jovens, capturados por este discurso de extrema-direita (Silva, 2023).

Na filosofia *The Red Pill*, esta radicalização vai sendo operada aos poucos – dosada com cuidado por meio de diversos *shitpostings* e doutrinações ideológicas – até atingir seu nível mais extremo: a *black pill*. Antes de chegar neste polo mais problemático desta ideologia, contudo, é necessário compreender qual o caminho trilhado para que um indivíduo se radicalize até este ponto – e, dentro da lógica desta

filosofia, existem motivações racionais (ainda que cínicas) que levam o jovem a optar por esta pílula destinada à violência. Após se tornar um indivíduo *redpillado* e compreender a masculinidade enquanto uma potência castrada pela sociedade e submetida à vontade do desejo feminino, o próximo passo é criar uma teoria que explique como este controle funciona no meio social: a partir da noção do mercado sexual e do valor sexual que cada um possui neste comércio. Em termos simples, o mercado sexual pode ser explicado como um ambiente no qual os sujeitos vão escolher seus parceiros amorosos, com base no valor sexual de cada indivíduo. Nesta lógica deturpada, a filosofia *The Red Pill* postulada que cada pessoa é determinada por um valor específico neste mercado, de acordo com suas características biológicas – ou seja, é a genética que determina a posição do indivíduo no mercado sexual (Kelly, 2023).

É interessante observar como esta perspectiva do mercado sexual condiz com a lógica do regime de verdade neoliberal – o que, mais uma vez, evidencia como este discurso apenas reafirma o poder das Musas que perpassa pela sociedade –, transformando as relações sexuais entre humanos em uma mercadoria. Contudo, este recorte da realidade operado pela filosofia *The Red Pill* se torna um tanto quanto mais complexa, ao estipularem que somente cerca de 20% dos homens vão interessar a grande maioria (ultrapassando os 80%) das mulheres. Este processo é fundamentado por um conceito antropológico – que resgata ideias biológicas e evolucionistas que passam a determinar o comportamento humano –, denominado como hipergamia⁷⁸. Na lógica desta filosofia, a hipergamia feminina pode ser explicada como o desejo irracional das mulheres de sempre procurarem por homens que se encontram no topo do mercado sexual – ou seja, aqueles que possuem um valor sexual acima do delas. Neste sentido, se o ideal seria que uma mulher de valor cinco – na lógica deturpada desta filosofia – se relacionasse com um homem que se localizasse na mesma posição no mercado sexual, o que ocorre na realidade é que essas mesmas mulheres somente se interessam e se relacionam com homens de valor sete, oito, e assim por diante (Tietjen & Tirkkonen, 2023).

Este descontrole causado no mercado sexual, por conta da hipergamia feminina, tem como resultado último o desbalanceamento das relações sexuais: os homens que se

⁷⁸ Assim como esta filosofia se fundamenta sob uma perspectiva rasa e limitadora de conceitos biológicos e antropológicos, também vai se inspirar nos saberes psicológicos de Jordan Peterson – um dos maiores influenciadores desta comunidade e da extrema-direita – para criar sua visão enviesada acerca da sociedade.

encontram no topo desta hierarquia, com o valor sexual acima da média – denominados por essa filosofia como *chads* – vão ter mais possibilidades de se relacionarem sexualmente com mulheres, pois serão escolhidos com maior frequência. Em contrapartida, os homens que se encontram abaixo da média, jamais conseguirão se relacionar com alguém do sexo oposto – uma vez que mesmo as mulheres que se encontram abaixo na hierarquia do mercado sexual irão preferir homens acima do seu valor –, e, portanto, estes são denominados como *incels*. Esta leitura distorcida da realidade, fabricada pela noção de hipergamia feminina, naturaliza o fracasso destes homens e dá margem para o surgimento de discursos misóginos contra as mulheres, disseminando a ideia de que são interesseiras e promíscuas, se relacionando com homens somente pela aparência física e, caso um dia namorem alguém com o valor sexual abaixo da média, o farão somente por conta da sua condição financeira. Inclusive, esta mulher pintada pelo discurso do *The Red Pill* também recebe uma classificação: *stacy*, objetos de desejo e ódio dos *incels*, que acreditam que elas sempre optarão pelos *chads* em detrimento deles. A distinção principal entre um *chad* e um *incel*, nesta lógica, ocorre somente a partir do determinismo biológico imposto a eles pela genética desde seu nascimento – pelo fato de não possuírem as características físicas necessárias para atrair as mulheres, foram geneticamente destinados à impossibilidade de conseguir uma parceira sexual⁷⁹ (Kelly, 2023).

Esta perspectiva que reduz fenômenos sociais e subjetivos a explicações puramente da ordem biológica e comportamental – se embasando em pressupostos genéticos e neurológicos – tem sido duramente criticada ao longo deste ensaio cartográfico. Novamente se faz necessário pontuar como este tipo de discurso se encontra atrelado ao aspecto mais autoritário do poder das Musas, usado como forma de recortar a realidade e preencher seu Caos com racionalismos que tentem, de alguma forma, explicar sua constante movimentação pela diferença – em suma, são discursos que eliminam a singularidade e padronizam o mundo, estabelecendo uma verdade dogmática e racionalizada, que pretende eliminar a diferença inapreensível e tornar todos os fenômenos percebidos em uma identidade que obedeça a determinada lógica. Durante esta pesquisa, critiquei várias faces desta perspectiva que foram construídas durante a história da humanidade – tal como o platonismo, o cientificismo, o

⁷⁹ Da mesma forma, a filosofia *The Red Pill* vai se embasar em estudos biológicos e se apropriar dos termos “macho *alpha*” e “macho *beta*” – se referindo ao homem que sabe como conquistar as mulheres e possui relações sexuais, e o *incel* solitário.

lombrosianismo, a pulsão de morte freudiana, assim como a Psicologia como um todo (especialmente aquela que se volta ao campo criminal e se utiliza da técnica do *Criminal Profiling*). Da mesma forma, cabe aqui esta crítica às ideologias que atravessam o fenômeno criminal analisado neste capítulo, apagando suas singularidades e contradições e criando um discurso racionalizado e padronizado como forma de explicar a realidade.

Os perigos em dotar seu discurso com uma verdade tão dogmática e autoritária quanto esta contida na filosofia *The Red Pill* pode ser demonstrada nas consequências percebidas na subjetividade destes jovens capturados por este *rabbit hole*. Ao aceitar o determinismo biológico e genético como uma barreira intransponível – o incapacitando de manter relações sexuais com as mulheres –, poucas opções restam para os *incels*. Ainda que exista uma pequena parcela de indivíduos nos fóruns onde esta ideologia é disseminada que tentam quebrar com o dogmatismo do discurso do *The Red Pill*, argumentando que tais questões genéticas e biológicas não são essenciais e podem ser superadas, muito desta tentativa é interpretada como autoajuda e positividade tóxica – a crença de que se é possível ascender no mercado sexual é considerada como uma das formas mais básicas de *blue pill*, ou seja, uma mera ilusão. Portanto, estes indivíduos normalmente são rechaçados dentro destas comunidades – sendo inclusive excluídos pelos outros *incels* –, sobrando uma única opção para aqueles que foram capturados pela verdade da filosofia *The Red Pill* e se encontram em uma posição inferior no mercado sexual: tomar a *black pill* (Kelly, 2023).

A *black pill* é o resultado último da doutrinação realizada nestes fóruns masculinistas, uma saída caracterizada pela violência em massa e pelo suicídio. Com a impossibilidade de ascensão no mercado sexual, devido à sua condição genética e biológica, muitos *incels* são instigados pelos membros da comunidade a extravasarem esta frustração em atos de violência contra a sociedade – ao invés de se resignarem, abortos na sua incapacidade de se relacionarem sexualmente com mulheres, uma parte deste grupo é motivada a dar vazão ao seu desejo reprimido. Contudo, este desejo não surge somente como uma violência redirecionada para si mesmo – como no caso do suicídio –, mas sim como um ato de denúncia: através do assassinato – muitas das vezes em massa – o jovem tenta devolver para a sociedade o mal que acredita que ela o causou, expondo a ideologia do *The Red Pill* em um manifesto, contendo a sua verdade. Nos fóruns, os jovens que cometem este último ato extremo de violência são ovacionados como heróis, guerreiros e “irmãos de guerra” – ocasionalmente sendo

celebrados muito tempo após seu cometimento do massacre, que, normalmente, termina em suicídio. Este ato de violência é, até mesmo, encarado pela comunidade como uma espécie de *lulz* – a última brincadeira do *incel* (Kelly, 2023).

Um exemplo claro deste processo de radicalização por meio da *black pill* – culminando em atos de violência extrema – pode ser percebido no massacre que ocorreu em Isla Vista, na Califórnia, cometido pelo jovem de vinte e dois anos, Elliot Rodger, no ano de 2014. Este caso, além de ser emblemático nos fóruns da *manosphere* – inclusive servido como forma de radicalizar ainda mais este espaço e influenciar diversos jovens posteriormente –, segue bastante o padrão observado entre os *mass murderers*: o cometimento de um massacre, a indução ao suicídio, e a proliferação de suas ideias por meio de manifestos ou vídeos. O jovem tinha como objetivo adentrar em uma universidade e assassinar o máximo de mulheres possível, contudo, ao ser impossibilitado de adentrar no local, ele decidiu atirar contra as pessoas que passavam pela rua (Vilaça & Andréa, 2021). Esta característica de, por questões que fogem ao seu controle, o indivíduo ser forçado a mudar seu planejamento é bem recorrente em massacres, e demonstra como a racionalidade do seu método importa menos que a concretização da morte do outro.

O massacre cometido por Elliot Rodger resultou em sete mortos e treze feridos, antes de ser alvejado pela polícia, morrendo no processo. Assim como no caso *Columbine* – onde os jovens expunham seus ideais em diários e gravações –, Elliot expôs alguns de seus ideais na *internet*: no dia anterior ao do massacre, o jovem postou um vídeo no *YouTube* no qual afirmava que em breve iria concretizar sua vingança com as mulheres, pois elas o rejeitaram a vida toda, e, por conta disso, ele era um *incel*. O jovem foi considerado como o primeiro assassino da *alt right* – demonstrando, novamente, como estes movimentos se entrelaçam em seus discursos e ideais (Vilaça & Andréa, 2021). Além do vídeo, Elliot também escreveu um manifesto no qual relata sobre a história da sua vida, em uma tentativa de demonstrar como foi capturado por esta ideologia e o que o levou a cometer este massacre – como um herdeiro de Unabomber, o jovem disseminou seus ideais pela *internet*, produzindo novas subjetividades de jovens e sendo cultuado em fóruns e *chans* que compõem a *manosphere*.

Desta forma, o que busquei neste momento foi demonstrar como as ideologias que atravessam este fenômeno criminal acabam por envolver-se uma com a outra, formando uma imagem deste movimento. Minha intenção não é a de determinar que um

jovem que foi cooptado por um destes discursos (seja da extrema-direita, da branquitude ocidental ou da *manosphere*) será, necessariamente, um assassino em massa – pelo contrário, o que espero ter ficado claro a essa altura do texto é como estas diversas influências, que servem como forma de produzir uma subjetividade marcada pelo ódio, servindo como motivação para manifestar seu desejo de forma violenta, podem vir a ocasionar em um massacre. Portanto, é importante pontuar que, embora investiguei tais ideologias como motivações para a ocorrência deste fenômeno criminal em sociedade, existe uma infinidade de outros *rabbit holes* que podem estar associados a este movimento – assim como as próprias ideologias analisadas possuem especificidades e manifestações que não foram abordadas neste ensaio cartográfico. Reafirmo que meu objetivo era rastrear a expressão do desejo nestas ideologias, e, por conta disso, uma análise mais detalhada sobre cada uma delas terá que ser realizada em outra oportunidade futura.

O que pude concluir ao examinar estas ideologias, frente ao fenômeno criminal aqui estudado, é como elas servem como motivação para a manifestação do desejo outrora capturado pela lógica neoliberal. *Éros* continua um refém, prisioneiro da racionalidade cínica que pretende eliminar sua espontaneidade e o reduzir a uma mercadoria, contudo, é no seio da extrema-direita que ele adquire novas ferramentas para se expressar, justificando sua violência através de um paradoxo: ao mesmo tempo em que acredita fazer parte da branquitude ocidental, superior às outras culturas e povos, também tem sua masculinidade castrada e se ressentido daquelas que considera serem as responsáveis pela sua incapacidade de se relacionar – as mulheres. Neste sentido, o indivíduo acorrentado por estas ideologias – ainda que todas sejam apenas um recorte de uma mesma ideologia unidimensional que se pauta pelo ódio – passa a reproduzir um desejo colonizado por tais discursos, diminuindo a potência da sua singularidade e espontaneidade.

Se, com os *rabbit holes*, existe a possibilidade do desejo se manifestar como uma produção da diferença – criando discursos e realidades outras, que se libertam do poder autoritário das Musas –, com o processo da *rabbitholeficação* deste desejo, por meio da sua disseminação como uma mercadoria, angariando os mais diversos compradores de sua verdade, o que ocorre é a colonização deste mesmo desejo, que passa a ser reproduzido como um produto padronizado. E é justamente esta mercantilização do desejo que ocorre quando a subjetividade do indivíduo é capturada pelas ideologias analisadas acima: ele passa a operar sob uma mesma determinada

lógica, de forma unidimensional, pautada pela racionalidade cínica. O desejo é reduzido a uma mercadoria monotemática, com a única intenção de propagar ódio, que se reproduz como um método padronizado, ao invés de produzir diferença – este determinismo em sua fórmula é o que o constitui enquanto um produto fruto do fascismo, uma vez que exclui a diferença e a multiplicidade, apagando a singularidade do sujeito.

5.5 Como criar um corpo estético e subjetivamente fascista para si

Até o presente momento, neste capítulo, tentei apresentar outra forma de se analisar um fenômeno criminal – que se distingue do método positivista da Psicologia Criminal e, especialmente, da técnica do *Criminal Profiling*. Ao subverter a lógica do perfilamento criminal, abandonei seu propósito de estabelecer uma identidade para o criminoso – o aprisionando a um perfil através da nomeação, classificando e padronizando seu comportamento traduzido por meio da metodologia adotada para concretizar tal crime –, e passei a analisar a forma como o seu desejo se expressa no cometimento deste crime, em uma perspectiva que engloba tanto o seu contexto histórico, quanto o social e o cultural. E, por se tratar de um rastreamento do seu desejo, o método aqui empregado se coloca de forma oposta a qualquer tentativa de se estabelecer uma identidade rígida e fixa acerca do indivíduo criminoso – uma vez que o desejo, ainda que aprisionado pelos discursos de verdade que buscam racionalizá-lo e reduzi-lo a uma mercadoria reproduzível, é essencialmente singular e pode se manifestar de maneiras diversas, mesmo que acorrentado a um padrão racionalizado. Neste sentido, o que realizei neste capítulo não se trata de um perfilamento criminal – porquanto seja impossível fundamentar um perfil deste fenômeno criminal –, mas sim uma tentativa de cartografar o desejo que permeia o assassinato em massa.

Desta forma, não pretendo explicar a origem deste comportamento criminoso, assim como muitas vezes a Psicologia Criminal se arrisca a tentar teorizar sobre, a partir da psicopatologização do indivíduo criminoso ou de leituras rasas e reducionistas acerca do ambiente social, culpabilizando o *bullying* ou influência de jogos violentos como indicadores genéricos da ocorrência do crime. Esta perspectiva serve a dois propósitos: primeiramente, individualiza o fenômeno criminal e responsabiliza unicamente o sujeito, o determinando enquanto criminoso; e, além disso, estabelece padrões da subjetividade humana ao salientar que fatores da vida pessoal do indivíduo podem explicar o seu comportamento violento – ao postular que vivências como o *bullying* e o

isolamento podem desencadear este tipo de crime. Embora esta segunda alternativa não seja tão problemática quanto a primeira – porquanto evidencia a importância do ambiente e responsabiliza a sociedade na criação da figura deste criminoso, ao invés de individualizá-lo e determiná-lo como uma patologia –, ao se estabelecer um padrão destes fatores para se tentar explicar o fenômeno criminal, este discurso se torna tão enrijecido e enviesado quanto o primeiro.

Portanto, minha decisão de optar por outros caminhos e possibilidades de analisar este fenômeno criminal diz respeito à minha ética enquanto pesquisador, pautada pela filosofia da diferença e pelo anarquismo epistemológico: não busco compreender ou levantar fatores que possam explicar o crime, uma vez que não se é possível chegar a um consenso racional sobre as determinações e motivações que levam um indivíduo singular a cometer um ato criminoso – mesmo em um sistema neoliberal que tende a capturar a subjetividade do outro e reproduzi-la como uma mercadoria genérica. Pontuar que o crime é, em si, um fenômeno caótico e inapreensível, faz com que a análise de um perfil criminal – ou, no caso desta pesquisa, do movimento singular que o atravessa – ocorra por meio da tentativa de cartografar o seu desejo. Ao ser capaz de rastrear o desejo deste fenômeno criminal e como ele se expressa em sociedade, é possível também compreender como os discursos de verdade o capturam, revelando que, se existe uma patologia que ocasiona este crime, ela não diz respeito ao indivíduo que comete o massacre, mas sim ao meio social que reproduz um sistema neoliberal potencializado pelo poder das Musas – tornando este sujeito um ser unidimensional e, portanto, incapaz de se expressar para além do rótulo de assassino.

Neste sentido, ao tentar destrinchar brevemente como esta mercantilização do desejo – e sua reprodução enquanto técnica – ocorre, minha intenção não é a de que minhas conclusões se tornem tão dogmáticas e aprisionadoras quanto um perfil criminal. Pelo contrário, entender este desejo enquanto uma mercadoria não significa que não exista, em si, a possibilidade da singularidade e da espontaneidade – ainda que estes aspectos de *Éros* tenham sido suprimidos em uma tentativa da sua total extinção. Mas a diferença não pode ser extinta completamente: como um último respiro, *Éros* consegue se desvencilhar deste método racionalizado do assassinato. Portanto, embora eu tenha realizado um desenho deste desejo que foi convertido em mercadoria, sua expressão pode ocorrer de infinitas maneiras distintas – porquanto ainda mantenha um aspecto da sua singularidade. Isto explica o porquê dos jovens que fazem parte deste movimento, ainda que capturados pelos mesmos discursos de verdade e padronizem a

forma de planejamento de seus massacres, possuem distinções na maneira como o executam e, mais do que isso, nos ideais que colocam em seus manifestos. Tais distinções dizem respeito à sua singularidade e ao seu desenvolvimento através do meio no qual se encontra – sendo assim, estudar fatores ambientes para se compreender a ocorrência de um crime só pode ser considerado um método viável se for analisado em cada caso específico, e não deve ser normatizado ou generalizado (como normalmente a Psicologia Criminal o faz), uma vez que a relevância destes fatores vai depender unicamente de como impactaram na singularidade daquele que vivenciou isto.

Os aspectos levantados anteriormente acerca deste fenômeno criminal, que dizem respeito à sua manifestação em sociedade e ao seu desejo, formam as cartas de *tarot* que permite a leitura deste movimento – a racionalidade cínica como a lógica pela qual *Éros* opera, os *rabbit holes* como a sua captura e proliferação na sociedade, e as ideologias de extrema-direita, branquitude ocidental e da filosofia *The Red Pill* como motivações para a expressão deste desejo por meio do ódio. Assim como no *tarot*, cada uma dessas cartas se complementam e criam uma leitura única na qual uma necessita da outra para que possam fazer sentido diante da subjetividade daquele que se submete a tal leitura – que, neste caso, é o indivíduo que faz parte deste fenômeno criminal. Seu desejo se submete à racionalidade cínica, sendo capturado pelos *rabbit holes* das ideologias mencionadas anteriormente e se manifestando através da verdade a qual foi submetida – em outras palavras, esta leitura só é possível através da junção das três cartas que compõem este desejo, que, caso sejam interpretadas isoladamente, perdem sua função.

Entretanto, por mais que as cartas deste fenômeno criminal já tenham sido reveladas, demonstrando uma receita para se criar um corpo marcado pelo fascismo – uma vez que exclui a diferença e passa a reproduzir e se manifestar por meio de uma verdade que padroniza seu desejo assassino –, assim como em uma leitura de *tarot*, a sua interpretação pode variar, a depender de quem está interpretando estas cartas, ou, ainda, de quem se submete a este baralho. Ou seja, embora esta seja uma leitura que realize enquanto pesquisador e cartógrafo deste ensaio, o corpo que aqui se coloca como um fruto do fascismo pode se expressar de formas variadas e singulares – visto que não se trata de uma identidade estabelecida acerca deste fenômeno criminal, mas sim um meio de compreender o seu desejo. Desta forma, existem fissuras neste corpo e possibilidades que fogem a qualquer tentativa de apreensão do mesmo: este desejo pode se desvencilhar desta mercantilização e expressar sua própria singularidade adormecida.

Isto posto, eu poderia me satisfazer por ter concluído minha intenção de propor uma outra maneira de se abordar este movimento – que fuja do autoritarismo das Musas e suas identidades vazias e enrijecidas –, contudo, peço sua paciência pois vou estender um pouco mais nossa aventura: sinto que, para me dar por satisfeito, preciso demonstrar de que forma a subjetividade destes jovens e seus desejos se expressam para além desta mercadoria neoliberal criticada até aqui. Em outras palavras, o que analisarei nesta reta final desta longa viagem pelo Caos são as contradições entre esta subjetividade que é convertida em uma mercadoria racional e padronizada e a sua tentativa de se singularizar.

Para demonstrar este aspecto singular que atravessa o fenômeno criminal, abordarei alguns casos que ocorreram no Brasil e como cada um reafirma este movimento ao mesmo tempo em que o singulariza e produz diferenças. Considerado como o primeiro ato terrorista – que aqui se confunde com o assassinato em massa, como já analisado neste ensaio cartográfico – motivado pela misoginia disseminada no meio *online* em solo brasileiro, o Massacre de Realengo evidencia como o *mass murder* pode ser fruto da diferença. Wellington Menezes de Oliveira, que à época do ocorrido possuía 23 anos de idade, realizou um tiroteio na Escola Municipal Tasso de Oliveira, em Realengo, no Rio de Janeiro, no ano de 2011. Deste ato de assassinato em massa, doze pessoas foram mortas, das quais dez eram meninas que estudavam no colégio. Esta peculiaridade na vitimologia percebida no Massacre de Realengo – para além de relatos de sobreviventes que afirmam que Wellington parecia ignorar os homens e mirar especificamente nas mulheres, assim como o costume do jovem de frequentar fóruns *online* que estimulavam a misoginia e se autodenominavam como *Homens Sanctos* e puros (termo bastante utilizado no meio *incel*) – aproxima bastante este crime da ideologia que permeia a *manosphere* (Vilaça & Andréa, 2021).

Em uma primeira análise superficial, a tendência é de se afirmar que o caso de Realengo se trata apenas de uma confirmação daquilo que foi postulado anteriormente – de um desejo capturado pelo *rabbit hole* da misoginia, se expressando de forma violenta na sociedade. Contudo, existem outras possibilidades de leitura acerca da manifestação do desejo de Wellington, que levam para outros caminhos que, apesar de reafirmarem a questão misógina e o aproximar da comunidade *incel*, também ressaltam a sua singularidade e a forma como o jovem interpretou este discurso de verdade. Deve-se, portanto, analisar este caso a partir do seu contexto social, cultural e histórico – compreendendo Wellington para além da figura de assassino. A mídia brasileira, como

de costume, preferiu adotar a postura de individualizar o caso ocorrido, considerando-o fruto da mente adoecida e patológica do sujeito. Se houve alguma autocrítica em relação à responsabilidade da sociedade enquanto a produtora deste tipo de crime por meio do seu regime de verdade neoliberal, foi somente no âmbito mais superficial possível: relacionado o massacre ocorrido ao *bullying* – como se este fosse um fator genérico que pudesse vir a impulsionar uma subjetividade violenta (Lopes, 2012).

Ainda houve, como uma tentativa de se livrar a sociedade brasileira da responsabilidade pelo infeliz massacre, apontamentos acerca da relação dos vídeos e da carta de suicídio deixada por Wellington – seu manifesto – e grupos extremistas muçulmanos. Este ponto é vital para a discussão que faço neste momento – assim como para provar meu argumento central sobre a singularidade que se apresenta na subjetividade de um indivíduo, ainda que tenha sido capturado por um discurso autoritário. A religiosidade de Wellington o diferencia dos outros casos que compõem este fenômeno criminal, singularizando seu processo. Primeiramente, é importante ressaltar a importância da *internet* neste caso – tanto na captura da subjetividade de Wellington por um *rabbit hole* (neste caso, uma ideologia fundamentalista) assim como na sua radicalização e racionalização (Lopes, 2012).

Para além de cair em uma toca de coelho especificamente profunda e extremista, Wellington demonstrou ter gostado de sua nova moradia – o jovem era um usuário ativo da *internet*, tanto que documentou seus planos e ideias em vídeos, assim como suas motivações. E, o que talvez comprove definitivamente o envolvimento do jovem com fóruns e *chans online*, se deve ao seu linguajar – denominando outros que sofreram de *bullying* assim como ele de “irmãos”, evidenciando o aspecto militarizado destes fóruns, que se consideram como *Homens Sanctos* e muitas vezes até como “soldados”, em prol da missão de dizimar aqueles que acreditam terem causado mal a si ou à sociedade. Wellington, em seus vídeos expostos para toda a *internet*, convocou seus “irmãos de guerra” a participarem desta batalha, que, de acordo com suas próprias palavras, não é contra o *bullying*, mas sim contra aqueles que ele chama de “infiéis, desleais, falsos e corruptos”, que se aproveitam da bondade dos inocentes. Ao se incluir no grupo contrário a este, é possível perceber a perspectiva binária e determinista de Wellington, produzida por um discurso extremista e de ódio, assim como a existência de outros indivíduos com sua subjetividade capturada por este imenso *rabbit hole*, sendo incentivadas pelo jovem a seguirem seus passos sangrentos (Veja, 2018; Veja, 2011).

Os elementos religiosos relacionados ao caso de Realengo permitem uma melhor compreensão acerca deste crime, assim como servem para pontuar a sua singularidade em relação ao fenômeno criminal – ainda que, mesmo com sua diferença, continue fazendo parte deste movimento contraditório. Da mesma forma, estes mesmos elementos também podem gerar ainda mais confusão e erros de interpretação em análises desavisadas – existem inúmeros fatores neste caso que podem relacioná-lo ao fundamentalismo religioso muçulmano, tal como a mídia brasileira fez em um primeiro momento. A aparência de Wellington, que cultivava uma longa barba, possuía uma função tanto religiosa – aspecto comum ao fundamentalismo monoteísta – quanto pragmática e racional – raspou a barba antes de cometer o massacre, para não ser reconhecido e passar despercebido. A carta deixada pelo jovem também levanta algumas semelhanças para com os extremistas muçulmanos: além de se referir às mulheres como seres impuros, faz exigências acerca da forma como gostaria de ser sepultado e quem poderia tocar em seu corpo – somente pessoas castas e que não se envolveram em adultério. Esta carta se assemelha bastante com aquela escrita por Mohammed Atta, responsável pelo atentado contra o World Trade Center em 11 de setembro de 2001 – em ambos os casos, os autores premeditaram seu crime e fizeram exigências sobre como seu sepultamento deveria ocorrer, relacionando a imagem feminina à impureza (Lopes, 2012).

Tais relações foram o suficiente para que a sociedade brasileira relacionasse Wellington ao povo muçulmano, culpando sua radicalização *online* como um sintoma do extremismo oriental, ao invés de reconhecerem sua responsabilidade, enquanto reprodutora desta patologia social, neste evento – este processo de deslocamento de culpa pode ser observado até os dias de hoje na sociedade norte-americana, após a ocorrência de assassinatos em massa em solo estadunidense. Contudo, ao se analisar com maior profundidade a carta escrita por Wellington, é possível perceber uma profusão de crenças diversas que se misturam de forma superficial em sua religiosidade, de caráter judaico-cristão. Ou seja, o responsável pelo Massacre de Realengo expressava uma fé um tanto quanto racionalizada, ainda que admitisse apreço pelos membros da *Al-Qaeda* e cultivasse uma estética ligada ao padrão muçulmano, suas crenças estão mais atreladas ao cristianismo, embora possam ser interpretadas como uma mistura incoerente de abordagens religiosas distintas – provavelmente fruto da

influência de sua mãe adotiva⁸⁰, evangélica fanática. Esta incoerência na religiosidade de Wellington, que não possuía uma única crença sólida e realizava uma mistura muitas vezes contraditória entre elas, pode servir como pretexto para justificar seu ato assassino – neste sentido, pautado pela racionalidade cínica, o jovem se utiliza da via religiosa como uma pseudomotivação para o seu crime. Da mesma forma, o fato de ter sofrido *bullying* na época da escola, sendo assediado e humilhado por garotas de sua classe, serve como um prato cheio para a sociedade diagnosticar as causas deste massacre (Lopes, 2012).

Este diagnóstico conferido pela mídia, como forma de explicar o ato criminal – relacionando o contexto de vida do sujeito (as humilhações e violências que sofreu na época da escola e seu fanatismo religioso) com a sua psicopatologia –, é uma leitura racionalizada deste fenômeno criminal. Tal qual o homem que, diante do Caos aleatório e indeterminado, vai tentar dotá-lo de sentido se utilizando da razão como a única via possível de interpretação do mundo, a sociedade brasileira tenta explicar o horror de um massacre a partir de aspectos da vida do indivíduo que servem ao propósito de criar uma linearidade lógica no desenvolvimento de sua subjetividade até o seu fatídico ato criminal. Isto pode ser observado em uma das diversas matérias que a revista *Veja* escreveu na época do atentado, que, embora seu título contenha a alegação de que tamanha crueldade não pode ser explicada, o que se segue ao longo de todo o desenvolvimento da matéria é um compilado de sensacionalismos e palavras de afirmação que servem somente ao propósito de relacionar o massacre cometido à hipótese racional de que Wellington era um jovem com uma mente doentia e que sua “loucura assassina” emergiu como uma resposta a anos de solidão, humilhação e frustração (Coutinho & Freitas, 2014).

Como se não bastasse, a matéria continua durante toda sua análise superficial coletando informações da infância do jovem – como o fato de ser tímido e apegado à mãe adotiva, e suas dificuldades na escola – que constroem uma narrativa linear e racionalizada com pretensões de justificar o crime cometido por ele. Ao relacionar estes aspectos de sua vida à sua própria personalidade patológica, a revista transforma Wellington na própria razão que explica o massacre – esta tragédia se torna somente mais um traço de personalidade do jovem, uma vez que tal fenômeno criminal não

⁸⁰ Importante ressaltar que a genitora de Wellington sofria com transtornos mentais e já havia atentado contra a própria vida – motivo pelo qual o jovem fora adotado desde muito novo (Lopes, 2012).

possui explicações e, portanto, a saída para a *Veja* foi a de individualizar o caso e apostar em Wellington como uma irregularidade, um monstro produzido pela sociedade (Coutinho & Freitas, 2014).

Desta forma, o que a revista *Veja* objetivou fazer com esta matéria foi traçar um perfil psicológico e criminal de Wellington, que, embora não tenha sido nem um pouco sutil em seu sensacionalismo, se apoiou em fatores da história de vida e da ideologia do jovem que pudessem justificar seu ato criminal e o atrelar à personalidade do seu responsável, quase como se criassem um personagem totalmente racionalizado. Esta leitura não é muito diferente daquela que o *Criminal Profiling* realiza – ainda que este último se pretenda científico, ambos tem o mesmo objetivo final: estipular um perfil deste criminoso que possa explicar o crime cometido pelo mesmo. A diferença entre estes métodos e aquele escolhido por este ensaio cartográfico é tanto na intenção pretendida com a análise quanto na forma como se analisa estes fatores – não nego a importância de se compreender os aspectos históricos, culturais e sociais do sujeito, assim como os discursos ideológicos que o atravessam; contudo, estas análises não são usadas como pretexto para se criar um perfil criminal do sujeito e determiná-lo a uma categoria ou patologia específica, mas sim problematizar a sociedade neoliberal que permitiu a produção deste desejo e, mais do que isso, ir atrás da sua singularidade e diferença.

Outra questão que diferencia o meu método daquele empregado pelo *Criminal Profiling* e pela mídia em geral se refere muito mais a uma distinção entre perspectivas acerca da realidade e principalmente discrepância epistemológica e ética. Ou seja, o objetivo esperado pelo método que aqui critico é o de racionalizar este processo e dar um sentido ao fenômeno criminal, justificá-lo de alguma forma – seja pela ideologia, pela história de vida do paciente, pela cultura, pela sociedade, ou até mesmo pela patologia que o aflige. Neste sentido, ele aliena o sujeito criminoso, o separa do seu meio social, lhe conferindo a condição de algo aquém da humanidade. Ainda que esta não seja sua intenção consciente, esta epistemologia é carregada por um cientificismo que elimina a singularidade do sujeito e o reduz a uma estatística, um perfil que contém em si a resposta para todas as questões referentes ao crime cometido. Cartografar o desejo associado a este crime, em contrapartida, é uma forma de despatologizar este sujeito, compreendendo-o como um indivíduo atravessado por afetos distintos que, juntamente com sua subjetividade singular, podem gerar as mais diversas reações. Entender este processo como uma via de expressão do desejo é aceitar que sua

explicação não é possível, pelo menos não por meio dos métodos racionais e cientificistas que criam estatísticas e identidades – se existe uma possibilidade aqui, é a de acompanhar este fenômeno criminal e as formas como ele se manifesta em sua singularidade.

Portanto, analisar os fatores que envolvem aquele que cometeu tal crime é um passo essencial para este processo – não como forma de explicá-lo, como se este fosse um evento linear e lógico, mas sim como um meio de contextualizar o desejo que culminou neste ato de violência. Para demonstrar esta distinção e suas consequências na sociedade, farei uma breve crítica ao documentário recentemente lançado pela *HBO*, sobre o assassinato em massa cometido por Wellington: “Massacre na Escola – A Tragédia das Meninas de Realengo”. Seguindo tanto os passos metodológicos do *Criminal Profiling* quanto das matérias que já abordaram este caso anteriormente de maneira exaustiva, o documentário pretende realizar uma análise histórica e social acerca do Massacre de Realengo, a partir da análise de diversos especialistas nos mais variados assuntos, e que novamente recaem no erro de culpabilizar fatores genéricos como a possível causa que explica racionalmente o cometimento do crime.

Entre eles, gostaria de dar destaque ao “consultor educacional” Ricardo Chagas, que traz interpretações errôneas e até mesmo prejudiciais sobre o caso. Primeiramente, o consultor vincula a origem de jogos de *FPS* (jogos de tiro em primeira pessoa) como *Counter-Strike* ao treinamento do exército norte-americano – inclusive afirmando que este jogo tem a capacidade de aumentar em 70% a habilidade de mira, precisão e letalidade daquele que jogá-lo (The Clutch Esports, 2023). Além de ser uma afirmação absurda, uma vez que ele não apresenta nenhum dado científico de onde conseguiu esta informação – e nem ao menos existe tal pesquisa que comprove o que foi dito –, Ricardo Chagas continua a realizar análises que beiram à teoria da conspiração. O consultor acusa um YouTuber, chamado *Core*, de ser um dos maiores propagadores no Brasil de um jogo de terror chamado *Five Nights At Freddy’s*, afirmando ter sido inspirado em um massacre cometido em uma lanchonete estadunidense e que é um prato cheio para atrair crianças que são cooptados por discursos de aliciadores e membros de *chans* extremistas (Splash, 2023).

O problema é que, novamente, Ricardo Chagas faz acusações sem prova nenhuma do que está sendo alegado – o jogo de terror não é para o público infantil, e sua inspiração não se deve ao massacre mencionado pelo consultor. Além disso, *Core* é um criador de conteúdo sobre *Five Nights At Freddy’s*, mas não tem relação alguma

com os casos de massacres e nem ao menos divulga seu trabalho como conteúdo infantil. Por fim, é importante ressaltar que estas conexões realizadas pela análise do consultor educativo se tratam de um anacronismo, tendo em vista que, à época do Massacre de Realengo (tema do documentário), este jogo nem ao menos existia. Novamente, o que se percebe aqui é um erro tanto epistemológico quanto de interpretação ao realizar sua análise – ao se focar em combater o *rabbit hole* dos jogos de tiro ou violentos, o documentário passa a considerar como se tais discursos fossem produtos de indivíduos patológicos, que se encontram à parte da sociedade, ao invés de compreender este processo justamente como uma mercadoria fabricada pela lógica cínica e neoliberal que permeia a sociedade brasileira. Logo, combater este fenômeno criminal como se ele fosse responsabilidade de alguns poucos sujeitos persuasivos, e não de toda uma estrutura social e seu regime de verdade, é criar espantalhos e fantasmas que jamais serão derrotados. Falta, para este tipo de análise, uma leitura social mais bem elaborada e que possa diagnosticar o fascismo impregnado na sociedade.

Ao afirmar que a sociedade brasileira é infestada pelo fascismo, me refiro justamente àquilo que Foucault (2011) tão sabiamente vai nos alertar: o inimigo maior de todo e qualquer indivíduo – que não pode ser resumido somente ao aspecto mais escandaloso e radical deste fascismo, tal qual o que fora praticado por Hitler e Mussolini, mas sim o fascismo que se disfarça no cotidiano, presente em cada uma das subjetividades que se encontram diante do poder autoritário das Musas e se apaixonam por ele. Desta forma, a noção foucaultiana de fascismo está intimamente ligada a todo o percurso teórico que tenho desenvolvido até então – em um regime de verdade neoliberal que se expande a partir da racionalidade cínica, os indivíduos capturados pelos discursos de verdade percebem o seu poder de constituir realidades aprisionadoras, e passam a desejarem este poder para si. Tal leitura da sociedade se difere de uma patologia individual que se exerce sobre os outros, mas demonstra como é a própria sociedade que está doente e revela este autoritarismo para aqueles acorrentados à sua civilização. Neste sentido, o alerta aqui é urgente: não se deve ceder ao poder – é preciso evitar se apaixonar pelo autoritarismo das Musas. Existem outras possibilidades para se utilizar a Palavra e sua Presença – como foi demonstrado no quarto capítulo –, a criação de um *rabbit hole* que liberte ao invés de aprisionar deve ser uma escavação para longe do fascismo das Musas (Foucault, 2011). Infelizmente, a sedução do autoritarismo contido no poder das Musas acomete os jovens que fazem parte deste

fenômeno criminal – assim como a maior parte da sociedade, portanto, reitero o erro de se analisar estes discursos como um produto do indivíduo, e não da lógica social que o reproduz (que, neste ensaio cartográfico, é atravessado pelo poder das Musas).

Outro filósofo que compreendeu bem este aspecto sutil do fascismo – que se esconde na sociedade, ainda que à vista de todos – foi Adorno (2019). Ao se aprofundar nos estudos sobre o autoritarismo e como ele se expressa na personalidade dos indivíduos, foi criada uma ferramenta denominada de Escala F – em alusão ao “fascismo” – na qual sua aplicação permite verificar a percepção do avaliado acerca da realidade, que, ainda que seja composta por perguntas aparentemente neutras e sem orientação política, revelam afirmações autoritárias. Há, contudo, uma confusão acerca desta escala que deve ser explicitada: como argumentado anteriormente neste ensaio cartográfico, se utilizar da psicométrie como uma forma de tentar mensurar e determinar a subjetividade singular do outro é uma das bases que tornam a Psicologia Criminal tão problemática e passível de crítica; entretanto, o objetivo do filósofo ao construir a Escala F não era a de, a partir da sua pontuação, estipular o nível de fascismo de um sujeito, mas sim indicar a sua suscetibilidade a este tipo de discurso – ou, em termos foucaultianos, perceber a sua paixão pelo poder (Adorno, 2019).

Novamente, é preciso ter cuidado aqui para não se confundir as coisas: a Escala F, embora possível de ser problematizada em diversos aspectos, se exime de uma crítica mais contundente – como aquela que faço ao *Criminal Profiling*, por exemplo – justamente devido ao seu embasamento teórico e, principalmente, sua perspectiva filosófica. Adorno (2019) reconhece, em seu próprio estudo no qual inventa sua escala, que a mesma não poderia – e muito menos deveria – ser utilizada como um meio para se aferir o fascismo no outro e recriminá-lo por conta disso. Pelo contrário, o que sua pesquisa demonstra está muito mais relacionado com a mesma perspectiva de Foucault: o fascismo está presente na sociedade, e todos seus membros estão suscetíveis a serem seduzidos por seu discurso (Adorno, 2019). Esta subversão no uso da Escala F só é possível a partir de uma epistemologia e uma ética que compreende que o fascismo se trata, sobretudo, de um discurso que se cola à subjetividade alheia muitas vezes de maneira inconsciente e imperceptível – a ideologia, o processo de *rabbit-holeificação* do desejo, não podem ser interpretados somente como uma escolha do indivíduo ou um atestado da sua patologia imoral (como normalmente ocorre nas análises midiáticas e do *Criminal Profiling* acerca do criminoso), mas sim como um atravessamento que muitas das vezes é reproduzido até mesmo de forma imperceptível (tal qual o adolescente que

compartilha *memes* de extrema-direita sem se atentar para o seu conteúdo problemático).

Evidentemente, isto não significa postular por uma questão binária, na qual ou os jovens possuem total consciência do poder autoritário das Musas e fazem parte deste jogo de forma cínica, ou são vítimas capturadas pelo fascismo que reproduzem sua lógica sem perceber. Como já asseverado anteriormente, este fenômeno criminal é complexo e contraditório – inapreensível em sua totalidade –, e está em constante mutação e diferenciação. Talvez, Adorno (2020) novamente ajude a compreender melhor estas contradições – ao adentrar nestes *rabbit holes* em uma tentativa de descobrir a sua profundidade, o filósofo realiza uma análise acerca daqueles que são capturados por este discurso fascistas e se permitem radicalizar por ele. O termo utilizado para se referir a estes indivíduos é *lunatic fringe* – sujeitos que, embora se encontrem em uma democracia, carregam consigo uma nostalgia fascista, ainda que jamais a tenham vivenciado. Em uma perspectiva psicanalítica, é possível compreender o *lunatic fringe* como alguém que, ainda que de forma inconsciente, alimenta em si o desejo pela desgraça e pela destruição, não somente de si e do grupo no qual faz parte, mas também de toda a sociedade (Adorno, 2020).

Esta é uma possível leitura para os massacres: um desejo que, após ser aprisionado e capitalizado – reduzido a uma mercadoria –, encontra sua libertação a partir da destruição e da morte do outro. Não é, contudo, uma violência totalmente dirigida à sociedade, mas também a si mesmo – uma vez que uma grande parte dos jovens que comete massacre também dá um fim à própria existência. É interessante observar como o *mass murderer* – enquanto uma categoria determinada pela sociedade neoliberal, tal como se fosse uma mercadoria – opera por meio da racionalidade cínica: ao mesmo tempo em que procura, na morte do outro, escapar das garras de *Thánatos*, ele paradoxalmente anseia pelo seu abraço. Há aqui uma diferenciação importante entre o suicida e o assassino em massa – enquanto o primeiro se trata de uma negação de estender este jogo de gato e rato contra a Morte, o segundo está mais para uma resposta covarde e egoísta frente a este desafio: ele aceita se render, mas não quer perder sozinho, levando o máximo de vítimas possíveis consigo.

Pensando neste indivíduo cooptado pelo discurso da sociedade e que possui em si aspectos do fascismo, Crochík (2010), em sua leitura de Adorno, reflete o *lunatic fringe* a partir de outro conceito criado pelo filósofo: o do assassino de gabinete. O assassino de gabinete é o indivíduo sem consciência moral, que segue apenas a

hierarquia de poder, tomado pelo fascismo. Não se identifica com o outro, mas somente com a lógica de produção – fruto da sociedade neoliberal. Em suma, é o sujeito que, neste ensaio cartográfico, denominei como assassino – aquele que aceita o aprisionamento do seu desejo e sua redução em uma mercadoria. Se a formação da subjetividade é definida pela interiorização da cultura, então, atualmente, na lógica neoliberal, ao ser expressa como uma mercadoria, sua formação ocorre não pela via da interiorização, mas sim da projeção e exteriorização, não permitindo que o indivíduo exercite sua singularidade, pois o que encontra no mundo externo são somente mercadorias que visam o lucro (Crochík, 2010).

Neste contexto, o sujeito que não possui sua subjetividade singular, e com o seu desejo aprisionado a uma mera mercadoria, pode ser o responsável por suscitar comportamentos letais e aparentemente aleatórios contra pessoas que são alvos da sua violência – tal como ocorre com o massacre. Para além da perda de comportamentos civilizados quando se encontra atuando em um grupo massificado, há também a ocorrência do processo de desindividualização – ou seja, indivíduos que não possuem sua singularidade aflorada, se confundem com a massa, e assumem essa identidade. Este processo pode ocorrer de duas maneiras distintas: através da ingenuidade ou do oportunismo. O ingênuo se adapta sem pensar muito sobre, quase que no automático, imaginando que suas ações e atitude não trazem consequências importantes para si e para os outros – ele foi capturado pelo discurso das Musas e acredita nele, ou melhor, se força a acreditar, uma vez que é a única forma que encontrou para pertencer a algo e se sentir mais humano e menos mercadoria; ou seja, é aquele que, ainda que de forma inconsciente, se permite ser capturado pelo fascismo, mesmo que não compreenda o quão perigoso isso pode ser. O oportunista, por outro lado, é o indivíduo inserido na racionalidade cínica, generalizando seu comportamento como algo naturalizado e amoral – usam o poder autoritário das Musas ao seu favor, são os criadores dos *rabbit holes* que passam a influenciar outros jovens que fazem parte deste fenômeno criminal. Manipuladores natos, podem ser considerados como os assassinos por excelência (Crochík, 2010).

Ao pensar neste conceito de assassino de gabinete, pode parecer que estou apenas trocando o perfil do *mass murderer* por outros dois separados entre aqueles que racionalizam o poder das Musas e capturam aqueles que são seduzidos por este poder de forma inconsciente. Contudo, esta hipótese está distante do que pretendo com esta discussão. É preciso lembrar que, mesmo pautado pela racionalidade cínica que percebe

o autoritarismo das Musas, o fenômeno criminal que estou analisando se trata de um produto massificado, reproduzido em larga escala. Até mesmo os mais cínicos deste movimento tiveram suas subjetividades produzidas por esta massa mercadológica. É o que Horkheimer e Adorno (1977) vão denominar como “engenheiros da alma” – sujeitos que foram produzidos pela massa, mas que posteriormente – graças ao processo de racionalização – passam a manipulá-la e dotá-la com os significados e conteúdos que preferirem. Entretanto, este processo não ocorre de forma tão linear e lógica como se costuma pensar, a massa é, sobretudo, uma mercadoria produzida socialmente, e não possui uma constância natural e previsível, mas está se modificando e se diferenciando a todo instante (Horkheimer & Adorno, 1977). Neste sentido, o que aqui foi denominado como assassino de gabinete também é alguém capturado por estes discursos de verdade e pelo fascismo, se confundindo muitas vezes com aquele que produz e aquele que é produzido pelos *rabbit holes*.

O paradoxo contido neste pensamento diz respeito à dificuldade de se analisar um fenômeno criminal a partir de parâmetros estabelecidos pela razão. Como uma tentativa de tornar mais fácil a compreensão deste sujeito que é produzido e produz subjetividades capturadas pelo fascismo, vou me utilizar de uma analogia do mundo animal. *Epizootia* é um conceito, originado de um termo grego, muito utilizado em estudos de veterinária e ecologia das populações, que se refere a uma enfermidade que se propaga rapidamente entre uma espécie e atinge um grande número de indivíduos. De acordo com Araújo, Evans, Geiser, Mackay e Hughes (2015), a contaminação de formigas pelo fungo *Ophiocordyceps unilateralis* faz com que elas passem a adotar um comportamento bem distinto daquele que se é analisado normalmente. Resumidamente, e me atrevendo a explicar de forma bastante reducionista todo este processo, uma formiga infectada com este fungo, por meio de seus esporos, perde sua autonomia e, capturado por ele, se encontra submetida ao seu controle – como uma prisioneira. Desta forma, ela adquire um comportamento individualista, ao contrário do que normalmente é observado nestes insetos, que são conhecidos por um comportamento comunitário, se isolando das outras formigas e procurando algum local no topo de uma folha ou tronco para que possa fincar sua mandíbula – permanecendo ali até que o fungo consuma todos os nutrientes do seu corpo (Araújo *et al.*, 2015).

Ao sugar todos os nutrientes da formiga, o ciclo de infecção se reinicia, uma vez que o corpo do inseto infectado vai liberar novos esporos que, entrando em contato com outras formigas que estejam por perto, irão infectá-las e recomeçar o ciclo novamente.

A utilização deste exemplo da natureza me ocorre como uma metáfora para o processo que atravessa o fenômeno criminal analisado neste ensaio cartográfico – tal qual a formiga, o sujeito é “infectado” por um discurso – pelo poder das Musas e seu autoritarismo fascista –, que, ao invés de torná-lo um *zumbi* sem autonomia (como no caso do fungo), reduz sua perspectiva acerca da realidade e o induz a determinada verdade. Este sujeito, capturado pelo discurso, tem seu desejo cooptado pelas Musas e reproduzido como uma mercadoria vazia, culminando em um ato de violência – o massacre – e, a partir deste ato antes de seu suspiro final, cria *rabbit holes* que podem vir a contagiar outros indivíduos, seja aqueles que assistem ao noticiário e se inspiram em seu comportamento, seja aqueles que lêem seu manifesto e passam a reproduzir a sua verdade. Ao voltar os olhos para as formigas e sua infecção pelo fungo, é possível traçar um paralelo com a *rabbitholeficação* do desejo do outro – e, mais do que isso, como a sociedade está relacionada a este processo e como um sujeito pode ser tanto produto quanto produtor destes discursos, ou, em outras palavras: como este movimento é, ao mesmo tempo, individual e comunitário (Araújo *et al.*, 2015).

Lacan (2005) pode ajudar a compreender ainda mais este processo paradoxal – através do seu seminário X. O psicanalista traz uma afirmação potente e que ajuda a esclarecer muito da perspectiva que busco elucidar neste ensaio: “o desejo do homem é o desejo do Outro”. Ainda que existam outras leituras possíveis do pensamento lacaniano, o que interessa esta pesquisa é pontuar como esta frase demonstra a importância do meio social para a construção do desejo do sujeito – é através do regime de verdade instaurado em uma sociedade que as coisas vão adquirir o status de desejáveis ou não. Neste sentido, em uma sociedade neoliberal, pautada pela racionalidade cínica e controlada pelo autoritarismo das Musas e seu poder fascista, o desejo reproduzido como uma mercadoria se torna a via única pela qual ele é possível de ser expresso – mais do que isto, este desejo mercantilizado passa a ser ativamente buscado por aqueles que se encontram neste sistema (Lacan, 2005). Logo, é no outro que o sujeito vai buscar validar seu próprio desejo – esta constatação explica sua captura pelo *rabbit hole* e a tendência a se inspirar nos massacres cometidos no passado, tal qual uma formiga infectada pelo esporo do fungo que nasceu de um sacrifício anterior realizado por um membro da sua mesma espécie.

Um exemplo desta necessidade de validação a partir do outro pode ser observado na ocorrência do Massacre de Suzano, em 2019. Como asseverado anteriormente, *Columbine* é conhecido como um dos casos de assassinato em massa

mais divulgados e idolatrados no meio *online*, e os atiradores de Suzano são frutos desta influência. O crime foi realizado na Escola Estadual Raul Brasil, localizada em Suzano, município de São Paulo, cometido por Guilherme Tauci Monteiro – de dezessete anos –, e Luiz Henrique de Castro – de vinte e cinco anos. Cinco estudantes e duas funcionárias foram assassinadas durante o atentado, além do tio de um dos jovens, que foi morto antes de se dirigirem até a escola, e deixou onze alunos feridos. Ao final do tiroteio, Tauci matou seu companheiro Henrique, e cometeu suicídio em seguida. Ambos freqüentavam fóruns e *chans* de extrema-direita, onde, acredita-se, receberam dicas e incentivos para realizar o massacre (Vilaça & Andréa, 2021).

Existem diversos fatores que relacionam o Massacre de Suzano com aquele realizado em *Columbine* – aspectos que se referem tanto a interpretações que foram feitas após o cometimento do assassinato em massa e que ressaltou semelhanças entre os dois casos, assim como aspectos que os próprios jovens planejaram meticulosamente para que pudessem ficar tão conhecidos quanto os atiradores norte-americanos. E, para todos os efeitos, Tauci e Henrique tiveram sucesso neste objetivo: até hoje, são conhecidos como o “*Columbine* brasileiro” – muito disso devido ao método que utilizaram para o cometimento do massacre, se inspirando tanto no armamento quanto na vestimenta e estética de Eric Harris e Dylan Klebold, além do desejo de realizarem um ato violento que superasse o de *Columbine*. Suzano pode ser considerada uma cópia brasileira de *Columbine*, seguindo seu método, os locais onde frequentavam *online*, as ideologias que os atravessavam, e até mesmo a forma como se comunicavam – tal como se os responsáveis pelo Massacre de Suzano pretendessem reencarnar os atiradores de *Columbine*, infectados por seus esporos e repassando a sua verdade adiante na sociedade. E, assim como ocorreu com Harris e Klebold, Tauci e Henrique se tornaram subcelebridades na *internet* – capturando centenas de novos adolescentes com seus *rabbit holes* (Guimarães & Barbosa, 2022).

O caso de Suzano, assim como de Realengo, demonstra como, embora embebido com a racionalidade cínica, os sujeitos que se encontram atravessados por este fenômeno criminal possuem motivos diversos e singulares para cometerem seus crimes – seja pela misoginia e fundamentalismo religioso disfarçado como uma guerra santa, seja pela admiração a assassinos famosos e a tentativa de superá-los. Não deixa de ser um movimento cínico e, essencialmente, capturado pelo discurso do fascismo, contudo, por mais que exista um processo de racionalização extrema e do uso de seu desejo como uma mercadoria reproduzida por uma técnica vazia, ainda existem

componentes afetivos e inconscientes envolvidos neste processo. Uma obra que consegue evidenciar bastante como este cinismo se liga a uma subjetividade que busca pela validação do outro – especialmente no que se refere ao masculinismo – é o livro *Clube da Luta*, de Palahniuk (2012). Em sua narrativa, é possível observar o protagonista como um sujeito castrado pela sociedade, colonizado pelas Musas e docilizado pelo seu sistema. A história deixa claro o aspecto cínico que paira sobre a sociedade e como isso afeta seus membros, tal qual uma patologia social que recai em todos, manifestando doenças diversas em cada organismo – no protagonista, por exemplo, esta patologia adquire tons de insônia e anseio por sentir algum afeto que o tire de um torpor que insiste em acometê-lo, se colocando em situações extremas para conseguir expressar algum sentimento (Palahniuk, 2012).

Eis então que surge Tyler, a idealização da masculinidade, do além-do-homem, um sujeito que não se importa com as normas sociais ou até mesmo com a vida em civilização como um todo, colocando suas próprias vontades e desejos acima dos demais. De certa forma, é possível interpretar o personagem de Tyler como um indivíduo que, diante da racionalidade cínica e da sociedade fascista fabricada pelo poder das Musas, procura uma forma de ser autêntico, a partir da negação dos valores vigentes – quase como se inspirando em uma filosofia nietzschiana radical. Neste sentido, pode-se imaginar que Tyler seja uma espécie de *kynikós* moderno, porém, tal qual Kaczynski, a resposta que ele encontra para criar seus próprios valores se trata de uma reafirmação extremista de tudo o que há de mais problemático na sociedade: Tyler se torna um terrorista baseado em um anarquismo raso e tosco, que busca somente pela destruição da civilização – uma vez que compreende as construções sociais como camadas de cultura que reprimem a verdadeira natureza. Em certa medida, é possível relacionar este seu pensamento com a natureza animalesca postulada por Freud, terrivelmente violenta e pessimista – contudo, Tyler radicaliza este pensamento e o eleva à décima potência (Palahniuk, 2012).

Embora, como dito acima, seja possível realizar uma interpretação deste personagem à luz de filosofias como a de Nietzsche e até mesmo com o pensamento de Freud ou o movimento do *kynismos*, Tyler vai radicalizar estes pressupostos e, a partir da negação dos valores da civilização, criar novos valores deturpados e tão autoritários quanto o regime de verdade que ele tanto critica na sociedade. Ironicamente, sua busca pelo governo de si transforma o seu grupo de resistência e revolução em um movimento uniforme, que reproduz uma mesma estética, os mesmos trejeitos e um mesmo modo de

vida – Tyler cria um *rabbit hole* ideológico que carrega em si todo o fascismo presente na sociedade, transformando seu desejo, anteriormente espontâneo, em uma mercadoria técnica e reproduzível: ao negar os valores da sociedade, passa a reproduzi-los em seu movimento, ainda que de forma inconsciente. Como já deve ter ficado claro a esta altura, *Clube da Luta* possui muitos paralelos com o fenômeno criminal estudado neste ensaio cartográfico: uma expressão viril da masculinidade, que nega a sociedade ao mesmo tempo em que reproduz seu aspecto mais problemático, bebendo de uma estética fascista e militarizada, enxergando aqueles que compõem seu movimento como “irmãos de guerra” ou “soldados” que devem dar a vida por uma causa maior (Palahniuk, 2012). Não por acaso, *Clube da Luta* foi cooptado por vários membros deste movimento como uma espécie de manual de instruções, tendo na figura de Tyler um líder idealizado – tal como os jovens de *Columbine* serviram como inspiração para o Massacre de Suzano.

Este tipo de idolatria pelo outro surge como uma perspectiva deturpada da realidade – como no caso de Tyler onde os jovens o endeusam e passam despercebidos pela crítica que a própria obra faz a este seu personagem –, assim como o ódio que cultivam a determinados grupos sociais. Para isto, Nietzsche (2009) dá o nome de ressentimento – ao se depararem com a lógica vazia da sociedade neoliberal, atravessada pelos mais diversos discursos racionalizados e que fabricam suas próprias mentiras disfarçadas de verdade, o jovem procura ativamente por um sentido que possa o livrar da angústia sentida diante do vazio da existência. E é nesta busca ativa que algo interessante – em termos da subjetividade deste indivíduo – pode ocorrer: ao se perceber em um sistema racionalmente cínico, permeado pelo fascismo do poder das Musas e seu controle por meio de regime de verdade neoliberal, o jovem vai idealizar a possibilidade de tornar a si próprio algo para além da humanidade, o que explica sua inspiração por personagens que aparentam certa segurança e autenticidade (ainda que superficialmente), como Tyler. O jovem deseja desesperadamente ser tão desprezado dos valores sociais que o rodeiam que idealiza – ao mesmo tempo em que inveja – a liberdade destes personagens fictícios, ou daqueles que marcaram a sociedade de alguma forma (ainda que negativamente, como no caso *Columbine*). Contudo, esta idealização não encontra subsídio na realidade, e o jovem se vê em estado de sofrimento por conta da angústia da falta de um sentido, e, portanto, sua busca recebe um novo alvo: encontrar um culpado para seu sofrimento (Nietzsche, 2009).

Desta forma nasce o ressentido: um sujeito que irá eleger o outro para ser seu inimigo, o culpado pelo seu fracasso. Embora tenha se inspirado em personagens (sejam

aqueles inventados pela ficção ou recortados pela mídia) que considera livres das amarras sociais, o ressentido se vê capturado por discursos fascistas e autoritários, se afundando cada vez mais nos diversos *rabbit holes* que o atravessam, seduzido por ideologias que lhe fornece aquilo que ele precisa: um grupo social para culpabilizar e odiar. Nesta perspectiva binária da realidade, o ressentimento se alimenta da crença de que seus problemas todos são causados por um único indivíduo ou um grupo específico (na extrema-direita, há o esquerdismo; para os supremacistas brancos, há os corpos não-brancos; para os *incels*, há as mulheres), que deve sofrer uma vingança contínua, uma vez que enquanto seu sofrimento e angústia não findar, então aqueles responsáveis por causá-la também não deverão descansar (Nietzsche, 2009). No fenômeno criminal que analiso, este processo se dá de maneira cínica – na medida em que o ressentido se vinga de forma extrema e apenas uma vez: em um massacre que dizima tanto a si mesmo quanto sua vítima, que, em sua crença cinicamente racionalizada, é a culpada pelo seu sofrimento. Neste sentido, faz mais sentido afirmar que o verdadeiro ressentido nesta análise é o movimento em si – uma vez que continua reproduzindo assassinatos para dar fim àqueles grupos que considera merecedores do seu castigo.

Esta noção de ressentimento pode auxiliar a compreender um termo utilizado por Winnicott (2015) e que também serve como uma caracterização dos jovens que fazem parte deste fenômeno criminal: o antissocial. Ainda que provavelmente o psicanalista não tenha sido um leitor de Nietzsche, seu conceito sobre a figura do antissocial – que, devo lembrar, se trata muito mais de uma tendência da subjetividade de um indivíduo do que um transtorno de personalidade ou uma estrutura – se associa bastante com a do ressentido. Em ambos os casos, o sujeito possui a percepção de que a sociedade o prejudicou de alguma forma, tomando algo de si. Em sua perspectiva deturpada, a sociedade lhe deve algo que fora prometido, mas jamais entregue – como, por exemplo, o *incel* que acredita que a mulher lhe deve algo para além da rejeição, e, por isso, se ressentido e a culpa pelo seu sofrimento. O antissocial age sob uma lógica parecida: ao considerar que a sociedade é responsável pelo mal que lhe causou, sem nunca tê-lo reparado, o indivíduo se vê no direito de retribuir esta violência, esperando que, em algum momento, a sociedade possa reparar o dano feito a ele – ainda que este dano seja algo que exista somente em sua perspectiva (Winnicott, 2015). Relacionando com a construção teórica deste ensaio cartográfico até o momento, isto pode ser traduzido como o jovem que percebe a racionalidade cínica e o autoritarismo das Musas

que permeia a sociedade, e, ao culpá-la por tê-lo aprisionado a uma verdade, se utiliza deste mesmo método fascista para se vingar.

Entretanto, para que seja possível compreender melhor esta ideia de agressividade e reparação em Winnicott (2019), é preciso fazer um mergulho mais aprofundado em seu pensamento. Winnicott prezava pela compreensão das relações sociais do bebê, ao invés de se focar em uma teoria do mundo intrapsíquico do indivíduo, pautada pela teoria das pulsões ou pela economia da libido. Enquanto Freud se focou na representação e estruturação do mundo interno, Winnicott estava mais atento ao mundo experimentado, na experiência do viver – esta experiência é sempre compartilhada com o outro, algo que o psicanalista vai chamar de mutualidade (Winnicott, 2019).

Se, para Freud, a humanidade está condenada ao desamparo, ou, em outros termos: há uma falta na natureza humana que a cultura humana vai tentar preencher – gerando mal-estar –, para Winnicott (2019), por outro lado, o que pode ser observado na realidade é a existência de um amparo original – uma vez que primeiro a experiência de cuidado é originária na humanidade. Quando tal experiência não é vivida de maneira suficiente, o desamparo surge como fruto deste contexto relativo, ao invés de se tratar de um aspecto originário da condição humana. Neste sentido, Winnicott vai ter uma visão diferente acerca da natureza humana: como algo que se afirma de acordo com as possibilidades do ambiente – ideia central que perpassa toda a sua obra (Winnicott, 2019).

Winnicott (2015) vai defender que a espontaneidade só ocorre durante a expansão do sujeito, e este processo será sempre agressivo, por si só – é inerente à sua natureza e deve ser experimentado, jamais reprimido. Ao se expandir, o bebê está realizando seu gesto espontâneo ao mesmo tempo em que agride o ambiente ao seu redor – que, para seu desenvolvimento saudável, deve suportá-lo e mediar esta agressividade. Ao tentar destruir o objeto e perceber a continuidade da sua existência, o bebê é tomado pela culpa e tenta reparar o dano causado no objeto. Este processo de reparação é essencial para que o sujeito possa superar seu sentimento de culpa – adoeecedor e repressor de sua espontaneidade – e aceitar a natureza agressiva de sua espontaneidade e da expansão de si, da sua afirmação enquanto sujeito singular. A reparação é justamente uma criação do bebê, uma forma de compensar o mundo pelo mal que lhe causou ao explorar sua singularidade, superando a culpa adoeecedora e percebendo que existe a possibilidade de conviver em uma realidade onde a

agressividade pode ser dosada – jamais reprimida –, permitindo o afloramento da sua singularidade (Winnicott, 2015).

É justamente este processo que falta ao antissocial – ou ao ressentido –, que sofre daquilo que Winnicott (2000) vai denominar como um sofrimento de ordem neurótica: o sujeito foi tão capturado pelos discursos de verdade e pelo poder das Musas, reproduzindo seu fascismo, que teme pela a sua própria espontaneidade. Ao reduzir seu desejo – capaz de produzir diferença e singularidade – a uma mercadoria, o indivíduo se torna um reprodutor de uma técnica vazia. Ele não é mais alguém capaz de realizar concessões e reparações diante de uma sociedade adoecida, mas se torna um sintoma desta sociedade – vende sua espontaneidade em troca da capacidade de se adaptar a um discurso autoritário (Winnicott, 2000). É, em suma, o que venho denunciando desde o segundo capítulo deste ensaio cartográfico: o assassino como um sujeito adaptável, reprodutor de uma técnica que segue um método racional e cínico na mesma medida.

É importante resgatar aqui também outro debate realizado neste mesmo capítulo, e ressaltar as suas diferenças éticas e epistemológicas. Tanto no pensamento winnicottiano quanto no freudiano, a agressividade é interpretada como uma condição basilar da humanidade – contudo, a compreensão e as consequências deste aspecto humano se distinguem de forma radical nas duas obras. Para Freud, como já analisado e criticado anteriormente, a agressividade é resultado de uma herança da condição animalesca do homem, resultando em uma violência anárquica e destrutiva – que deve ser contida pelo processo civilizatório e pela repressão da conduta violenta, convertendo-a em algo que seja socialmente aceitável (sublimando esta violência – gerando mal-estar nos indivíduos). Entretanto, segundo o pensamento de Winnicott (2015), é justamente a agressividade do sujeito que permite o surgimento e desenvolvimento da sua espontaneidade e criatividade – neste sentido, ela não deve ser reprimida, mas naturalizada, uma vez que a repressão exercida pela sociedade adoce o indivíduo e transforma a sua agressividade em atos de violência extrema. Ou seja, as duas perspectivas diferem na forma como lidam com a agressividade humana – seja pela repressão ou pela sua naturalização –, em Freud se tem a civilização como uma ferramenta de contenção deste indivíduo, pois acredita que sua agressividade vai resultar em atos de violência, enquanto na teoria winnicottiana a sociedade deve criar um vínculo de confiança mútua para com o sujeito e sua agressividade, suportando-a e incentivando o afloramento da sua espontaneidade – aceitação esta que vai servir como

desenvolvimento da subjetividade do sujeito e impedir o comportamento violento. É, portanto, um processo de confiança mútua, tanto no outro como alguém capaz de suportar sua agressividade, quanto no próprio sujeito enquanto aquele que vai reparar este ato agressivo e desenvolver uma subjetividade saudável (Winnicott, 2015).

Como o último exemplo desta análise subjetiva deste fenômeno criminal, cito o caso da Chacina de Saudades, ocorrido no ano de 2021, no qual um jovem de dezoito anos de idade se dirigiu até uma creche na cidade de Saudades – Santa Catarina – e assassinou cinco pessoas, sendo uma professora, um agente educacional e três crianças com menos de dois anos de idade cada. Existem diversos fatores que aproximam esta tragédia do fenômeno aqui analisado, assim como diferenças que devem ser pontuadas. Primeiramente, é preciso ressaltar que o responsável pela chacina foi submetido ao exame pericial médico-legal, sendo realizadas ao menos três avaliações psiquiátricas distintas que o diagnosticaram com esquizofrenia, esquizofrenia paranoide, e síndrome deficitária atrelada a algum transtorno de personalidade (Kozen, Silva, Heck & Gubert, 2023). Nesta etapa final, talvez não seja mais necessário ressaltar este ponto, contudo, mais uma vez reafirmo: estes diagnósticos servem ao único propósito de individualizar o crime em uma tentativa falha de justificar de alguma forma o ato terrível cometido.

A Chacina de Saudades torna o fenômeno criminal um tanto quanto mais nebuloso – afinal, este caso parece destoar bastante dos outros analisados. Entretanto, existem fatores relevantes que demonstram como o responsável por este assassinato em massa está submetido aos mesmos processos que foram discutidos anteriormente. A começar pela racionalidade cínica presente no caso, inclusive, se manifestando de maneira mais extrema – sua intenção era a de realizar o massacre em um colégio, contudo, pela impossibilidade de conseguir uma arma de fogo e pelo fato de estar armado somente com arma branca, decidiu se dirigir até uma creche, pois teria maior facilidade para cometer os assassinatos. Durante a chacina, o jovem tentou dar um fim à própria vida, porém, foi contido pela população. Além disso, possuía explosivos consigo, e uma predileção pelo mundo *online*, seguindo a estética que perpassa estes massacres desde *Columbine* (Moreira & Bonfim, 2022).

Ao realizar a análise da subjetividade dos jovens que estão inseridos neste fenômeno criminal, espero ter sido capaz de esclarecer como, embora seja possível demonstrar alguns fatores sociais que se relacionam ao crime, cada sujeito possui especificidades e singularidades que não são passíveis de serem padronizadas ou reduzidas a um perfil. Tanto com o Massacre de Realengo, quanto com o de Suzano e a

Chacina de Saudades, existem uma infinidade de elementos que se distanciam e se diferenciam entre si quanto colocam todos estes crimes sob o mesmo espectro da categoria do *mass murder* – ainda que em um recorte bem específico e repleto de contradições, superando suas limitações e enrijecimentos. Para finalmente encerrar minha análise acerca deste fenômeno criminal, vou me aprofundar em um caso que, desde seu início, tem como fator principal a sua peculiaridade e singularidade – sendo até mesmo difícil conceituá-lo no movimento exposto neste ensaio cartográfico. Portanto, meu objetivo neste último esforço não é definir este crime e categorizá-lo, mas sim analisar suas contradições e demonstrar como algo que aparenta ser totalmente oposto ao fenômeno deste capítulo pode, em uma análise mais cuidadosa, revelar semelhanças que apenas evidenciam a singularidade deste movimento.

5.6 As três metamorfoses de um assassinato

“Viva entre máscaras, seja um metamorfo” – esta é a frase que, de acordo com o próprio sujeito que analisarei neste estudo de caso, define seu comportamento em sociedade. Uma existência fajuta, que se disfarça, escondendo sua subjetividade e singularidade em um *rabbit hole* profundo e de difícil acesso. Mais do que isso, se trata de uma performance que ele opera em sociedade e que está atrelada a uma determinada estética fascista – já discutida neste capítulo (Costa, 2021). Entretanto, resumir seu pensamento e a sua subjetividade ao fascismo social seria reduzir por demais este fenômeno, e, portanto, uma análise mais detalhada é necessária. Desta forma, o caso criminal que irei investigar neste momento ocorreu no ano de 2021, em São Paulo, no qual o jovem de dezoito anos chamado Guilherme Alves Costa assassinou uma garota chamada Ingrid Oliveira Bueno da Silva, de dezenove anos de idade – ambos se conheceram de forma *online* através de uma comunidade do jogo de tiro *Call of Duty Mobile*. Além disso, o jovem participava de fóruns e *chans* que disseminam discursos misóginos e de extrema-direita, como o já extinto *Dogolachan* – local onde os assassinos de Suzano também costumavam frequentar –, e escreveu um manifesto no qual planejava o cometimento de um massacre (Vilaça & Andréa, 2021).

Neste momento, o leitor talvez esteja (com toda a razão que lhe cabe) se questionando acerca desta excêntrica escolha de estudo de caso feita por mim. Afinal, até então, este capítulo teve como objetivo analisar as singularidades de um fenômeno criminal relacionado ao *mass murder* – portanto, qual seria minha intenção ao, nesta rota final desta viagem pelos confins do Caos, optar por estudar um caso de assassinato

que nem ao menos se enquadra na categoria do assassinato múltiplo (ainda que, em algum momento, tenha havido a intenção do sujeito de cometê-lo)? Confesso que tal escolha pode vir a causar este estranhamento, especialmente em leitores que não possuem um profundo conhecimento sobre este crime, ou não o acompanharam na época em que ele foi noticiado pelas mídias brasileiras. Tendo isto em vista, nada mais justo do que responder a estes questionamentos e explicar o motivo da minha decisão – que se encontra totalmente de acordo com toda a crítica e a perspectiva que foi levantada neste ensaio cartográfico. Para tanto, vou pegar emprestado um conceito criado por Adorno: a dialética negativa.

De acordo com o filósofo frankfurtiano, a dialética negativa pode ser considerada como uma ode à diferença, colocando em questão o não-idêntico, o não-padronizável, ou, nos termos desta pesquisa: aquilo que destoa, a singularidade como uma afirmação do ser, em uma espécie de repúdio às leis universais estipuladas pelo poder autoritário das Musas. Esta dialética se dá a partir da crítica imanente, que nasce do próprio objeto estudado – em uma crítica interna das suas categorias, derrubando por terra sua identidade enrijecida e fixa. Se trata, em última instância, da teoria crítica por excelência: não é uma busca por uma síntese que delimite o objeto e o determine enquanto algo, mas sim a crítica do conceito, da situação social e das contradições encontradas neste mesmo objeto (Adorno, 2009). Neste sentido, é possível afirmar que este ensaio cartográfico tem se apropriado da dialética negativa para realizar sua análise crítica acerca da categoria do *mass murder* – problematizando e desconstruindo sua identidade universal até se chegar ao fenômeno criminal que atravessa as fissuras da sua classificação, repleto de singularidades, tendo sua expressão máxima no estudo de caso do assassinato cometido por Guilherme.

Para Adorno (2009), as coisas existem de forma dialética: deve-se tensionar os conceitos e observar as contradições existentes dentro do seu contexto histórico, cultural e social. A dialética negativa se opõe a toda tentativa de interpretação unívoca, à determinação última do fenômeno analisado. Afinal, em sua perspectiva, tais fenômenos carregam consigo contradições internas que foram cristalizadas ao longo de sua história – uma vez que os objetos se constituem historicamente e trazem marcas e pistas históricas da sua constituição e da sua forma de existir no mundo. A perspectiva da dialética negativa se refere a uma leitura do objeto e dessas pistas, analisando suas contradições. Mais do que um caminho metodológico, a dialética adorniana se refere a uma tentativa de evidenciar a singularidade do objeto a ser analisado. A verdade

fabricada e imposta a cada um dos fenômenos – a tentativa de racionalizá-lo – possui determinações históricas e precisa ser lida a partir da sua historicidade e dos aspectos culturais e sociais que a envolve, para que seja possível se perceber as contradições existentes dentro do próprio contexto social. A dialética negativa propõe a superação da categorização do fenômeno – faz parte da sua essência não possuir uma receita metodológica ou racional, dependendo muito mais do olhar sensível daquele que observa o fenômeno (Adorno, 2009).

Neste sentido, é através de um pensamento voltado para a dialética negativa que venho analisando o perfil criminal do *mass murder*, assim como o movimento que o atravessa e expõe as suas diferenças. Foi somente por meio de uma análise histórica da figura do assassino que se foi possível perceber estas contradições e encontrar a linha de fuga que me levou até o fenômeno criminal aqui estudado. Na tripulação que serve como aporte teórico para esta pesquisa, Adorno se encontra dentro deste movimento da filosofia da diferença – porquanto sua filosofia opera por uma lógica que nega a conceituação racionalizada dos fenômenos e seu aprisionamento a identidades, e busca pela singularidade.

O psicólogo criminal deveria, acima de tudo, ser um estudioso das anomalias que se apresentam no meio social. Ao invés de racionalizar um método científico e utilizá-lo como única perspectiva acerca da realidade – criando categorias, conceitos e identidades que buscam reduzir a subjetividade do outro e sua singularidade a meros padrões estatísticos –, o psicólogo criminal precisa se atentar para aquilo que destoa do resto. Todo fenômeno que se refere a um indivíduo humano é, por si só, um fenômeno anômalo, uma vez que até mesmo aquilo que é padronizado pelo saber da psicologia e tende a se repetir de alguma forma, adota novas expressões e motivações ao se encontrar diante da subjetividade única de alguém. Portanto, todo crime é, por si só, uma anomalia na sociedade – um fenômeno único e que, se for analisado para além da padronização metodológica da sua técnica, pode apresentar singularidades e diferenças que jamais serão repetidas em outras ocorrências criminais. É pautado por este princípio anômalo que esta pesquisa escolheu realizar uma tentativa de cartografar um metamorfo – alguém que está constantemente em mudança e diferenciação, alterando sua identidade. Deve se abandonar as ferramentas que aprisionam estas anomalias e a normatizam, e procurar atentamente pelas suas linhas de fuga – afinal, todo crime é marcado pelas suas metamorfoses, frutos do seu desejo singular.

E foi seguindo o caminho desta linha da singularidade – a constelação do fenômeno criminal brilhando no céu estrelado acima de mim – que me deparei com o assassinato cometido por Guilherme. Ainda que o jovem não tenha efetivamente cometido um massacre, ao se estudar seu caso, é perceptível como ele está inserido dentro da racionalidade cínica da sociedade neoliberal, capturado por *rabbit holes* ideologicamente complementares, reproduzindo uma estética fascista. Em suma: Guilherme é o exemplo mais didático possível do pensamento dialético que produz diferença – uma vez que ele se encaixa nos moldes deste fenômeno criminal quase como se conscientemente escolhesse vestir esta identidade como sua armadura, ao mesmo tempo em que nega esta identidade ao operar seu desejo por outras vias. A questão aqui analisada é descobrir o porquê de seu desejo se expressar de outra maneira que não por meio do massacre. Embora o jovem tenha planejado a execução de um assassinato em massa, quais motivos o levaram a cometer o assassinato de uma jovem que destoava completamente de seu alvo anterior? Se há uma análise a ser feita aqui, ela não pretende interpretar o crime em si ou explicá-lo de alguma forma racionalmente lógica, mas sim cartografar o desejo de Guilherme visando compreender justamente a ocorrência desta manifestação anômala.

Portanto, para realizar tal cartografia, dividi este crime em três principais metamorfoses – que, de acordo com minha perspectiva, servem ao propósito de observar o desejo de Guilherme através de diferentes lentes, conseguindo traçar um mapa mais preciso dos seus afetos. Antes disso, contudo, é importante realizar uma autocrítica sobre os próximos parágrafos que irei desenvolver: de forma geral, ao se lidar com casos criminais que apresentam um forte indicativo de possibilidade de inspirar outros indivíduos na sociedade – tal como ocorre com os assassinos em massa e seus manifestos –, o melhor a se fazer é evitar ao máximo divulgar informações acerca do responsável pelo crime. Entretanto, para que minha análise possa ser feita de forma a respeitar o rigor teórico, precisarei expor bastante sobre a história de vida de Guilherme e o crime cometido por ele, me utilizando tanto de seu manifesto quanto de fontes jornalísticas que noticiaram o caso à época. Compreendendo que este ensaio cartográfico se trata, sobretudo, de um estudo acadêmico sobre este fenômeno criminal, deixo de antemão esta sinalização de que, em vista da possibilidade de uma análise eticamente comprometida sobre este estudo de caso, irei inevitavelmente divulgar questões sobre o pensamento de Guilherme e o cometimento do seu crime, assim como me utilizar de fontes de informação que muitas das vezes retratam este crime de forma

sensacionalista ou com interpretações que vão à contramão da ética proposta nesta pesquisa – além de, neste processo, expor sobre a vítima deste assassinato. Contudo, me comprometo a fazer isto da forma mais ética possível.

Dito isso, gostaria de começar com uma exposição rápida sobre este caso. Guilherme e Ingrid se conheceram através do jogo *online Call of Duty Mobile* – no qual a garota jogava de maneira profissional –, e eram conhecidos pelos *nicknames* *Flash Asmodeus* e *Sol*, respectivamente. Pouco tempo após se conhecerem, Ingrid visitou Guilherme em sua casa no período da manhã, na periferia de São Paulo, no dia vinte e quatro de fevereiro, em 2021. A mãe de Guilherme se encontrava na residência, entretanto, precisou se ausentar devido ao trabalho, deixando os jovens sozinhos. O irmão de Guilherme também apareceu por lá, durante a manhã, e relatou ter encontrado tanto o jovem quanto Ingrid no quarto, conversando. Aproximadamente três horas após presenciar esta cena, o irmão retornou para casa e se deparou com o corpo da garota ensanguentado no chão do quarto de Guilherme, sem sinal algum dele. Ao encontrar o jovem, seu irmão o convenceu a desistir do seu plano de cometer suicídio após o assassinato de Ingrid, e a se entregar para a polícia. Guilherme assassinou Ingrid com golpes de facada, além de ter filmado seu corpo sem vida e divulgado nas redes sociais, admitindo ter sido o responsável pela sua morte – debochando da situação, de forma cínica. Ao se entregar para as forças policiais, Guilherme admitiu ter cometido o assassinato “porque quis” e que Ingrid teria “atravessado” o seu caminho (Castro 2021; Tomaz, 2021).

No começo de seu manifesto, Guilherme estabelece um jogo para com o leitor: sabendo que o cometimento do crime faria com que a sociedade procurasse respostas que pudessem explicar o motivo do ato criminoso, o jovem se compromete a dar as informações necessárias para se encontrar uma resposta, concedendo elas de bom grado ao leitor. Contudo, seria prudente encarar esta proposta com um olhar atento e crítico, não se permitindo ser completamente seduzido por esta oferta tentadora de Guilherme, tal como se em seu manifesto fosse possível encontrar todas as motivações lógicas para o assassinato cometido por ele. Pelo contrário, é perceptível como esta promessa de Guilherme é somente a maneira encontrada para vender sua mercadoria – capturar a atenção do leitor para que entre em contato com sua perspectiva acerca da sociedade (Costa, 2021). Neste sentido, lembrar de Derrida (2011) pode auxiliar neste processo crítico frente ao manifesto de Guilherme – cada palavra que compõe um texto é escolhida com alguma intencionalidade pelo seu autor, em detrimento de uma infinidade

de outras possibilidades, apagadas e excluídas de sua escrita (Derrida, 2011). Mais do que o manifesto em si, o que as palavras descartadas por Guilherme revelam sobre sua subjetividade?

A primeira metamorfose que gostaria de analisar referente ao assassinato cometido por Guilherme diz respeito ao massacre que ele planejou, mas que jamais foi executado. Em seu manifesto, é perceptível como o jovem criou uma realidade paralela, um futuro que nunca foi vivenciado, uma vez que dialoga com o leitor partindo do pressuposto que ele já haveria cometido o massacre que fora planejado por meses. A maior parte da escrita de Guilherme diz respeito a este evento que prometia abalar toda a sociedade, mas que jamais ocorrera – seu massacre seria um ataque contra o cristianismo, o principal oponente elencado pelo jovem. O discurso de Guilherme está repleto de semelhanças com aqueles observados nos *rabbit holes* encontrados nos locais mais profundos da *internet*, em *chans* que propagam a *alt right* e a cultura *incel*. Desta forma, tanto Guilherme quanto Wellington foram capturados pelas mesmas ideologias, embora seja possível perceber neste primeiro um aspecto quase que de antítese em relação ao caso de Realengo, ao se portar como membro de uma seita que pretende destruir o cristianismo. A crença e confiança que Guilherme deposita neste suposto grupo que fomenta o ódio contra os cristãos são repetidas diversas vezes em seu manifesto, afirmando fazer parte de um exército sigiloso – que se esconde na sociedade tal qual o fascismo – e que, após o cometimento do massacre, vão divulgar seus ideais e exigências para a sociedade (Costa, 2021).

Em um primeiro momento, é possível interpretar este discurso como fruto da fantasia do jovem, mas aqui é necessário lembrar como estes *rabbit holes* operam em sociedade. A crença de que pertence a um grupo com os mesmos ideais que os seus pode ser explicada pelo próprio aspecto de massificação que é percebido nestes discursos e seu propósito ideológico – pautado sob uma estética militarizada e que se utiliza tanto do fascismo quanto do cinismo para capturar subjetividades e utilizá-las a seu favor. Desta forma, não é como se Guilherme estivesse alucinando ou simplesmente mentindo sobre a existência de um “exército contra o cristianismo”, ao mesmo tempo em que isto também não significa a veracidade da existência deste grupo. O que ocorre é um processo onde aqueles que já se percebem fazendo parte desta massa fascista e racionalizada, se utilizam deste discurso para capturar a subjetividade do outro e incentivá-la a realizar atos terroristas em nome de um suposto movimento – como uma forma de *lulz*. Nesta lógica, embora acredite fazer parte de um grupo homogeneizado

com o mesmo propósito que o seu – inclusive denominando eles como “irmãos de guerra” e tecendo os mais variados elogios ao grupo –, Guilherme apenas serve ao propósito último deste movimento: expressar seu desejo da forma mais violenta possível contra a sociedade⁸¹ (Horkheimer & Adorno, 1977; Crochík, 2010; Kelly, 2023; Costa, 2021).

Assim como no fanatismo religioso de Wellington, é possível encontrar indicativos sobre os motivos de Guilherme se colocar como o futuro destruidor do cristianismo na sociedade. Ao se analisar a história de vida do jovem, por meio de relatos dos familiares e de seu próprio manifesto, uma imagem bem distinta de Guilherme pode ser pintada – o que provavelmente evidencia seu aspecto metamorfo. Além de ser acostumado a frequentar a igreja antigamente, o jovem também fez um curso de teologia – afirmando que deus era seu melhor amigo. O desencanto com a igreja – e que também explica a aversão pelo uso de drogas, contida em seu manifesto –, contudo, pode ter se iniciado após sofrer a perda de seu irmão, que faleceu devido a uma *overdose* por conta do uso abusivo de drogas. Guilherme estava presente durante a morte de seu irmão, e este fator pode ter servido como um gatilho para seu posterior ódio tanto para com o cristianismo quanto para com indivíduos que fazem uso de substâncias ilícitas. Da mesma forma, o jovem demonstra nutrir um ódio visceral contra aqueles que abandonam seus filhos – algo que novamente pode ser constatado em sua história de vida, uma vez que foi abandonado pelo seu genitor e criado somente pela mãe e pelo pai adotivo (Costa, 2021; Castro, 2021). Entretanto, se apoiar nestes fatores da vida de Guilherme como explicações para o seu crime seria reduzir este fenômeno – por isso, preferi denominá-lo como uma metamorfose, apenas uma de suas diversas faces. Não serve, portanto, para explicar a subjetividade de Guilherme, mas sim como uma tentativa de acompanhar o trajeto do seu desejo.

Para além do discurso de ódio e descrições bastante gráficas do tipo de violência que gostaria de infligir naqueles que desaprova, Guilherme mantém uma devoção obediente para com o suposto exército anticristão no qual afirma fazer parte. Isto pode ser observado nos seguintes trechos do seu manifesto. Embora sejam trechos longos, considero de extrema importância para demonstrar o pensamento de Guilherme e como seu afeto estava totalmente direcionado para este suposto exército anticristão. Ao tomar

⁸¹ Lembrando que estes discursos são capturados pelos mais diversos *rabbit holes* produzidos e disseminados de forma *online*, se tornando um verdadeiro “*self-service* ideológico”.

a verdade deste grupo como única perspectiva da realidade, não é muito difícil enxergar este jovem como um indivíduo capturado por um discurso fascista e de ódio, mercantilizando seu desejo em prol da vontade da massa – que, neste caso específico, acredito já estar claro que é gerar o máximo de *lulz* possível, através de massacres cada vez mais violentos contra a sociedade:

“Eu estou tendo a ajuda de alguns irmão meu da comunidade anticristã onde eu participo. Além de mim, tem mais soldados preparado para realizar o ato. Esse foi o primeiro ataque, com a finalidade de nós ganhar reconhecimento dentro da humanidade. Esperamos que vocês venham concordar com alguns termos que nós iremos pronunciar. Então talvez vocês estejam se perguntando, existe outro ataque planejado? A resposta simplificada para essa pergunta é SIM. O nosso grupo não tem nenhuma relação pessoal, é tudo virtualmente através de um Chan na DeepWeb. O nosso intuito é ajudar um ao outro, até financeiramente se for preciso, mas nós não somos burros a ponto de se expor desta maneira”.

“A nossa comunidade está preparada para destruir algumas, e esses ataques vão acontecer repentinamente, o conselho que damos é o seguinte, fechem todas às igrejas evangélica, o meu grupo está espalhado pelo Brasil, e também por Portugal, e nos pedimos compreensão. Nós não queríamos anunciar o nosso grupo no primeiro ataque, mas nós analisamos bem e achamos que seria necessário o anúncio. No segundo ataque, nós iremos expor mais informações sobre o grupo, mas basicamente o intuito deste primeiro ataque é apenas conceder às bases do nosso grupo. Nós somos sigilosos, conseguimos nos infiltrar em diversas denominação evangélica, com a finalidade de observar e estudar o local para realizar o ato. Todos nós fazemos isso, esse é o nosso dever. Alguns soldados estão se preparando, outros já estão preparados.”

“Eu e meus irmãos entramos em alguns acordos, um deles basicamente é o seguinte: Todo soldado que deseja abortar a sua missão, ele deve se suicidar. Se caso ele não aceitar a seguir o acordo, ele sofrerá o nosso ataque. Os nossos acordo são claros, não criamos nenhum tipo de enrolação, o meu líder apenas me designou para a minha missão, eu não pude questiona-lo, apenas entrar em processo de planejamento. Neste exato momento estou neste processo, estou tendo um apoio do meu mentor, não temos nenhum contato pessoal. Eu sou muito grato por ter um mentor como o meu, ele me fornece diversas dicas e estratégias, e isso me ajuda muito, além de ajudar também me motiva a concluir a minha missão. Aqui nós ajuda um ao outro, a única ajuda que não fornecemos é financeira, até porque nosso grupo é totalmente sigiloso. Nós não somos grandes, mas conseguimos fazer coisas inimaginável. Às pessoas subestima o pouco por conta da quantidade, mas oque importa verdadeiramente é a qualidade. Eu desejo a cada dia que todos os meus irmão de batalha venha alcançar o sucesso da sua missão, até porque eu acredito firmemente no potencial deles”
(Costa, 2021).

Embora a polícia não tenha encontrado nenhuma comprovação acerca da existência deste suposto grupo idealizado por Guilherme e que teria a função de destruir

o cristianismo – inclusive parte da mídia parece ter sugerido um quadro psicótico para explicar a crença do jovem neste exército anticristão, especialmente devido à sua escrita confusa e incoerente (como pode ser demonstrado pelos trechos acima), ainda que a hipótese de doença mental já tenha sido descartada pela Justiça, mediante laudo –, é inegável a importância dos fóruns e *chans online* para a consolidação desta perspectiva alimentada por Guilherme, especificamente o *Dogolachan*. Se anteriormente argumentei que os responsáveis pelo Massacre de Suzano se inspiraram em *Columbine*, ao ponto de imitar sua estética e metodologia, então da mesma forma agora afirmo que Guilherme se inspirou bastante em Suzano – especialmente nos comportamentos do jovem Taucci –, algo que pode ser percebido nas suas postagens antigas em redes sociais, copiando frases do outro jovem e seguindo sua linha de pensamento, como se esta fosse a melhor maneira de se analisar a sociedade ao seu redor. É possível inferir que Guilherme recebeu muita informação e ajuda para seu planejamento do massacre no meio *online* – ainda que isto não necessariamente signifique atestar a existência de um exército nos moldes que o jovem parecia idealizar. Contudo, recentemente, uma quadrilha da rede social *Discord* – investigada por abuso de menores e distribuição de pornografia infantil – parece ter sido apontada como responsável por ter se envolvido de alguma forma com o assassinato de Ingrid, o que mais uma vez demonstra que, aparentemente, Guilherme contou com mais ajuda do que se acreditava inicialmente (Guiame, 2014; Tomaz, 2021; SBT Games, 2023).

A devoção do jovem para com este suposto grupo – denominado por ele de “exército”, composto por seus “irmãos de guerra” – faz com que seja possível estabelecer relações entre Guilherme e os *hashashins*. Em ambos os casos, se observa uma obediência quase que cega a um suposto líder, para além da necessidade de pertencimento e compartilhamento de um mesmo propósito. Ainda que se possa argumentar que o grupo ao qual Guilherme se refere constantemente em seu manifesto se trate de uma invenção ou percepção distorcida do jovem, assim como a falta de provas sobre a existência deste tal líder, o que interessa aqui é observar o seu discurso que reverencia um indivíduo que supostamente teria lhe dado ordens para cometer um massacre em nome da sua causa contra o cristianismo – da mesma forma que Hasan-i Sabbah instigava seus assassinos a agirem em prol da sua guerra religiosa. Em ambos os casos, estes grupos podem ser lidos como os responsáveis por escavar os *rabbit holes* que aprisionam seus membros (Lewis, 2002; Costa, 2021).

As semelhanças ficam ainda mais visíveis em relação à disposição de enfrentar *Thánatos* pela sua missão – porém, se, com os *hashashins*, essa entrega à Morte muitas vezes era até mesmo interpretada como o sucesso de sua empreitada, para Guilherme, o motivo por trás deste ato é vergonhoso: afinal, representa seu fracasso na missão recebida. E é esta discrepância na interpretação de seu suicídio que evidencia as diferenças entre o jovem assassino e os *hashashins*: enquanto estes últimos se lançavam à *Thánatos* devido aos afetos, uma vez que acreditavam nas promessas de seu líder sobre um paraíso que os esperava do outro lado, Guilherme foi capturado pela racionalidade cínica, encarando sua própria Morte como uma consequência consciente da sua falha em uma sociedade que preza pelo sucesso – não há, em sua escolha racional de se entregar à *Thánatos*, nenhuma decisão movida pelos afetos, mas sim pela racionalidade cínica que o atravessa (Lewis, 2002; Costa, 2021).

Assim como Caim, Guilherme foi tomado pelo ressentimento contra seu deus. Contudo, o ressentido por si só não pode ser interpretado como um homicida – movido pelos afetos – ou um assassino – racionalizando *Éros* e seguindo um método e uma técnica específicos. Ainda que seja um afeto, existem formas distintas de sua expressão no desejo do outro – como, por exemplo, o fenômeno criminal aqui analisado que se utiliza de discursos ressentidos para capturar subjetividades e estimular o surgimento de assassinos metodológicos que reproduzem uma mesma técnica. E é esta a grande questão sobre Guilherme, e que dá o tom da pesquisa que foi construída até o presente momento: onde se localiza o seu desejo? Como um assassino neoliberal, o jovem planejou um massacre – seguindo conselhos e inspirações *online* de assassinatos em massa que já haviam ocorrido anteriormente – contra o alvo do seu ressentimento, aquele que havia lhe prometido amor, mas falhado para consigo, estipulando uma dívida que só poderia ser paga em um ato violento: o cristianismo. Contudo, algo aconteceu neste meio do caminho, e Guilherme optou pelo assassinato de Ingrid – um alvo bem distinto daquele ordenado por seu suposto líder. A morte da garota pode ter sido resultado de um lampejo da espontaneidade de Guilherme? Estaria ele mais próximo dos homicidas passionais do que dos assassinos racionalizados?

Como uma tentativa de responder esta questão complexa – e provavelmente impossível de ser solucionada em sua totalidade –, invoco a segunda metamorfose do crime cometido por Guilherme: sua autopercepção deturpada e total captura pelo poder das Musas. Em seu manifesto, a todo o momento, o jovem está se gabando da sua inteligência e se considerando um ser distinto do restante da humanidade – como se

estivesse alguns passos além. É interessante perceber como este discurso de Guilherme vem justamente do sentimento de frustração e castração diante de um mundo que o oprime e no qual ele sofreu diversas perdas, se tornando um jovem isolado. A forma encontrada para se proteger de suas limitações e fracassos foi se permitir capturar pelo discurso do regime de verdade neoliberal e seus *rabbit holes* fascistas e ressentidos, criando uma nova realidade na qual ressalta sua individualidade e exacerbação de si mesmo – ainda que tal discurso seja extremamente frágil diante da realidade material. Isto pode ser especialmente constatado quando Guilherme se orgulha de sua inteligência e da ineficiência da escola em sua vida – uma vez que é muito mais inteligente que qualquer outra pessoa e, portanto, não percebe utilidade alguma para os ensinamentos do colégio – em um trecho escrito de maneira incoerente e repleta de erros gramaticais e de concordância básicos, erros estes que são percebidos ao longo de todas as mais de cinquenta páginas de seu manifesto (Costa, 2021; Castro, 2021).

Logo, existe um aspecto intrinsecamente contraditório em toda a escrita de Guilherme e na expressão da sua subjetividade em forma de texto – o que, em partes, reflete na dificuldade em conceituar seu crime, uma vez que o jovem parece fazer parte do fenômeno criminal relacionado aos massacres, assim como aparenta carregar características de espontaneidade em seu assassinato que o coloca próximo dos homicidas. Mas provavelmente o que mais se evidencia no discurso de Guilherme é seu aspecto cínico, ao idealizar a construção de uma personalidade – ou máscara, como diz em seu manifesto – que o confira certa superioridade em relação ao restante da humanidade. É mais ou menos a inversão do *kynismos* vivido por Diógenes: enquanto o filósofo não expressava sua verdade singular com sua própria vida, Guilherme fabrica uma mentira que passa a operar como a verdade de sua vida, o instigando a agir como um indivíduo que consegue controlar completamente suas emoções, extremamente racional e calculista. Em certa medida, Guilherme percebe o que o sistema neoliberal tem a oferecer – racionalizando seu desejo e o mercantilizando –, e idealiza este processo (Costa, 2021; Foucault, 2011).

Esta idealização de Guilherme acerca de si mesmo é quase como se ele tentasse ser como o personagem escrito por Camus (1979) em sua obra *O Estrangeiro* – Mersault. No romance do filósofo argelino, o protagonista pode ser definido como um homem que se vê diante de um mundo absurdo e sem um sentido último ou razão para existir, e, portanto, nada realmente parece o afetar ou abalar. É como se Mersault fosse um estrangeiro para esta humanidade atravessada pelos mais diversos afetos – ele

simplesmente é indiferente a tudo o que lhe acontece ao longo de toda a narrativa construída por Camus, que evidencia a sua filosofia absurda ao mesmo tempo em que torna Mersault um personagem extremamente interessante para ser analisado: quase como se este tivesse uma compreensão da realidade que beira ao *kynismos* grego, naturalizando seus aspectos tanto bons quanto ruins, e não se permitindo ser tragado por qualquer consequência dos seus atos, mas os aceitando com a mesma naturalidade com a qual interpreta a realidade. Mersault não é exatamente um personagem bom ou mau, ele está para além desta moralidade – o que explica, em partes, interpretações que vão defini-lo como um psicopata nato, assim como aquelas que o colocam como um modelo do além-do-homem nietzschiano –, fato é que este personagem percebeu o jogo das Musas, e decidiu criar sua própria verdade singular como uma maneira de se emancipar desta prisão, tal como fez Diógenes (Camus, 1979).

Contudo, se Guilherme se aproxima de Mersault, seria apenas como uma imagem fajuta e trêmula – um Mersault cínico, fruto da sociedade neoliberal. Não há, na verdade projetada por Guilherme, qualquer potência para libertá-lo do poder das Musas, pelo contrário, é possível afirmar que o jovem é o maior caso de sucesso do seu domínio. Seu discurso de ódio contra os cristãos é facilmente posto em cheque e cai por terra após ser preso pela polícia. Se, em seu manifesto, há uma total exaltação do seu exército anticristão e do líder deste grupo, baseando todo o seu orgulho neste movimento, no instante logo após se entregar para as forças policiais, Guilherme mantém este discurso com certa valentia. Entretanto, pouco tempo após ser preso, é interessante perceber como esta verdade fabricada pelo jovem e vivenciada por ele passa a se modificar: agora, Guilherme não se lembra mais de ter cometido o assassinato e nem mesmo de ter escrito o manifesto, afirma não participar de grupo secreto *online* algum, e passa a adotar um discurso patologizante acerca do ato criminal cometido pelo mesmo – relatando que ouve vozes e que sofre de dupla personalidade (Costa, 2021; Castro, 2021; Record TV, 2023).

Este comportamento posterior ao crime demonstra como a racionalidade cínica influencia Guilherme e torna sua verdade fragilizada. Esta idealização do seu eu, pautado pela sua individualização e pela exacerbação de si mesmo, não passa de uma máscara fragilizada que não se sustenta diante da realidade material. O que Guilherme desejava, por mais paradoxal que isto possa soar, era justamente o aprisionamento do seu desejo – sua racionalização e mercantilização. Isto é expresso diversas vezes em seu manifesto, quando o jovem reflete sobre como os afetos são inúteis e atrasam a

humanidade, assim como relata sobre sua necessidade de aumentar a capacidade de ser mais racional e menos emotivo, controlando seus sentimentos e, portanto, sentindo-se superior à humanidade – como se pertencesse a uma espécie diferente. Guilherme vai se utilizar de algumas páginas do seu manifesto para discutir sobre estas questões, repudiando o amor e o interpretando como um sentimento desnecessário, mas que infelizmente se impõe sobre os homens. A sua vontade é de se emancipar disto, e aqui é possível perceber outra característica neste jovem: ele foi totalmente capturado pelo discurso neoliberal e sua capacidade de reduzir subjetividades e singularidades a mercadorias (por isso afirmo, a poucas linhas atrás, que Guilherme se trata do maior caso de sucesso do neoliberalismo). Guilherme acredita na realidade vendida pelas Musas, e, mais do que isso, quer cada vez mais fazer parte disto – ele se entrega ao mito do psicopata, um ser para além das emoções e sentimentos, e anseia se tornar algo desta magnitude. Eis o paradoxo de Guilherme: seu desejo é o de eliminar seus afetos, condição da sua humanidade (Costa, 2021).

Nesta lógica, o jovem vai comentar sobre uma teoria que provavelmente leu em algum local da *internet*, que afirma que quanto mais pessoas alguém assassinar, menos emoções ele vai sentir – como se fosse possível equacionar os afetos desta forma racionalizada, ideia esta vendida como mercadoria pela lógica cínica do neoliberalismo. Obviamente, esta teoria não possui nenhuma relação com a realidade, sendo apenas um fruto apodrecido do cientificismo e seu positivismo que reduz subjetividades a transtornos e perfis criminais. O mito do psicopata adentrou no regime de verdade neoliberal – e não parece muito disposto a ir embora. Guilherme foi capturado por este mito, e, mais do que isso, pareceu realmente instigado por esta teoria. Há, no jovem, um desejo de testar até onde isto é verdade: quantas pessoas ele deveria matar para se tornar o Guilherme que tanto idealiza em seu manifesto? (Costa, 2021). Inclusive, Guilherme não é o único a se questionar sobre o que seria necessário fazer para se livrar de seus sentimentos e se tornar um “psicopata”: no mesmo ano do assassinato de Ingrid, um grupo de quatro jovens (inclusive uma menor de idade) foi responsável por assassinar uma garota do seu ciclo social, para que pudessem avaliar como reagiriam a este crime – tal como se o assassinato da jovem servisse como um teste para o seu nível de psicopatia (G1, 2023).

Ambos os casos possuem um mesmo fator que normalmente se é ignorado quando se estuda o assassinato cometido por Guilherme: nos dois crimes, há uma tentativa cínica de colocar à prova um discurso reproduzido pela sociedade – o da

psicopatia. Estes exemplos demonstram como o poder autoritário das Musas, e sua capacidade para fabricar realidades através das suas mentiras forjadas como verdade, pode ser perigoso. Aqui, é possível perceber duas problemáticas principais: a primeira, as consequências do discurso positivista que reduz a subjetividade e singularidade humana a padrões e transtornos mentais – o psicopata se trata somente de mais uma destas categorias inventadas pela ciência com base em pressupostos morais e que, assim como tantas outras identidades fabricadas antes desta, não possui qualquer função na realidade se não como ponto de referência para esta mesma ciência; e a consequência mais direta deste discurso é a sua disseminação na sociedade, gerando ainda mais determinismos e mitos acerca desta identidade criada pela ciência – tal como a ideia de que o psicopata não possui emoções, o que lhe confere algum nível de superioridade perante os homens, ou, como nestes dois casos criminais, de que se é possível “descobrir-se” psicopata.

Portanto, o que pretendo demonstrar com este argumento é como a necessidade de se reafirmar enquanto aquilo que ele considerava valoroso, fez com que Guilherme se atraísse por discursos e verdades cada vez mais distorcidas e violentas. Claramente, esta é só uma das infinitas possibilidades de leitura acerca deste crime – afinal, como dito pelo próprio Guilherme, ele é um metamorfo em constante mutação –, e não possui a finalidade de determinar os motivos do cometimento deste crime. Pelo contrário, esta provável admiração pela figura do psicopata serve muito mais para auxiliar a localizar onde o desejo do jovem assassino se encontra – afinal, desde que este caso foi noticiado, muito se questiona do porquê de Guilherme ter optado por matar Ingrid, ao invés de dar continuidade ao seu plano de massacre. Diversas teorias foram e são feitas até hoje. Inclusive, ao começar este ensaio cartográfico, eu acreditava que uma das possíveis respostas para este questionamento seria um traço de espontaneidade perdido em Guilherme, fazendo com que o assassinato de Ingrid se tratasse, na realidade, de um homicídio (nos termos desta pesquisa).

Contudo, ao longo deste processo de análise, minha perspectiva sobre este caso mudou radicalmente: o ato de assassinar Ingrid não foi por um motivo banal como ela ter “atravessado seu caminho” – como dito pelo mesmo –, mas se trata muito mais de um processo que exemplifica bem o método da racionalidade cínica com o qual as Musas operam no sistema neoliberal e mercantilizam o desejo do outro. Veja bem, Guilherme é um verdadeiro crente desta sociedade, ainda que negue seus valores (tal como fez Kaczynski com seu cinismo), uma vez que ele é o produto final produzido por

este sistema. Há, em suas atitudes e na subjetividade derramada nas palavras de seu manifesto, uma idealização do homem-mercadoria produzido pelo neoliberalismo – este homem psicopata, o assassino produtivo e metodologicamente técnico. Guilherme busca pela mercantilização e racionalização do seu desejo, ele expressa a vontade de reproduzir um método e uma técnica oferecida pelo neoliberalismo e sua racionalidade cínica. Ao assumir sua crença nesta lógica, Guilherme pretende se tornar o assassino perfeito, algo que pode ser percebido pela forma como ele age logo após o cometimento do assassinato – zombando da situação e demonstrando uma confiança exacerbada em si mesmo, assim como ao se entregar para os policiais. Por um breve momento, Guilherme consegue agir como o assassino que foi desenhado por esta pesquisa – a expressão máxima desta mercadoria vazia de singularidade e reprodutora de um padrão racionalizado –, até ser confrontado com a realidade e alterar seu discurso de forma covarde (Costa, 2021; Castro, 2021; Tomaz, 2021; Record TV, 2023).

Há, entretanto, mais um fator a adicionar nesta análise, para que seja possível localizar o desejo deste jovem e demonstrar como sua conversão ao assassinato, neste contexto, paradoxalmente mantém aspectos da sua singularidade – aqui recorro à última metamorfose deste crime: a relação de Guilherme com Ingrid Bueno. Ao se investigar um crime, é preciso adotar um olhar mais atento para com a vítima – muitas das vezes, isso é feito de forma um tanto quanto racionalizada: procura-se encontrar na personalidade daquele que foi alvo do assassinato os motivos que possam explicar o porquê da existência deste ato de violência. Novamente, este tipo de perspectiva diz respeito a uma tentativa política de pautar a leitura do fenômeno criminal através de um método científico e racional – que consiga explicar as motivações do cometimento do crime. Esta é uma distinção fundamental entre esta perspectiva comumente empregada em uma investigação criminal – muitas vezes fundamenta pelo saber psicológico –, e a perspectiva pautada pela filosofia da diferença, que não tem como foco explicar o crime, mas encontrar o seu desejo e sua manifestação – assim como foi feito acima ao compreender o processo no qual o desejo de Guilherme fora capturado pelo discurso das Musas e reduzido a uma identidade assassina. Portanto, neste último momento, irei realizar uma análise de Ingrid sob estes dois olhares – problematizando o primeiro e evidenciando a potência do segundo.

Existem alguns mistérios envolvendo a figura de Ingrid Bueno, que, mesmo após a prisão de Guilherme, ainda não foram totalmente esclarecidas. Algumas incongruências e falta de informações mais precisas que auxiliem na reconstrução dos

acontecimentos deste caso faz com que as deduções acerca dele tentem reunir o pouco que se sabe como se fossem pistas de um quebra-cabeça, em um honesto esforço de montar uma imagem lúcida que possa esclarecer o que de fato ocorreu naquele dia. Toda investigação diz respeito a este processo dedutivo – é necessário compreender a materialidade do ato criminal, para que então, com um método embasado na ciência e na razão, se determine os motivos que levaram ao seu cometimento. Embora meu ensaio cartográfico, em certa medida, siga o mesmo caminho dedutivo para se montar um quebra-cabeça, o resultado final e a forma como interpreto a imagem gerada se distingue radicalmente desta operada pelo método científico: não tenho a intenção de explicar as motivações que deram origem ao crime, mas sim pontuar como seu desejo é fruto de uma sociedade inventada por um discurso adoecedor – e como este mesmo desejo foi envenenado pelas Musas.

Neste sentido, logo afirmo que não há a possibilidade de explicar este crime, ao menos não na perspectiva racional, uma vez que todo assassinato se trata de um segredo entre duas pessoas: o assassino e sua vítima. Somente Guilherme e Ingrid conhecem a verdade sobre aquele dia. O único comprometimento ético que posso fazer é o de seguir o trajeto dos seus desejos, que fogem à racionalidade do método científico e diz muito mais de uma localização dos afetos que se relacionam a este crime, entendendo sua natureza e manifestação – demarcando a sua singularidade. É por conta deste princípio ético deste ensaio cartográfico que afirmo, anteriormente, que o psicólogo criminal deve estar mais próximo de um investigador de anomalias do que de um cientista positivista, pautado por um método científico enrijecido. Todo fenômeno criminal é singular e anômalo por si só. Localizar estas diferenças, cartografar esta singularidade – este é o mais próximo que se é capaz de explicar o fenômeno criminal, ainda que por outras vias que não a racional.

Retornando para Ingrid, é interessante perceber como, desde o cometimento do seu assassinato, sua identidade esteve envolta de mistérios. Pelo fato de ter conhecido Guilherme no meio *online*, e não ter uma relação próxima com a família do garoto, o começo da investigação acerca do crime cometido pelo jovem se pautou muito em tentar descobrir quem era aquela garota encontrada morta em seu quarto – afinal, nem mesmo os familiares de Guilherme possuíam esta resposta. Não havia nenhum documento de identificação junto com Ingrid, além de ter usado um nome falso com a mãe de Guilherme: “Marisol” – provavelmente em alusão a como era conhecida no meio dos jogos *online*, pelo *nickname* *Sol*. Estas questões fizeram com que, de início, as

investigações se focassem muito mais em tentar descobrir qual a identidade daquela garota. À época, Ingrid estava com suspeita de COVID-19, e informou aos pais que aquele seria somente mais um dia rotineiro de trabalho – ao invés disso, a garota se dirigiu para a casa de Guilherme. Eles já haviam se encontrado antes, e aquela era a segunda vez que ela o visitava – mensagens posteriores no celular de Ingrid, tanto em conversas com Guilherme quanto com seu ex-namorado, revelam que a garota não estava à vontade de se encontrar com o jovem assassino, mas ele ameaçou dar um fim à própria vida caso ela não fosse vê-lo. Além disso, Guilherme tratava Ingrid de uma forma peculiar em suas conversas: como se ela fosse uma peça importante para a sua “missão” (R7, 2021; R7, 2021; Record TV, 2023).

A relação entre Guilherme e Ingrid é um fator que deve ser analisado com mais profundidade. Existe um teor fantasioso na conversa do jovem com a garota – não muito diferente de como escreveu seu manifesto –, além de indícios de um relacionamento abusivo. Guilherme aparenta, em suas mensagens, enxergar Ingrid como um meio para se alcançar seus objetivos – isto fica explícito em seu tratamento possessivo para com ela, ao dizer que Ingrid “deveria” ser dele, e que isso faz parte do “sacrifício”. É importante pontuar que estas conversas foram realizadas antes da garota se encontrar com o jovem e ser assassinada por ele. Da mesma forma, nas conversas com seu ex-namorado, Ingrid demonstra certa preocupação para com Guilherme, se solidarizando com as perdas que o jovem sofreu – referente à morte do irmão e do pai adotivo –, e temendo a possibilidade dele atentar contra a própria vida. Ainda assim, a garota parece desconsiderar bastante a possibilidade de o rapaz apresentar algum perigo para si, interpretando-o como um esquizofrênico distante da realidade – contudo, ela não descarta completamente a possibilidade de que Guilherme faça algo contra sua vida, o que é evidenciado por mensagens como “espero que fique tudo bem” (Operação Policial, 2022; R7, 2021; Record TV, 2023).

Este tipo de diálogo entre a vítima e seu assassino faz com que seja possível estabelecer algumas pistas para auxiliar a montar este complexo quebra-cabeça. O próprio discurso de Guilherme acerca de Ingrid alterou bastante desde que se entregou para a polícia. A estranheza causada ao perceber que a garota decidiu se encontrar com o jovem, mesmo após os indicativos de que ele não era uma pessoa confiável – e, mais ainda, que poderia oferecer risco à sua vida –, fez com que tanto a mídia quanto os investigadores passassem a trabalhar com algumas hipóteses que se fundamentam na tentativa de encontrar uma explicação racional para o crime. A mais noticiada na época

diz respeito à Ingrid ter conhecimento do plano de massacre de Guilherme, e, inclusive, aceitar ajudá-lo a concretizar seu plano. Esta tentativa de explicar o crime por meio da compreensão da vítima acaba por culpabilizar e responsabilizar Ingrid, teorizando que ela e Guilherme teriam feito um “pacto” entre si – um acordo de que iriam assassinar padres em uma igreja. Contudo, ao se dirigir para a casa do jovem, a garota teria supostamente desistido desta ideia, o que teria enfurecido Guilherme e o motivado a cometer o assassinato, tanto como uma forma de calar Ingrid sobre seu plano, assim como uma vingança por ter sido traído (SBT News, 2021).

Em uma perspectiva puramente racional, esta suposição sobre o crime cometido por Guilherme satisfaz os critérios necessários para se estabelecer enquanto uma explicação dos motivos deste assassinato: ela estabelece uma narrativa de eventos lineares e que se desenrolam de forma lógica, além de se embasar em “evidências” – como as conversas de Ingrid com Guilherme e com seu ex-namorado. Mais do que isto, esta explicação do crime fabrica uma verdade acerca do mesmo – racionalizando o ato cometido por Guilherme como um comportamento lógico e baseado em pressupostos genéricos (por exemplo: foi “traído”, portanto agiu de forma reativa e violenta). É uma explicação baseada na epistemologia que fundamenta a Psicologia Criminal e seu cientificismo que reduz a subjetividade humana a categorias e estatísticas, duramente criticada ao longo de todo este ensaio cartográfico. O que esta perspectiva racional não percebe, contudo, é que ela defende uma posição na qual Guilherme poderia ser interpretado como um homicida passional, um indivíduo atravessado pelos afetos, ao invés de um assassino metodológico. Contudo, como já afirmado por mim, Guilherme e sua metamorfose criminal são, provavelmente, um dos maiores casos de sucesso da mercantilização do desejo operada pelo sistema neoliberal.

Para compreender o porquê desta leitura racionalizada e explicativa acerca do assassinato cometido por Guilherme não se tratar de uma resposta satisfatória para este fenômeno criminal, é preciso se voltar para o desejo – tanto o do jovem quanto o de Ingrid. Veja bem, a hipótese de que a garota participava de um “pacto” de massacre juntamente com o responsável pelo seu assassinato destoa bastante do teor de algumas das mensagens trocadas por eles, e, mais do que isso, vai à contramão da ideologia que pode ser percebida nas páginas do manifesto escrito pelo jovem. Aquela era a sua missão, ordenada diretamente pelo seu líder – a chance de se provar diante de seus irmãos de guerra. Em nenhum momento Guilherme diz sobre qualquer tipo de ajuda ou auxílio para além do seu exército *online*, que forneciam dicas de como executar o plano,

compartilhando seus conhecimentos sobre esta técnica metodológica do assassinato. Se há qualquer referência indireta à Ingrid em seu manifesto, ela se esconde nas longas exposições de Guilherme sobre a inutilidade do amor e deste tipo de sentimento, e na sua capacidade de manipulação – jogando com os afetos do outro (Costa, 2021).

Da mesma forma, a guerra que Guilherme acreditava participar se dava contra o cristianismo – este era o alvo do seu ressentimento. Diferentemente do jovem, não existe nenhum indicativo no contexto de vida e história de Ingrid que possa levar à conclusão de que a garota participava do mesmo ambiente virtual que Guilherme, assim como qualquer motivação para realizar um massacre contra padres. Como já asseverado anteriormente, tanto o local de um assassinato em massa quanto seus alvos normalmente se tratam de um símbolo do ódio daquele que o comete, e está atrelado à história do indivíduo – seja a escola na qual estudou, os alvos políticos do progresso tecnológico, ou mulheres que remetem ao fracasso da sua vida sexual⁸². Contudo, não é possível traçar nenhuma relação subjetiva entre Ingrid e o cristianismo que possa justificar seu ódio ao ponto de aceitar participar da execução de uma chacina contra este símbolo – diferentemente de Guilherme e do seu ressentimento. O que se percebe, ao analisar atentamente o contexto no qual ocorre a relação entre Ingrid e Guilherme, é a manifestação do seu desejo em prol de, alguma forma, tentar “salvar” o jovem de seu processo racionalizado de mercantilização. Ingrid parece operar pela via do afeto, em uma tentativa de libertar o desejo de Guilherme dos grilhões ideológicos, ainda que para isto seja preciso encarar diretamente *Thánatos* – diferentemente do que foi analisado no primeiro capítulo deste ensaio cartográfico, Ingrid não foge de sua presença, e, de forma inevitavelmente trágica, cumpre o papel designado por Guilherme: o de sacrifício (Castro, 2021; Record TV, 2023).

Nesta perspectiva, o encontro de Ingrid com *Thánatos* não ocorre pela via da esperança de uma possibilidade de fuga de si ou ainda uma racionalização deste processo – pelo contrário, o que leva a garota a ter seu encontro marcado com a Morte é somente o seu desejo: o amor que Guilherme tanto desprezava, expresso em uma tentativa de libertar o jovem do autoritarismo das Musas e de sua realidade fabricada como a única verdade possível. Contudo, Guilherme não cedeu a este afeto. Se o desejo de Ingrid se manifesta neste espaço de acolhimento para com o outro, o de Guilherme

⁸² Um caso que foge a esta regra, mas que ao mesmo tempo reafirma a racionalidade cínica deste fenômeno criminal, pode ser percebido na Chacina de Saudades, no qual o responsável optou pela escolha de um local e de alvos que julgou serem mais fáceis de subjugar (Moreira & Bonfim, 2022).

reafirma sua posição enrijecida e mercadológica – para o rapaz, interpretar o ato da garota como um sacrifício serve quase como uma troca justa: assassina-se Ingrid para não ser necessário realizar o massacre contra o cristianismo. Em ambos os casos, Guilherme pode colocar à prova a verdade que lhe venderam: a de que basta assassinar alguém para se chegar mais perto da figura do psicopata idealizado por ele. Ao contrário de Ingrid – disposta a enfrentar *Thánatos* pela possibilidade de humanizar seu amigo –, Guilherme retoma o velho jogo com a Morte: a fórmula de sacrificar o outro para se escapar de suas garras, que, neste caso, se adiciona mais um tom macabro – sacrifica-se o outro para se desumanizar.

Se o assassinato é um segredo compartilhado por duas pessoas – o assassino e sua vítima –, então é preciso pontuar que a resposta que cada um pode fornecer para este acontecimento se difere, uma vez que, ainda que a realidade material seja uma só, a interpretação subjetiva de cada uma das partes envolvidas neste processo vai se diferir radicalmente, de acordo com o quão absortos estão nos discursos de verdade projetados pelas Musas. Guilherme e sua perspectiva sobre a realidade estão contaminados pelo discurso fascista, pautado sob a racionalidade cínica, capturado pelos *rabbit holes* ideológicos cavados no grande solo fértil do neoliberalismo – é, portanto, sob este solo que a sua singularidade pode se mover e ressaltar sua diferença. Se, pelo exposto, é possível compreender este meio social controlado pelas Musas como um apagador de subjetividades, reduzindo-as a meros produtos reproduzidos em larga escala, então é aqui que se deve pontuar o paradoxo e maior enigma desta pesquisa: Guilherme foi tão fiel a este processo, convertendo sua singularidade em um produto técnico e metodológico, que se tornou singular dentro do fenômeno criminal no qual estava inserido. A sua necessidade de se tornar cada vez mais um exemplar genérico de assassino fez com que Guilherme furasse a identidade do *mass murderer*, produzindo diferença e singularidade ao optar pelo assassinato de Ingrid ao invés do massacre planejado.

Este paradoxo ressalta o que Adorno (2009) entende por dialética negativa: as contradições de uma identidade acabam por reafirmá-la a partir da sua própria negação. Este ensaio cartográfico pode ser definido como uma teoria crítica acerca da Psicologia Criminal e sua criação da categoria do *mass murder* – para tanto, decidi analisar um fenômeno criminal peculiar que atravessa este perfil e se encontra repleto de singularidades e contradições. Contudo, a crítica aqui realizada adentra mais profundamente neste perfil e problematiza o discurso social responsável por fabricá-lo e

capturar as subjetividades daqueles determinados enquanto assassinos em massa – neste sentido, o que busco demonstrar é como a diferença se reduz a uma identidade neste processo. Ainda assim, esta identidade mercantilizada e reproduzida em larga escala pelo sistema neoliberal ainda carrega consigo sua singularidade, a possibilidade da expressão do seu desejo enquanto um produtor de diferença – ainda que *Éros* esteja acorrentado. Portanto, o estudo do assassinato cometido por Guilherme serve como uma forma de exemplificar o que tem sido discutido ao longo deste ensaio cartográfico: o desejo como produção de singularidade e diferença, que, ainda que capturado e sendo reduzido a uma identidade, paradoxalmente a nega durante sua expressão na sociedade – como Guilherme o faz ao aceitar sua condição mercadológica, e, em seu ato assassino, nega a identidade de *mass murderer* e evidencia suas fissuras, se aproximando da figura do homicida, ainda que o faça de forma tragicamente cínica (Adorno, 2009).

É este o processo paradoxal e enigmático do desejo que busquei mapear em meu ensaio cartográfico. Se explicar o crime se torna uma tarefa impossível, ao se pautar por outra ética que não a da racionalidade científica, então cartografar o movimento do seu desejo, e, mais especificamente, como ele foi capturado e enrijecido pelo poder das Musas, se torna a única via possível para uma ética da diferença. E, assim como a negação de um fenômeno pode acarretar na sua reafirmação, é possível que, neste processo, eu tenha me servido da razão e da interpretação para conseguir rastrear o desejo de Guilherme – reconheço a impossibilidade de me emancipar totalmente da sedução operada pela perspectiva lógica da dedução. Contudo, o que objetivei discutir aqui não foram explicações das motivações para o cometimento do assassinato de Ingrid, mas somente possibilidades – todas embasadas pelo desejo, este sim analisado de forma mais cuidadosa e seguindo os princípios deste ensaio cartográfico. Novamente é importante ressaltar que esta é a minha leitura deste fenômeno – e este resultado paradoxal só foi possível de ser alcançado por meio da teoria desenvolvida ao longo de toda a minha pesquisa: esta é a rota marítima que eu e minha tripulação escolhemos traçar pelo Caos, chocando entre si os conceitos anteriormente criados nesta aventura e evidenciando suas contradições (ou em outras palavras, como o homicida e o assassino servem tanto como negação quanto reafirmação de suas próprias identidades difusas e em constante diferenciação). Sendo assim, esta não é uma pesquisa que pode ou deve ser reproduzida por outros pesquisadores – lancem-se ao mar atrás de novos horizontes e novos paradoxos para este enigma complexo de como o desejo opera no fenômeno

criminal! O Caos se expande infinitamente para qualquer um retirar de si o que achar melhor.

Por fim, mas não menos importante, gostaria de dar um desfecho mais humanizado para a análise acerca de Ingrid. Em uma singela homenagem, neste momento vou me referir à garota pelo nome utilizada por ela nos jogos *online* – *Sol*. No primeiro capítulo deste ensaio cartográfico, discuti sobre como a Morte foi historicamente construída pela humanidade e se tornou um símbolo de temor. Apresentei, inclusive, algumas formas de se tentar escapar de *Thánatos* – dentre elas, o homicídio. Com a criação do assassinato enquanto método, este fuga adota outros tons: não se mata o outro mais para se livrar da Morte, mas sim pela promessa de algo em retorno – seja ganhos monetários, prestígio social, ou a eliminação de um inimigo ideológico. O assassinato de *Sol*, pela perspectiva do desejo, teve a função de enrijecer ainda mais a identidade de Guilherme – baseado na crença de que seria possível vivenciar ao máximo uma suposta psicopatia e se tornar um assassino ainda mais eficiente. Para *Sol*, contudo, este encontro com *Thánatos* pode ser compreendido como um ato de coragem – ou, mais especificamente, um ato de amor, em uma tentativa de ajudar aquele que ela considerava como amigo. Se o morrer é se tornar esquecido, então *Sol* ainda vive em muitos de nós, sendo inclusive homenageada no seu jogo preferido, *Call of Duty: Mobile* – a trágica morte de *Sol* fez germinar um espaço de potência e afloramento do desejo para além das normas impostas pelas Musas. *Sol* agora vive juntamente à Musa da filosofia, e que sua luz possa brilhar cada vez mais forte, criando *rabbit holes* de resistência, e iluminando as fissuras e linhas de fuga dos discursos autoritários e fundamentados no fascismo.

Últimas considerações ao retornar para o cais

Um livro de filosofia deve ser, por um lado, um tipo muito particular de romance policial e, por outro, uma espécie de ficção científica.
Gilles Deleuze – Diferença e Repetição (2018).

Existe uma fábula bastante popular, de autor desconhecido, que acredito condensar bem sobre o que se trata este longo ensaio cartográfico. Ainda que tenha sido recontada e reinterpretada diversas vezes ao longo da história – de forma a fundamentar afirmações cada vez mais problemáticas –, faço um resgate necessário para pautar este debate final (que, prometo, será curto... ao menos nos termos desta pesquisa). A “fábula do sapo e do escorpião” narra o diálogo entre estes animais, com um desfecho que reflete uma visão pessimista acerca de uma suposta natureza humana. Em resumo, o escorpião pede para que o sapo o leve até a outra margem do rio em suas costas. Após negar este pedido, argumentando que provavelmente seria picado e morto pelo escorpião, o sapo é convencido quando este lhe diz que, caso fizesse isso, ambos morreriam afogados. Aceitando a lógica sedutora do artrópode, o anfíbio permite que ele suba nas suas costas e começa sua travessia. Contudo, aproximadamente na metade do trajeto, o escorpião enterra seu ferrão no sapo, fazendo com que afundem. Antes de se afogar, o sapo pergunta o porquê de o escorpião ter feito isso – uma vez que ambos morreriam devido este comportamento –, recebendo a simples, mas devastadora, resposta do escorpião: “esta é a minha natureza”.

Esta fábula condensa bem o discurso responsável por gerar a ideia que a sociedade possui sobre o fenômeno do assassino, o atrelando à figura de um indivíduo para além da humanidade: o psicopata. Mais do que isto, a lição de moral contida nesta fábula está de acordo com o pensamento que, ao longo de todo meu ensaio cartográfico, tentei problematizar através da crítica: uma perspectiva que pauta o indivíduo como refém de uma determinada natureza perversa que possa vir a aflorar seu lado mais violento e agressivo. Demonstrei isso, por exemplo, com a ideia de pulsão de morte freudiana e toda sua concepção pessimista acerca do homem – assim como com a teoria racista de Lombroso sobre o criminoso nato. Este tipo de lógica relaciona o fenômeno criminal a um aspecto essencial da humanidade – uma natureza maldita que insiste em perseguir nossa espécie, muitas vezes desconsiderando seu contexto histórico, social e cultural. A própria noção de natureza se encontra enviesada por esta perspectiva – interpretada como uma grande soberana que determina a realidade, não levando em

conta o fato de que o ambiente em si é pautado pela constante diferenciação: o próprio conceito de evolução está relacionado com a mudança. Logo, a natureza só pode ser definida pela sua diferenciação permanente – não é possível falar em essências estáveis e duradouras, mas toda a identidade está sujeita a este processo natural de mutação eterna, denominado como seleção natural.

É, portanto, a ideia que Spinoza (2009) traz sobre deus – um ser unívoco, que se expande sob todo o universo. Em uma leitura simplória e naturalizante como aquela contida na fábula apresentada acima, é possível imaginar que o filósofo esteja postulando que todos os seres fazem parte de uma mesma identidade, e, portanto, todos somos prisioneiros de uma subjetividade mesma, capaz de ser mensurada e categorizada. No entanto, o que Spinoza pretende com esta afirmação é justamente o oposto: somos uma pequena parcela única deste deus que se expande infinitamente, onde, em cada fração da realidade, este aspecto de deus se manifesta pela diferença e singularidade. Em outras palavras, o deus spinozista é a própria natureza com sua constância de diferenciação, ou, nos termos deste ensaio cartográfico: o Caos em si (Spinoza, 2009). Se, em uma perspectiva biológica, viemos de um mesmo ancestral comum – um peixe excepcionalmente curioso –, então isto significa afirmar que a humanidade se trata provavelmente dos peixes mais exóticos que nadam pelo Caos. A Psicologia Criminal, em uma má compreensão desta afirmação, criou um único método – utilizando sempre a mesma isca –, para fisgar estes peixes, se esquecendo de reinventar suas táticas para capturar cada peixe específico.

Neste sentido, a Psicologia Criminal só é capaz de funcionar – de maneira ética e verdadeiramente comprometida com a realidade –, se negar estas categorias e métodos generalistas e se voltar para o Caos. Toda análise do fenômeno criminal deve ser feita como se o investigador estivesse diante de uma anomalia – o peixe mais raro já encontrado nestas águas turvas –, cada caso deve ser estudado em sua especificidade, jamais caindo na padronização e generalização. Foi isso o que objetivei demonstrar com a metáfora do jogo de xadrez disputado por deuses – a humanidade inventou diversos métodos para lidar com o Caos, que se impõe de forma ameaçadora, justamente pela impossibilidade de conhecê-lo em sua totalidade. A maneira mais racional adotada pelo homem foi por meio do antropomorfismo estético – capturando partes deste Caos e fabricando sentidos e significados para ele, o preenchendo com uma lógica racionalizada. Basicamente, minha pesquisa foi uma tentativa de desfazer estes antropomorfismos por meio da crítica – em um confronto contra a metafísica que se

instaura enquanto a única possibilidade de realidade, através do autoritarismo do poder das Musas e seu racionalismo reducionista.

Para conseguir realizar esta crítica, contudo, precisei me apoiar na filosofia da diferença e no anarquismo epistemológico. Estas escolhas são pautadas pelo meu posicionamento ético enquanto pesquisador, e, mais do que isto, dizem também de uma forma mais autêntica de se observar o Caos e seus fenômenos inapreensíveis, o que justifica o uso da cartografia e do ensaio como forma de estabelecer uma escrita livre e rizomática, me utilizando de uma constelação de conceitos criados por e para esta pesquisa. Isto se relaciona, necessariamente, com a perspectiva que adoto diante da realidade: ao interpretar que a Verdade – enquanto um valor objetivo e possível de ser apreendido – se trata de uma impossibilidade, me dedico a analisar os discursos e pontos de vistas acerca do objeto que investigo. Portanto, durante toda minha travessia neste ensaio cartográfico, me dediquei a observar a realidade a partir de diversas perspectivas distintas, de forma a conseguir criar novos valores de acordo com a minha própria medida, derrubando antigas verdades e valores, passeando por discursos e, desta forma, realizando uma observação mais honesta sobre o fenômeno estudado – não o aprisionando a uma única verdade. Em suma, em minha prática enquanto pesquisador eu pude aplicar o perspectivismo nietzschiano para compreender meu objeto de estudo, criando um *rabbit hole* singular – uma vez que este confronto iniciado com a metafísica que sustenta a Psicologia Criminal se trata, sobretudo, de uma batalha entre narrativas. Neste sentido, nada mais justo do que criar a minha perspectiva acerca deste fenômeno, pautada na singularidade (Nietzsche, 2008).

Para conseguir velejar neste Caos sem ser tragado pela sua imensidão, precisei adotar uma postura que se assemelha a de uma criança – a partir da ousadia da experimentação, como uma brincadeira que constantemente reinventa a realidade. Compreendendo que todo pensamento – até o mais original – é passível de ser dogmatizado (algo que pode ser constatado por indivíduos que se dizem nietzschianos, foucaultianos, deleuzianos, dentre outros), me utilizo do anarquismo epistemológico como forma de evitar a dogmatização da minha perspectiva, fluindo livremente por vários espaços distintos. Devido a esta minha postura como pesquisador, meu ensaio cartográfico se afastou do método científico e se aproximou do fazer filosófico, uma vez que criei diversos conceitos flexíveis – tais como as Musas, os *rabbit holes* e seu processo de *rabbitholeficação*, o homicida e o assassino – que não devem ser interpretados como dogmas, mas só podem exercer sua existência por meio da constante

diferenciação e atualização. Portanto, por mais que eu tenha criado um *rabbit hole* complexo para abranger esta pesquisa, estou ciente que esta realidade pode ser desfeita a qualquer momento – as tocas de coelho às vezes possuem vida curta. Mas, enquanto esta pesquisa estiver cumprindo seu propósito, espero ser capaz de aproveitar toda a sua potência para a diferença.

Nestas considerações finais, acredito que seria pertinente retornar à questão da minha branquitude e da busca por um resgate positivo da latinidade. Como bem pontuado por Rosa (2017), a colonialidade serve ao propósito de hierarquizar o conhecimento e a verdade daquele que coloniza como algo superior aos saberes daquele que é colonizado. Ao longo da história, isso pode ser percebido a partir da verdade europeia, que se afirma enquanto algo inquestionável, proveniente de um método científico rigoroso e objetivo, simetricamente planejado e, portanto, avesso a qualquer tipo de erro – ainda que tal método seja, em essência, fruto de uma moralidade ocidentalizada e eurocêntrica (Rosa, 2017).

Ainda que, de fato, tanto no pensamento que se pretenda decolonial quanto neste que preenche as páginas desta pesquisa, exista uma forte crítica a esta hegemonia do pensamento europeu, há uma contradição latente em meu fazer filosófico que deve ser apontada e problematizada: por mais que, a princípio, meu pensamento tente combater o racismo epistemológico, a racionalidade exacerbada, e os dogmas do cientificismo ocidental (Rosa, 2017), é necessário pontuar que minha base teórica foi, em sua grande maioria, composta por homens brancos e europeus (ao menos, os filósofos que uso para potencializar meu pensamento e que fazem parte da minha tripulação podem todos se enquadrar nesta afirmação).

Neste sentido, minha base teórica não é, e nem pretende ser, decolonial, uma vez que resgato pensamentos hegemônicos da filosofia europeia, ainda que em uma tentativa de extrair de si toda sua potência não-eurocêntrica e crítica, reconhecendo a problemática do eurocentrismo em minha pesquisa ao mesmo tempo em que realizando um esforço hercúleo de utilizá-la a favor da diferença, da pluralidade, e do singular. Para que isso seja possível de ser realizado sem, contudo, que recaia em uma idealização e despolitização daqueles que dão voz à minha pesquisa, é necessário aceitar as contradições latentes que atravessam os pensadores que compõem minha pesquisa. É preciso amaldiçoar os filósofos dos quais me aproprio, ressignificando seus pensamentos, proporcionando outras interpretações e contornos, em uma perspectiva da diferença – é a partir do meu método que busco a constante transformação de tais

filósofos em traidores de seu próprio eurocentrismo, contribuindo para a construção de um pensamento plural, diversificado e, principalmente, singular. Algo que espero ter sido capaz de ter realizado ao longo deste ensaio cartográfico, amaldiçoando também a mim mesmo neste processo e questionando minha própria branquitude, a favor de pensar outras possibilidades de identidades, tal qual a latina.

Neste momento, devo retomar o objetivo da minha pesquisa: realizar uma teoria crítica da Psicologia Criminal, por meio da análise do fenômeno criminal a partir do seu desejo, no contexto histórico, social e cultural onde ele se expressa. Para além de toda a discussão epistemológica que se debruça sobre o estudo e a validação de uma determinada teoria como fazendo parte do movimento crítico ou não, e desconsiderando as tentativas de classificação das gerações de filósofos frankfurtianos ao longo da história, pode se considerar teoria crítica aquela que possui, em seu horizonte, o objetivo de tornar a realidade algo insustentável, digno de ser criticado, revelando os mecanismos que funcionam por detrás das cortinas – algo que objetivei demonstrar por meio da ontologia das Musas e dos discursos que embasam a Psicologia Criminal, assim como sua problemática reprodução na sociedade (Fleck, 2017). Foi nessa direção que naveguei enquanto um pensador do fenômeno criminal aqui estudado – uma direção que se pretende ser contra toda forma de autoritarismo e seu eterno retorno.

Desta forma, a problematização é voltada não para o indivíduo – psicologizando e patologizando sua subjetividade –, mas sim para a sociedade que se constitui através da ontologia das Musas e seu processo adoecedor. Localizar o desejo destes sujeitos capturados por este discurso social é uma forma de tentar emancipá-los desta prisão ontológica das Musas. Ao se analisar cada caso criminal através da sua particularidade, o encontro para com o seu desejo se torna inevitável. Neste sentido, parafraseando John Douglas: se quiser compreender um artista, olhe para o seu desejo. Portanto, com uma atitude que resgata a pirataria em seu aspecto mais libertador, velejo pelo Caos seguindo os rastros de *Éros*, destruindo sua prisão construída pelas Musas e, na companhia da Morte, demonstrando outra forma de se analisar o fenômeno criminal – evidenciando como o método psicológico que utilizado em nossa sociedade apenas auxilia na manutenção da captura do desejo e sua redução a uma lógica neoliberal.

Em certa medida, esta pesquisa se trata de uma *Erosófia* – estabeleci uma aliança pirata para com o desejo, navegando pelo Caos na tentativa de libertá-lo da sua prisão construída pelas Musas pautadas pelo neoliberalismo. Se este sistema padroniza as coisas, é necessário destruí-lo ao se libertar o desejo que se esconde em suas

argamassas. No contexto deste ensaio cartográfico, resgatei o aspecto afetivo referente ao fenômeno criminal – demonstrando como o homicida não pode ser considerado como um indivíduo patológico, ou que, de alguma maneira, se difira do restante da humanidade. Da mesma forma, ao redirecionar minha crítica para a sociedade e seu regime de verdade como uma reprodução da subjetividade assassina, espero ter sido capaz de evidenciar como esta patologia é de ordem social, ao invés de individual. Resgatar *Éros* foi uma forma encontrada para humanizar o homicida, assim como denunciar sua evolução para o assassino e demonstrar como este fenômeno é capturado pelas Musas, que atuam através do regime de verdade neoliberal, pautado pela racionalidade cínica que impõe uma ideologia unidimensional, reduzindo o desejo humano – como um produtor de diferença – a uma mercadoria que se manifesta como uma técnica passível de reprodução, padronizada. Deve-se compreender o desejo como produção de diferença, em contraste com o sistema neoliberal que o limita a um produto mercadológico, para assim ser possível denunciar a Psicologia Criminal como um saber que reforça este aspecto mercadológico do desejo, o padronizando e o classificando.

Para ser capaz de superar esta condição socialmente imposta ao desejo, foi necessário fazer um mergulho mais aprofundado na própria construção do regime de verdade que sustenta esta sociedade – fundamentada por discursos que se disfarçam de verdades dogmáticas e que exaltam seu aspecto neoliberal e mercadológico. Portanto, assim como este ensaio cartográfico foi marcado pela crítica ao antropomorfismo estético – que pretende conferir uma identidade ao Caos infinito –, esta problemática assume uma nova identidade com o decorrer da pesquisa: a das Musas e sua ontologia autoritária, determinando o homem através da linguagem enquanto uma capacidade de nomear e aprisionar as coisas. Ao realizar esta crítica à natureza perniciosa das Musas, foi preciso radicalizar meu pensamento ao ponto de conseguir propor uma superação desta forma de se utilizar a linguagem – a resposta, encontrada neste ensaio cartográfico, se deu por meio da ética sofista e seu aspecto plural e da coragem da *parresía*, fazendo emergir a Morte como a possibilidade de se utilizar o poder das Musas de forma autêntica. Neste sentido, a teoria crítica da Psicologia Criminal feita aqui se trata também de uma teoria que se coloca em confronto com a *rabbitholeificação* do desejo – que o reduz a um método racionalizado pelo autoritarismo da linguagem em prol de uma ideologia neoliberal –, resgatando sua espontaneidade.

Fazendo jus à teoria daqueles que provavelmente foram a “porta de entrada” para o pensamento que desenvolvo neste ensaio cartográfico – Deleuze e Guattari –,

uma chave de leitura possível para esta pesquisa ocorre por meio da esquizoanálise. Compreendendo a esquizoanálise não como um conceito fechado em si – ou, o que é ainda pior, um método científico –, mas sim como somente um dos vários nomes utilizados para se referir ao processo cartográfico, é preciso pontuar como tal processo ocorre (o que, em certa medida, auxilia também na compreensão de como esta pesquisa se construiu): há aqui a intenção única de se mapear o desejo. Esta é a função cartográfica, e, portanto, é por conta deste processo que meu fazer filosófico só pode ser considerado algo da ordem de uma *Erosófia*: ao analisar os traços do fenômeno criminal, por meio de uma “leitura de *tarot*”, meu objetivo foi mapear o caminho do desejo que se encontra por detrás destas características – uma vez que elas tratam, na realidade, do acontecimento deste desejo, seu fluxo e expressão máxima (Deleuze & Guattari, 2011; Deleuze & Guattari, 2017).

No fundo deste movimento e de suas características singulares – alvos da padronização e da classificação pela ciência – só é possível se deparar com a multiplicidade: a diferença enquanto forças que se movimentam em direções diversas e des governadas. Esta é, afinal, a natureza do desejo – desejo este que constitui a própria humanidade, não como uma possibilidade, mas como a realidade expressada em sua própria potência. É neste sentido que a afirmação de que o desejo é produção de diferença – em excesso – condiz eticamente com a proposta ontológica desta pesquisa, em contraste com a ontologia das Musas e sua tentativa de capturar este desejo anárquico e lhe conferir um sentido único para se expressar. A multiplicidade produzida pelo desejo é heterogênea – mesmo quando capturado pelo poder das Musas e seu autoritarismo, passando pelo processo de *rabbitholeficação* e se tornando uma mercadoria reproduzível, o desejo ainda contém em si a potência da diferença: demonstrada através do modo de vida do sujeito. Neste sentido, fazer emergir esta singularidade do desejo é, em certa medida, confrontar a hegemonia das Musas: criar novos territórios para a linguagem, inventando possibilidades outras para se expressar este desejo. Foi por meio deste confronto que recorri à escrita ensaística como uma maneira de evocar a Musa da filosofia – a Morte – e sua possibilidade para a emancipação do desejo (Deleuze & Guattari, 2011; Spinoza, 2009; Deleuze & Guattari, 2017).

Foi neste percurso crítico – tanto da sociedade quanto dos saberes que a sustenta, especificamente a Psicologia Criminal –, seguindo os passos de *Éros* e acompanhado da companhia da Morte, que me encontrei com o assassinato cometido

por Guilherme. Aqui, é importante pontuar como a constelação que pinte sobre este fenômeno criminal iluminou os passos deste metamorfo – ainda que compreendê-lo tenha sido uma etapa desafiadora desta pesquisa. O assassinato de Ingrid pode ser lido como uma tentativa de Guilherme aumentar seu *conatus*, contudo, sua má compreensão dos próprios afetos cria uma falsa alegria, que logo murcha diante da realidade que se desdobra a partir do seu ato de violência – o jovem apostou que, ao concretizar o assassinato, alcançaria uma idealização de si mesmo, mas, em última instância, o que este evento desencadeou foi apenas a comprovação da sua singularidade. Ao desejar tanto ser mercantilizado pela sociedade, Guilherme se diferenciou da sua identidade de *mass murderer* e passou a negá-la, em um processo paradoxal – foi justamente seu desejo pela rigidez de uma identidade (um “*wannabe* psicopata”) que ressaltou sua singularidade. Em termos mais poéticos: ao optar pela morte do outro, o jovem decretou o afloramento da sua singularidade, uma vez que a Morte traz consigo o fluxo contínuo, o movimento da diferenciação. Ingrid, neste sentido, adquire a mesma potência da Musa aliada à diferença – transformando Guilherme e quebrando sua prisão mercadológica.

Neste sentido, há uma característica inerentemente trágica no assassinato cometido por Guilherme – ao mesmo tempo em que o jovem encontra na realização do crime a chance de mercantilizar seu desejo cada vez mais e se tornar o ideal da sociedade neoliberal: um assassino nascido por e para reproduzir sua técnica mortífera, distante do restante da humanidade atravessada pelos afetos; o que ocorre, na realidade, é que foi justamente o assassinato de Ingrid que conferiu a Guilherme a sua singularidade que o diferenciou da categoria homogênea da qual ele se orgulhava fazer parte. A ânsia de buscar por uma performance cada vez mais idealizada pelo regime de verdade no qual se encontra, paradoxalmente foi o que possibilitou a sua diferença emergir. Esta é a essência trágica do assassinato de Ingrid – ao racionalizar cada vez mais seu método, reduzindo seu desejo a uma mercadoria, Guilherme demonstrou como não existe a possibilidade de se escapar do Caos diferenciador que instiga o movimento e a mudança. O destino surge como uma mutação: na afirmação enrijecida da identidade do assassino, se escondem as linhas de fuga para a sua singularidade, em um processo dialeticamente negativo – a metafísica superada pela imanência singular (Nietzsche, 2007; Adorno, 2009).

Desta forma, a dialética negativa constitui um papel essencial na crítica que permeia este ensaio cartográfico – servindo como uma constante atualização dos próprios conceitos trabalhados nesta pesquisa, extraído dos *rabbit holes* escavados por

mim sua potência para a diferenciação e contradição. Como exemplo da presença da dialética negativa em meu fazer filosófico, recorro aos conceitos de homicídio e assassinato, expostos no segundo capítulo, e que, embora em um primeiro momento possam ser confundidos com somente mais um método racional de classificação da subjetividade alheia – não muito diferente daquele realizado pela Psicologia Criminal –, durante o processo da escrita, foram tensionados e explorados de diversas maneiras distintas, ultrapassando sua função inicial de denúncia da sociedade neoliberal e a forma como ela captura o desejo humano, evidenciando suas contradições e limitações. Ao invés de se cristalizarem como dois conceitos opostos e determinantes do desejo do homem, a análise do crime cometido por Guilherme revelou como o homicídio e o assassinato só são capazes de serem percebidos devido à sua coexistência divergente – é justamente na racionalização do homicídio que nasce o assassinato, entretanto, este ainda carrega em si aspectos homicidas, que, embora sejam ofuscados pelo cinismo de nosso tempo, ressurge como um fantasma destinado a assombrar a identidade enrijecida e determinista do assassino. Este espectro não é outra coisa senão o exercício da dialética negativa, ressaltando a diferença ao se mergulhar nas profundezas da identidade – sua negação como uma potência adormecida, aguardando que seja desperta e faça ruir esta prisão conceitual.

Portanto, a desconstrução destes conceitos se tratou de um imprevisto, para além dos planos de rota traçados por mim, durante a cartografia do desejo de Guilherme, ao analisar o crime cometido pelo jovem – seguindo a lógica cartográfica, houve a possibilidade da surpresa do pesquisador frente ao desconhecido que surge sem aviso prévio (um valor inegociável para esta perspectiva). No entanto, foi justamente este imprevisto que tornou ainda mais didática a perspectiva adotada em meu ensaio cartográfico – os conceitos de homicídio e assassinato auxiliam a esclarecer a lógica do desejo que é diluída nas páginas escritas pela minha subjetividade. Mais do que isso, eles demonstram, enquanto conceitos, como que, diante da vastidão inapreensível do Caos, a criação filosófica destes *rabbit holes* se destina a um propósito contrário ao da ciência positivista e do racionalismo – que procuram dar funções que enrijecem e explicam este aspecto caótico. Enquanto conceitos filosóficos, sua existência está atrelada, necessariamente, à sua utilidade – durante o tempo em que forem úteis para se compreender o fenômeno criminal, estes conceitos devem ser utilizados. Da mesma forma, assim que – inevitavelmente – forem superados pelo pensamento, outros conceitos e composições devem surgir em seu lugar.

Em certa medida, colocar o pensamento trabalhado ao longo deste ensaio cartográfico à prova – através da análise do crime de Guilherme –, não foi o suficiente para descartar tais conceitos, como se fossem insuficientes para dar conta da realidade neoliberal. Pelo contrário, o que se sucedeu foi uma atualização de suas possibilidades – ao invés de se tratarem de conceitos opostos um ao outro, tanto o homicídio quanto o assassinato podem ser compreendidos como complementos, ainda que, segundo a lógica unidimensional e aprisionadora do desejo, o homicídio se encontre cada vez mais racionalizado em um método reproduzível. Esta atualização e a emergência de novas possibilidades para encontrar caminhos diversos através dos *rabbit holes* escavados por este ensaio cartográfico demonstram a ética “heraclitiana” que permeia meu fazer filosófico – a leitura que expus sobre este fenômeno não deve ser interpretada como uma verdade objetiva, mas uma convocação para a pluralidade da diferença. Tal qual o lema da Ordem dos Assassinos: “nada é verdadeiro, tudo é permitido”, o conhecimento produzido por esta pesquisa se permitiu questionar as verdades reproduzidas pela Psicologia Criminal, em uma tentativa de abrir novos caminhos e bifurcações possíveis neste imenso *rabbit hole* neoliberal. Sendo assim, tal lema também deve ser atualizado, uma vez que a finada Ordem dos Assassinos já não desempenha mais seu papel em sociedade – apenas seus fantasmas ressoam na identidade do assassino racional –, e, aqui, arrisco trazer uma nova fórmula, que reverberou durante todo o meu processo de escrita rizomática: “nós não rejeitamos nada nem ninguém – portanto, não tomem nada de nós”. Só assim esta *Erosofia* se tornou possível – aceitando a pluralidade de pensamentos e perspectivas.

Se o método psicanalítico busca por uma suposta refinação do desejo, tornando-o adaptável e aceitável para o convívio em civilização – por meio do seu processo repressor –, então é preciso apontar este pensamento freudiano como um dos responsáveis pela *rabbitholeficação* do desejo, como forma de contê-lo. Com a esquizoanálise, contudo, o processo é o inverso: se busca justamente pelo desejo em seu aspecto mais singular e livre das imposições sociais, o que justifica a escolha da cartografia para realizar meu estudo acerca deste fenômeno criminal. A teoria crítica aqui realizada ressalta justamente a maneira como a sociedade neoliberal tem se apossado do desejo – especificamente o homicida –, o convertendo em uma mercadoria vazia e uma técnica passível de reprodução em larga escala. Entretanto, este ensaio cartográfico não deve servir somente como uma denúncia a esta sociedade e à Psicologia Criminal enquanto um saber que a fundamenta e auxilia na sua proliferação –

pelo contrário, deve ser capaz de apontar outros caminhos e possibilidades para se pensar o fenômeno criminal. É preciso construir um saber criminológico que se volte para o desejo enquanto singularidade, para as anomalias e, sobretudo, para a diferença – assim como demonstrado pelo estudo de caso de Guilherme.

Por fim, a perspectiva que adoto neste ensaio cartográfico diz de outra possibilidade para se fazer pesquisa – política e eticamente engajada, se implicando no objeto que se pretende estudar –, diferente do cientificismo que pode ser percebido hoje na Psicologia Criminal, com seu método baseado em evidências que busca recortar o Caos e torná-lo um fenômeno previsível, ao invés de navegar sob suas águas conturbadas, mas potencialmente libertadoras. Pesquisar pela via do Caos é sempre uma jornada perigosa, muitas vezes imprudente, mas foi o caminho que eu encontrei para rastrear *Éros* – com este pensamento, busquei a possibilidade de uma outra forma de se fazer Psicologia Criminal, ressaltando a importância da singularidade de cada caso, e, portanto, o que postulo aqui é uma Criminologia da *Différance* (parafrazeando Derrida), preocupada com os fenômenos anômalos contidos em cada crime analisado, ou, em outras palavras, um saber criminológico focado na diferença. Contudo, esta pesquisa definitivamente não se finda aqui, e nem pretende dar uma resposta final para os enigmas que foram trabalhados neste percurso. Pelo contrário, espero que ela ainda possa ser desdobrada de mil e uma formas diferentes – por mim, ou por aqueles que seguirem o chamado à aventura.

Da árvore da razão pende seu fruto envenenando – a diferença.

*“Terra à vista!” grita um dos marujos apontando em êxtase para o horizonte que outrora se expandia infinitamente sob a vastidão do Caos. De fato, o cais começa a tomar forma diante de nós. Logo estaríamos em terra firme novamente – nossa viagem pelos confins do tabuleiro da Criminologia finalmente está chegando ao fim. Não foi uma jornada fácil, ela custou muito mais do que eu achei que seria possível oferecer quando despertei com o desejo, um tanto quanto infantil – embora genuíno –, de procurar os rastros do *Éros* que fora acorrentado à identidade do assassino. Ao decidir quem levaria comigo para esta aventura – ou, em outras palavras, quem iria compor minha tripulação pirata –, não imaginei que, mais cedo do que podíamos imaginar, estaríamos enfrentando uma das regras mais desafiadoras do jogo que se desenrola no tabuleiro da Criminologia: a Psicologia Criminal. Antes de velejar pelo Caos, eu idealizava esta regra como uma das minhas possíveis aliadas nesta jornada, contudo,*

ao optar por seguir pelo caminho da diferença – herdando a vontade de Heráclito –, naturalmente me tornei um oponente deste tipo de pensamento etiológico e positivista.

Mas aqui estamos, navegando pelo Caos infinito, na companhia daquela que provavelmente impediu nossa derrota certa e garantiu o sucesso desta empreitada e a libertação de Éros: a Musa da filosofia, a própria Morte em si, com sua legião de Musas outrora assassinadas por aquelas que utilizam seu poder de forma autoritária. Embora aliadas, compreendo que chegou o momento de nossa despedida: em terra firme, a Morte não é vista como uma boa companhia para se ter – sob o solo no qual os conceitos florescem e se tornam matérias estáticas e enrijecidas, o caminhar da Morte costuma apavorar todo aquele que percebe sua Presença. Ainda que, após conhecer a verdadeira face da Morte, me incomode com esta injustiça, me despeço desta aliada com um sorriso no rosto, sabendo que, em minha próxima aventura pelo Caos, ela será minha companheira novamente. Como um bom capitão pirata que se preze, não sou a melhor definição de workaholic – pelo contrário, não vejo a hora de descansar e aproveitar os tesouros conquistados nos saques realizados contra o navio do neoliberalismo e sua Psicologia Criminal. No fundo, eu sei que enfrentei apenas uma das diversas regras problemáticas que foram impostas ao tabuleiro que dá forma ao Caos. Ainda há muito a se fazer, mas, neste momento, eu e meus marujos precisamos apenas de uma boa garrafa de rum.

Referências

- Abib, J. A. D. (2009). Epistemologia pluralizada e história da psicologia. *Revista Scientiae Studia*, 7(2). São Paulo: Brasil.
- Adorno, T. W. (2020). Aspectos do novo radicalismo de direita. *Editora Unesp*. São Paulo: Brasil.
- Adorno, T. W. (2009). Dialética negativa. *Editora Zahar*. Rio de Janeiro: Brasil.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1985). Dialética do esclarecimento. *Editora Zahar*. Rio de Janeiro: Brasil.
- Adorno, T. W. (2019). Estudos sobre a personalidade autoritária. *Editora UNESP*. São Paulo: Brasil.
- Adorno, T. W. (2022). Introdução à dialética. *Editora UNESP*. São Paulo: Brasil.
- Adorno, T. W. (2003). O ensaio como forma. In T.W. Adorno, *Notas de Literatura I. Editora 34*. São Paulo: Brasil.
- Agamben, G. (2007). Profanações. *Editora Boitempo*. São Paulo: Brasil.
- Agostinho, L. D. (2016). Por uma anarquia coroada: ontologia e política em Deleuze e Guattari. *Poesis: Revista de Filosofia*, 13(1). Minas Gerais: Brasil.
- Aguirre, E., & Monteiro, S. B. (2017). A filosofia da diferença: Reterritorializando alguns conceitos deleuzianos no campo da educação. *Revista Educação e (Trans)formação*, 2(2). Pernambuco: Brasil. Recuperado de <https://www.journals.ufrpe.br/index.php/educacaoetransformacao/article/view/1173/1593>
- Almeida, J. P. (2000). Detonando a sociedade tecnológica: Unabomber, o rebelde explosivo. *Revista de História Regional*, 5(1). Paraná: Brasil.
- Almeida, R. R. (2019). “A morte de deus” em Dostoievski e Nietzsche. *Especiaria – Caderno de Ciências Humanas*, 9(34). Recuperado de <https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/2550/1813>
- Almeida, S. P. C., Assis, P. V., Nascimento, L. V. O., & Silva, G. P. O. (2018). Os sofistas e a educação grega: Legados à contemporaneidade. V *CONEDU, Congresso Nacional de Educação*. Recuperado de https://editorarealize.com.br/editora/anais/conedu/2018/TRABALHO_EV117_MD1_SA3_ID4978_10092018115712.pdf
- Alves, D. M. (2019). *Imanência e transcendência: uma leitura comparativa de Nietzsche e do budismo* (Tese de Doutorado). Universidade Federal da Paraíba.
- Amaral, A. J. (2017). *Apresentação da série ciências criminais*. In E.R., Zaffaroni, *O nascimento da criminologia crítica*. Editora Tirant Lo Blanch Brasil. São Paulo: Brasil.
- Andrade, S. R., & Costa, D. L. (2011). *O inferno de Dante e a simbologia do sétimo círculo*. In A. Zierer (coord), *Paraíso, Purgatório e Inferno: a religiosidade na Idade Média*. Recuperado de https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2011_01_04.pdf
- Araújo, F. C. (2010). *A teoria criminológica do labelling approach e as medidas socioeducativas* [Dissertação de Mestrado]. Universidade de São Paulo.
- Araújo, H. L. (2019). *Mea culpa, mea culpa, meã maxima culpa: Neoliberalismo, psicologização e investigação científica* [Dissertação de Mestrado]. Universidade do Porto.
- Araújo, J. P. M., Evans, H. C., Geiser, D. M., Mackay, W. P., & Hughes, D. P. (2015). Unravelling the diversity behind the *Ophiocordyceps unilateralis* (*Ophiocordycipitaceae*) complex: three new species of zombie-ant fungi from Brazilian Amazon. *Phytotaxa*, 220(3). Auckland: Nova Zelândia.

- Arroniz, L. (2014). *Uma arte de fronteira: o fenômeno editorial “tarô” como linguagem estética* [Monografia de Conclusão de Curso]. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Assumpção, G. A. (2009). Pulsão de morte e crítica cultural. *Mosaico: estudos em psicologia*, 3(1). Minas Gerais: Brasil.
- Auxemery, Y. (2015). The mass murder history: Modern classifications, sociodemographic and psychopathological characteristics, suicidal dimensions, and media contagion of mass murders. *Comprehensive Psychiatry*, 56.
- Azevedo, A. M. V. (2012). Quando o passado não passa. *Revista Trivium*, 4(1). Rio de Janeiro: Brasil.
- Badiou, A. (2009). São Paulo: a fundação do universalismo. *Editora Boitempo*. São Paulo: Brasil.
- Baesso, D. C. (2013). *Cannabis: geografia econômica e política* [Monografia de Conclusão de Curso]. Universidade Federal de Juiz de Fora.
- Baldini, L. J. S., & Nizo, P. L. D. (2015). O cinismo como prática ideológica. *Estudos da Língua(gem)*, 13(2), pp. 131-158. Bahia: Brasil.
- Barbara, R. P. (2020). Deleuze e o pensamento do e no caos: a filosofia que des-dobra. *Ensaios Filosóficos*, 21. Recuperado de http://ensaiofilosoficos.com.br/Artigos/Artigo21/10_BARBARA_Ensaios_Filosoficos_Volume_XXI.pdf
- Barchi, R. (2012). A filosofia cínica e as perspectivas ecologistas em educação. *I Congresso Internacional de Filosofia da Educação de Países e Comunidades de Língua Portuguesa*. Universidade Nove de Julho – Uninove.
- Bartol, V. (2007). *Alamut*. North Atlantic Books. Recuperado de https://ia800208.us.archive.org/28/items/AlamutVladimirBartol/Alamut_-_Vladimir_Bartol.pdf
- Battistelli, B.M. (2017). *Carta-grafias: entre cuidado, pesquisa e acolhimento* [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Benevides, P., Botelho, D. J. S., & Vieira, G. M. S. (2016). Nietzsche com Foucault: notas sobre conhecimento, verdade, perspectivismo e genealogia. *Estudos Nietzsche*, 6(2). Recuperado de: <https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/12421/8676>
- Benjamin, W. (1955). A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica. Recuperado de https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4179833/mod_resource/content/1/A%20BRA%20DE%20ARTE%20NA%20ERA%20DE%20SUA%20REPRODUTIBILIDADE%20T%C3%89CNICA.pdf
- Benjamin, W. (2006). *Passagens*. Editora UFMG. Minas Gerais: Brasil.
- Benjamin, W. (2017). Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In W. Benjamin (Org.), *Escritos sobre mito e linguagem* (2ª ed.). Editora 34. São Paulo: Brasil.
- Bento, M. A. S. (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. In I. Carone; M. A. S. Bento (orgs.), *Psicologia social e racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-58). Editora Vozes. Rio de Janeiro: Brasil.
- Bezerra, L. M., & Neves, R. C. (2017). De Moiras a Tânatos: considerações a respeito da morte e do morrer para profissionais da enfermagem. *Revista Interespaço*, 3(9). Maranhão: Brasil.
- Bourdieu, P. (1998). *Contrafogos: Táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Editora Zahar. Rio de Janeiro: Brasil.
- Bourdieu, P. (2011). *O poder simbólico*, (2ª ed.). *Edições 70*. Lisboa: Portugal.

- Borges, G. F. B. B. (2019). As cartas de Diógenes de Sinope grupo 1. *Journal of philosophy*, 11 (29). Recuperado de <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/8642>
- Borges, S. S. (2022). Imagens da ideologia punitiva: “nova direita” e a hegemonia político-criminal. *Editora D’Plácido*. Minas Gerais: Brasil; São Paulo: Brasil.
- Boutin, F. B. (2019). “*Nada é verdadeiro, tudo é permitido*”: magia, ontologia e pensamento mágico entre os praticantes da magia do caos no sul e sudeste do Brasil [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal de Santa Catarina.
- Braga, L. L. (2011). *Exposição à violência e comportamento suicida em adolescentes de diferentes contextos* [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Branco, A. S., & Krieger, J. R. (2013). A emoção e o crime: quando a paixão mata. *Revista Eletrônica de Iniciação Científica*. Santa Catarina: Brasil.
- Brustolin, L. A., & Pasa, F. M. L. (2013). A morte na fé cristã: uma leitura interdisciplinar. *Revista Teocomunicação*. Rio Grande do Sul: Brasil.
- Cambuáva, L. G., Silva, L. C., & Ferreira, W. (1998). Reflexões sobre o estudo da história da psicologia. *Revista Estudos de Psicologia*, 3(2). São Paulo: Brasil.
- Camus, A. (1979). *O Estrangeiro*. Editora Record. Rio de Janeiro: Brasil.
- Camus, A. (2017). *O homem revoltado* (14ª ed.). Editora Record. Rio de Janeiro: Brasil.
- Camus, A. (2019). *O mito de Sísifo*. Editora Best Seller. Rio de Janeiro: Brasil.
- Camus, A. (2016). Prometeu nos infernos. Recuperado de: http://revistapandorabrasil.com/camus/camus_prometeu.htm
- Carapanã (2018). A nova direita e a normalização do nazismo e do fascismo. In E. S. Gallego (org.), *O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil*. Editora Boitempo. São Paulo: Brasil.
- Carrasco, B. (2020). Filosofia mobilista. *Ex-isto*. Recuperado de <https://www.ex-isto.com/2020/12/filosofia-mobilista.html>
- Carrasco, B. (2021). Spinoza e a ética dos afetos. *Ex-isto*. Recuperado de <https://www.ex-isto.com/2021/09/spinoza-etica-afetos.html>
- Carvalho, P. C. A. (2022). As representações da ordem dos assassinos. *Editora Tabla*. Recuperado de: <https://editoratabla.com.br/as-representacoes-da-ordem-dos-assassinos/>
- Carvalho, S. (2022). *Antimanual de criminologia* (7ª ed.). Editora Saraiva Jur. São Paulo: Brasil.
- Carrol, L. (2021). Alice. *Editora Pandorga*. São Paulo: Brasil.
- Castro, L. (2021). De religioso a assassino: como agia o jovem que matou gamer a facadas. *Metrópoles*. Recuperado de <https://www.metropoles.com/brasil/de-religioso-a-assassino-como-agia-o-jovem-que-matou-gamer-a-facadas>
- Castro, L. A. (1983). *Criminologia da reação social*. Editora Forense. Rio de Janeiro: Brasil.
- Cavalcanti, A. (2019). Como “pumped up kicks” passou a ser vista como uma ode a atiradores. *Vice*. Recuperado de <https://www.vice.com/pt/article/8xy7dg/como-pumped-up-kicks-passou-a-ser-vista-como-uma-ode-a-atiradores>
- Chauí, M. (1990). Laços do desejo. *Artepensamento*. Recuperado de <https://artepensamento.ims.com.br/item/lacos-do-desejo/>
- Coelho, J. G. (2004). Ser do tempo em Bergson. *Revista Interfaces*, 8(15). Ceará: Brasil.
- Coleman, L. (2004). The copycat effect: How the media and popular culture trigger the mayhem in tomorrow’s headlines. *Pocket Books*.

- Colley, T., & Moore, M. (2020). The challenges of studying 4chan and the alt-right: 'Come on in the water's fine'. *New media & society*. Recuperado de <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/1461444820948803>
- Combinato, D. S., & Queiroz, M. S. (2006). Morte: uma visão psicossocial. *Revista Estudos de Psicologia*, 11(2). Rio Grande do Norte: Brasil.
- Commelin, P. (2011). Mitologia grega e romana (4a ed.). *Editora WMF Martins Fontes Ltda*. São Paulo: Brasil.
- Correia, L. F. S. (2017). Táticas e práticas de resistência e sabotagem na emergência da sociedade controle. *5º Simpósio Internacional LAVITS*.
- Costa, G. A. (2021). Meu dicionário. *PDF Coffe*. Recuperado de <https://pdfcoffee.com/meu-dicionario-2-pdf-free.html>
- Costa, J. A., Antunes, V. V., & Costa, Y. M. A. (2018). The unabomber: Estudo de caso e perspectivas acerca do ambientalismo radical. *Revista Habitus: Revista da Graduação em Ciências Sociais do IFCS/UFRJ*, 15(2), pp. 111-125. Rio de Janeiro: Brasil.
- Coutinho, K. D., & Freitas, A. (2014). A invenção de chacinas escolares: das representações psi às rotas de fuga. *Educação e Realidade*, 39(01), pp. 303-323. Rio Grande do Sul: Brasil.
- Couto, L. F. (1999). Feyerabend e a máxima do "tudo vale": A necessidade de se adotar múltiplas possibilidades de metodologia na construção de teorias científicas. *Revista Psicologia: Reflexão e Crítica*, 12(3). Recuperado de <https://www.scielo.br/j/prc/a/hzJfcDktBfD6Zbwzs7kqJJd/abstract/?lang=pt>
- Crochík, J. L. (2010). A constituição do sujeito na contemporaneidade. *Inter-Ação*, 35(2), pp. 387-403. Goiás: Brasil.
- Crochík, J. L. (2010). A forma sem conteúdo e o sujeito sem subjetividade. *Psicologia USP*, 21 (1). São Paulo: Brasil.
- Dafaure, M. (2020). The "great meme war": the alt-right and its multifarious enemies. *Angles. New perspectives on the Anglo phone World*. Recuperado de <https://journals.openedition.org/angles/369>
- Dantas, G. F. L. (2010). A onda de ações criminosas: efeito copycat? *Observatório da Imprensa*. Recuperado de <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/jornal-de-debates/a-onda-de-aco-es-criminosas-efeito-copycat/>
- Davis, J. A. (2001). Violence expressed through mass murder: Na epidemic of growing proportion and concern in american society. *A Duskin Publishing College Series Reader Series*.
- Deleuze, G. (2018). Diferença e repetição (4ª ed.). *Editora Paz & Terra*. Rio de Janeiro: Brasil.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2017). Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível... In. G. Deleuze & F. Guattari (Orgs.) *Coleção mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, vol. III. Editora 34. São Paulo: Brasil.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2017). Do ritornelo. In. G. Deleuze & F. Guattari (Orgs.) *Coleção mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, vol. IV. Editora 34. São Paulo: Brasil.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2017). Introdução: Rizoma. In. G. Deleuze & F. Guattari (Orgs.), *Coleção mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, vol. I. Editora 34. São Paulo: Brasil.
- Deleuze, G. (2009). Lógica do sentido (5ª ed.). *Editora Perspectiva*. São Paulo: Brasil.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2011). O anti-édipo (2ª ed.). *Editora 34*. São Paulo: Brasil.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). O que é filosofia? (3ª ed.). *Editora 34*. São Paulo: Brasil.

- Deleuze, G., Parnet, C. (1995). *Abecedário de Gilles Deleuze*. *Éditions Montparnasse*, Paris.
- De Quincey, T. (1985). *Do assassinato como uma das belas artes*. *L&PM Editores Ltda.*. Rio Grande do Sul: Brasil.
- Derrida, J. (2020). *A farmácia de Platão*. *Editora Iluminuras*. São Paulo: Brasil.
- Derrida, J. (1994). *Espectros de Marx*. *Relume Dumará*. Rio de Janeiro: Brasil.
- Derrida, J. (2014). *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. *Editora UFMG*. Minas Gerais: Brasil.
- Derrida, J. (2011). *Gramatologia* (2ª ed.). *Editora Perspectiva*. São Paulo: Brasil.
- Dieter, M. S. (2012). *Política criminal atuarial: A criminologia do fim da história* [Tese de Doutorado]. Universidade Federal do Paraná.
- Dias, A. A. M. (2007). *Os anacronautas do teutonismo virtual: Uma etnografia do neonazismo na internet* [Dissertação de Mestrado]. Universidade Estadual de Campinas.
- Dieter, M. S. (2005). *Reflexões sobre o crime organizado como figura de linguagem e suas funções no discurso de poder* [Trabalho de Conclusão de Curso]. Universidade Federal do Paraná.
- Dietz, P. E. (1986). Mass, serial, and sensational homicides. *Symposium on Homicide: The Public Health Perspective*, 62(5). Recuperado de <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1629267/pdf/bullnyacadmed00051-0111.pdf>
- Douglas, J., & Olshaker, M. (2017). *Mindhunter: o primeiro caçador de serial killers americano*. *Editora Intrínseca*. Rio de Janeiro: Brasil.
- Duarte, A. (2005). Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. *Natureza Humana*, 7(1). Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302005000200004
- Duarte, C. G., & Taschetto, L. R. (2013). Ciência maior e ciência menor: ressonâncias da filosofia de Deleuze e Guattari na Etnomatemática. *Revista de Educação em Ciência e Tecnologia*, 6(1), pp. 105-118. Santa Catarina: Brasil.
- Eco, H. (2017). *O nome da rosa* (10ª ed.). *Editora Record*. Rio de Janeiro: Brasil.
- Eduvirges, J. R., & Santos, M. R. (2012). A contextualização da internet na sociedade da informação. *Encontro Regional dos Estudantes de Biblioteconomia*. Recuperado de <https://periodicos.ufmg.br/index.php/moci/article/view/17450/14233>
- Eliade, M. (2010). *História das crenças e das ideias religiosas: Volume I: Da idade da pedra aos mistérios de Elêusis*. *Editora Zahar*. Rio de Janeiro: Brasil.
- El-Jaick, A. P. (2016). O discurso é um grande soberano: O poder da linguagem e um elogio aos sofistas. *Revista Ética e Filosofia Política*, 19(2). Minas Gerais: Brasil.
- Esposito, L. (2019). The alt-right as a revolt against neoliberalism and political correctness: The role of collective action frames. *Perspectives on Global Development and Technology*. Leiden: Holanda.
- Fedeli, O. (n.d.) *Elementos messiânicos na seita ismaelita de Alamut*. *Montfort Associação Cultural*. Recuperado de <https://www.montfort.org.br/bra/cadernos/apologetica/alamut1/#>
- Ferenczi, S. (2011). *Obras completas – Psicanálise – Box 4 Volumes* (2ª ed.). *Editora Martins Fontes*. São Paulo: Brasil.
- Fernandes, D. F., Braga, F. A. F., Santos, K. L. C., & Lima, J. P. B. (2018). A persistência da teoria do criminoso nato de Lombroso na sociedade brasileira. *Jornal Eletrônico das Faculdades Integradas Vianna Júnior*. Minas Gerais: Brasil.

- Ferreira, C. S. B., & Linhares, T. P. S. (2022). A branquitude e seus privilégios no Brasil: Uma reflexão necessária no contexto pandêmico que vivemos. *Revista Feminismos*, 10(1). Bahia: Brasil.
- Feyerabend, P. (2010). Adeus à razão. Editora UNESP. São Paulo: Brasil.
- Feyerabend, P. (2011). Contra o método (2ª ed.). Editora UNESP. São Paulo: Brasil.
- Feynman, R. P. (2008). Lições de física de Feynman. Bookman. Rio Grande do Sul: Brasil.
- Fielitz, M., & Ahmed, R. (2021). It's not funny anymore: far-right extremists' use of humour. *Radicalisation Awareness Network*. European Commission.
- Figueiredo, A. M. (2020). Tanatologia: abordagem histórico-filosófico da morte no contexto da medicina legal e do direito. *Revista Núcleo do Conhecimento*. São Paulo: Brasil.
- Fisher, M. (2021). From memes to race war: how extremists use popular culture to lure recruits. *The Washington Post*. Recuperado de <https://www.washingtonpost.com/nation/2021/04/30/extremists-recruiting-culture-community/>
- Fleck, A. (2017). Afinal de contas, o que é a teoria crítica? *Princípios: Revista de Filosofia*, 24(44). Rio Grande do Norte: Brasil.
- Fleming, S. (2021). The unabomber and the origins of anti-tech radicalism. *Journal of Political Ideologies*. Londres: Inglaterra. Recuperado de <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13569317.2021.1921940>
- Fochesatto, W. P. F. (2011). A cura pela fala. *Revista Estudos de Psicanálise*, 36. Minas Gerais: Brasil.
- Foucault, M. (2011). A coragem da verdade: O governo de si e dos outros II. Editora WMF Martins Fontes. São Paulo: Brasil.
- Foucault, M. (2013). A verdade e as formas jurídicas. Editora NAU (4ª ed.). Rio de Janeiro: Brasil.
- Foucault, M. (2002). História da loucura na idade clássica. *Perspectiva*. São Paulo: Brasil.
- Foucault, M. (2020). História da sexualidade I: A vontade do saber, vol. 11. Editora Paz & Terra. São Paulo: Brasil.
- Foucault, M. (2011). Introdução à vida não-fascista. In G. Deleuze & F. Guattari (Orgs.), *O Anti-Édipo*, 2ª ed. Editora 34. São Paulo: Brasil.
- Foucault, M. (2010). Nascimento da biopolítica. *Edições 70*. Coimbra: Portugal.
- Foucault, M. (2014). Vigiar e punir: Nascimento da prisão (42ª ed.). Editora Vozes. Rio de Janeiro: Brasil.
- Fox, J. A., & Levin, J. (1998). Multiple homicide: Patterns of serial and mass murder. *Journal of Crime and Justice*, 23. Londres: Inglaterra.
- Franco, R. (2021). Mal-estar na cultura e a ótica neoliberal: uma reflexão. *Formação Freudiana*.
- França, S. S. L. (2015). De um “falsário” a outro, de patranhas viageiras a legados críveis (século XV). *Revista Brasileira de História*, 34(1). São Paulo: Brasil.
- Freitas, F., & Amarante, P. (2013). O DSM-V e a fabricação da loucura. *Centro brasileiro de estudos em saúde*. Recuperado de <https://cebes.org.br/o-dsm-v-e-a-fabricacao-da-loucura/8230/>
- Freud, S. (2016). Além do princípio do prazer. *L&PM Editores Ltda.*. Rio Grande do Sul: Brasil.
- Freud, S. (1996). Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. In Imago (Orgs.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. IX. Rio de Janeiro: Brasil.

- Freud, S. (1996). O ego e o id e outros trabalhos (1923-1925), vol. 19. *Editora Imago*. Rio de Janeiro: Brasil.
- Freud, S. (2010). O mal-estar na cultura. *L&PM Editores Ltda.*. Rio Grande do Sul: Brasil.
- Freud, S. (2013). Psicologia das massas e análise do eu. *L&PM Editores Ltda.*. Rio Grande do Sul: Brasil.
- Freud, S. (2013). Totem e tabu. *L&PM Editores Ltda.*. Rio Grande do Sul: Brasil.
- Friedman, S. (2021). Transmaxxing: the incel-to-transwoman pipeline. *Pirate Wires*. Recuperado de <https://www.piratewires.com/p/transmaxxing>
- Fuganti, L. (2016). Formação do pensamento ocidental. *Escola Nômade*. Recuperado de <https://www.escolanomade.org/2016/03/15/aula-4-platao/>
- Galeano, G. B. (2017). *Partiu rolezinho: juventude, cidade, barbárie* [Dissertação de Mestrado]. Universidade Católica Dom Bosco.
- Godoi, B. S., & Noé, S. V. (2018). A morte de Deus, o pai da horda primeva e o interdito. *Revista Reverso*, 40(75). Minas Gerais: Brasil.
- Góes, L. (2016). A tradução de Lombroso na obra de Nina Rodrigues: O racismo como base estruturante da criminologia brasileira. *Editora Revan*. Rio de Janeiro: Brasil.
- Góes, P. (1998). O suicídio no pensamento de S. Agostinho: lógica e casuista à luz do De Civ. Dei, I. *Revista de Estudos Universitários*. São Paulo: Brasil.
- Gomes, J. S., & Marian, J. (2020). Como a linguística forense e a linguística de corpus podem auxiliar em uma investigação criminal: Uma análise do manifesto do Unabomber. *Programa de Apoio à Iniciação Científica – PAIC, FAE Centro Universitário*. Paraná: Brasil.
- Gonçalves, D. L. C. (2012). A liberdade cética de Michel Foucault. *Revista Estudos Filosóficos*, 9. Recuperado de <http://www.seer.ufsj.edu.br/estudosfilosoficos/article/view/2204/1499>
- Goulet-Cazé, M. (2007). Religião e os primeiros cínicos. In M., Goulet-Cazé, & R. B., Branham (Orgs.), *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e seu legado*. Edições Loyola. São Paulo: Brasil.
- Gross, H. (1918). *Criminal psychology: a manual for judges, practitioners, and students*. Little, brown, and company. Boston: United States of America.
- Gross, O. (2017). Do conflito entre o próprio e o estrangeiro. In M., Chechia, P. S., Souza Jr., & R. A. Lima (Orgs.), *Otto Gross: Por uma psicanálise revolucionária*. São Paulo: Brasil.
- Guiame. (2021). Após matar garota em SP, jovem revela à polícia plano de executar cristãos em igreja. *Guiame*. Recuperado de <https://guiame.com.br/gospel/noticias/apos-matar-garota-em-sp-jovem-revela-policia-plano-de-executar-cristaos-em-igrejas.html>
- Guimarães, A. P., & Barbosa, B. S. Q. (2022). A escola como palco de massacres e atentados armados. *Universidade de São Francisco*. São Paulo: Brasil.
- Guimarães, C. R. (2017). A morada do ser: Uma reflexão acerca da essência da linguagem a partir do pensamento de Heidegger. *Aufklärung*, 4. Recuperado de <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/arf/article/view/35896/18269>
- G1. (2023). Caso Ariane Bárbara: relembre assassinato da jovem morta por amigos; uma das autoras queria “descobrir se era psicopata”. *Globo*. Recuperado de <https://g1.globo.com/go/goias/noticia/2023/08/30/caso-ariane-barbara-relembre-assassinato-da-adolescente-morta-por-amigos-uma-das-autoras-queria-descobrir-se-era-psicopata.ghtml>

- Hadler, O. H. (2017). *Biografias malditas: experiências narrativo-ontológicas entre psicologia e segurança* [Tese de Doutorado]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Han, B. C. (2015). *Sociedade do cansaço*. Editora Vozes. Rio de Janeiro: Brasil.
- Holmes, R. M., & Holmes, S. T. (1992). Understanding mass murder: A starting point. *Federal Probation*. Recuperado de <https://www.ojp.gov/pdffiles1/Digitization/136809NCJRS.pdf>
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1977). *Temas básicos da sociologia*. Editora Cultrix. São Paulo: Brasil.
- Júnior, I. F. B., Auler, H., & Barbosa, M. A. (2016). Hacktivismo e ativismo digital na sociedade da informação. *Redes – Revista Eletrônica Direito e Sociedade*, 4(2). Rio Grande do Sul: Brasil.
- Júnior, O. F. (1998/1999). Em torno d’o cínico: Notas sobre as relações de Luciano com o cinismo. *Kléos*, 2(3), pp. 122-133. Rio de Janeiro: Brasil.
- Kaczynski, T. J. (1995). Industrial society and its future. *Washington Post*. Recuperado de <https://www.washingtonpost.com/wp-srv/national/longterm/unabomber/manifesto.text.htm>
- Kastrup, V. (2009). O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo. In E. Passos, V. Kastrup, & L. Escóssia (Orgs), *Pistas do método da cartografia* (1a ed, cap.2, pp. 32-50). Porto Alegre: Brasil.
- Kelly, M. (2021). The mainstream pill: How media and academia helps incels rebrand. *Political Research*. Recuperado de https://politicalresearch.org/2021/07/01/mainstream-pill#_edn6
- Kennedy, D. F. (2018). *The school shooter: A rapidly growing problem for homeland security* [Dissertação de Mestrado]. Naval Post Graduate School. Monterey: California
- Kennedy, T. (2007). *Multicide: is there a connection between mass murder and terrorism?* [Dissertação de Mestrado]. Western Sydney University.
- Klee, M. (2018). The rise of ‘weaponized autism’: what happens when trolls invoke disability in the name of alt-right politics? *MEL Magazine*. Recuperado de <https://melmagazine.com/en-us/story/the-rise-of-weaponized-autism-2>
- Kleinveld, R. (2016). Lonewolf terrorism & school shooters: A comparative analysis. *Crisis and Security Management*. Faculty of Public Administration, University Leiden. Recuperado de <https://studenttheses.universiteitleiden.nl/access/item%3A2663857/view>
- Knoll, J. L. (2010). The “pseudocommando” mass murderer: Part I, the psychology of revenge and obliteration. *Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law*, 38(1).
- Konvalina, T. (2020). Profiling criminal: introdução à análise comportamental no contexto investigativo. *Instituto Paulista de Estudos Bioéticos e Jurídicos – IPEBJ*. São Paulo: Brasil.
- Kon, Y. (1994). Amok. *The British Journal of Psychiatry*, 165(5). London: England.
- Kozen, A. A. C., Silva, R., Heck, A. L., & Gubert, M. W. (2023). Controvérsias em laudos periciais no judiciário: estudo de caso da Chacina de Saudades. *Ciências Sociais Aplicadas em Revista*, 25 (45). Paraná: Brasil.
- Krakauer, J. (1997). *Into the wild*. Anchor Books. Nova Iorque: Estados Unidos.
- Krell, A. J. (2016). A hermenêutica ontológica de Martin Heidegger, o seu uso da linguagem e sua importância para a área jurídica. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, 113. Minas Gerais: Brasil.

- Kovács, M. J. (2008). Desenvolvimento da Tanatologia: estudos sobre a morte e o morrer. *Revista Paidéia*, 18(41). São Paulo: Brasil.
- Lacan, J. (1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In J. Lacan (Org), *Escritos*. Editora Zahar. Rio de Janeiro: Brasil.
- Lacan, J. (2005). O seminário, Livro 10: A angústia. *Editora Zahar*. Rio de Janeiro: Brasil.
- Lacan, J. (1988). O seminário, livro 7: A ética da psicanálise. *Editora Zahar*. Rio de Janeiro: Brasil.
- Langman, P. (2014). *School shooters: the warning signs*. Recuperado de https://schoolshooters.info/sites/default/files/school_shooters_warning_signs_1.1.pdf
- Langman, P. (2010). Why kids kill: Inside the mind of school shooters. *St. Martin's Griffin*. Nova Iorque: Estados Unidos.
- Lannes, E. S. (2016). O objeto em Winnicott. *Revista Primórdios*, 4(4). Rio de Janeiro: Brasil.
- Leite, L. (2011). Ensaio sobre a gênese da mitologia grega como introdução à filosofia: do simbólico ao racional. *Editora EGBA*. Bahia: Brasil.
- Lewis, B. (2002). The assassins: a radical sect in Islam. *Basic Books*. Nova Iorque: Estados Unidos.
- Lima, F. W. R. (2011). A presença do mal na cultura pagã e a representação do diabo na mentalidade do povo cristão medieval. *Faculdade Cearense em Revista*, 3(1). Ceará: Brasil.
- Lima, P. C. (2013). Teoria da cultura na perspectiva criada pelo ensaio “o futuro de uma ilusão” de Freud. *Caderno CRH*, 26(69). Bahia: Brasil.
- Lino, D. (2021). Criminal profiling – Perfil criminal – Análise do comportamento na investigação criminal. *Juruá Editora*. Paraná: Brasil.
- Lino, D. (2022). Psicologia investigativa: teoria e prática. *Juruá Editora*. Paraná: Brasil.
- Lopes, A. J. (2012). Considerações sobre o massacre de Realengo. *Estudos de Psicanálise*, 37. Minas Gerais: Brasil.
- MacDonald, W. (2011). Comentário bíblico popular: Antigo testamento. *Editora Mundo Cristão*. São Paulo: Brasil.
- Machado, J. P., & Verbicaro, L. P. (2021). O mito da democracia racial no Brasil: conversa para branquitude dormir! *Seminário Internacional Fazendo Gênero*, 12. Santa Catarina: Brasil.
- Machado, T. S. (2021). *Breve história da psicologia moderna ocidental*. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/355047211_Breve_Historia_da_Psicologia
- Maia, L., Margaça, C., & Saraiva, J. (2014). Evolução histórica do profiling: o misterioso caso de Jack the Ripper. *Revista de Criminologia e Ciências Penitenciárias*, 4(1). São Paulo: Brasil.
- Malbouisson, I., & Petry, I. (2022). Resenha da obra Nietzsche's values, de John Richardson. *Revista de Filosofia Aurora*, 34(62). Paraná: Brasil.
- Malkki, L. (2014). Political elements in post-columbine school shootings in Europe and North America. *Terrorism and Political Violence*, 26, 185-210. Recuperado de https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/325102/Malkki_2014_TPV.pdf?sequence=1
- Marchand, Y. (2014). Diógenes, o homem-cão. *Editora Martins Fontes*. São Paulo: Brasil.
- Marcuse, H. (2015). O homem unidimensional: Estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. *Edipro*. São Paulo: Brasil.

- Martín-Baró, I. (1988). La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador. *Revista de Psicología de El Salvador*, 7(28). San Salvador: El Salvador.
- Martins, E. T. C. (2022). *O avanço do neoconservadorismo e a extrema-direita no Brasil: Uma análise a partir da campanha eleitoral de 2018 ao governo Bolsonaro* [Trabalho de Conclusão de Curso]. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- Martins, S. (2008). *Relações arqueológicas entre discursos criminológicos e psicológicos: a legitimação de saberes e práticas* [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal de Santa Catarina.
- Marx, K., & Engels, F. (2007). A ideologia alemã. *Boitempo Editorial*. São Paulo: Brasil.
- Marx, K., & Engels, F. (2018). Manifesto do partido comunista. *Editores Lafontes*. São Paulo: Brasil.
- Matos, D. C. V. S. (2020). Diálogos sobre linguagem/língua/cultura entre hooks, Menchú e Fanon. *Travessias Interativas*, 22(10). Sergipe: Brasil.
- Mazzola, R. (2022). Parresía e retórica: Notas sobre uma polêmica. *Revista do Discurso: Imagem e Som*, 7(1). Rio de Janeiro: Brasil.
- Mees, L. (2011). Nietzsche e o caos como caráter geral do mundo. *Revista Ítaca*, 16. Recuperado de <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/579#:~:text=O%20caos%20%C3%A9%20como%20um,mundo%2C%20mas%20como%20um%20jogo>.
- Mendes, L. R. P. (2011). PS – Pulsão e sublimação: a trajetória do conceito, possibilidades e limites. *Revista Reverso*, 33(62). Minas Gerais: Brasil.
- Meneses, R. D. B. (2013). A desconstrução em Jacques Derrida: O que é e o que não é pela estratégia. *Universitas Philosophica*, 60. Bogotá: Colombia. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/unph/v30n60/v30n60a09.pdf>
- Migliavacca, E. M. (1999). Jogo de opostos: uma aproximação à realidade mental através do mito de Dionísio. *Psicologia USP*, 10(1). Recuperado de <https://www.scielo.br/j/pusp/a/43Sxk7R6ktCXw55pYknfSsyv/?lang=pt>
- Miguel, L. F. (2018). A reemergência da direita brasileira. In E. S. Gallego (org.), *O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil*. Editora Boitempo. São Paulo: Brasil.
- Monroe, R. (2019). The cult of Columbine: How na obsession with school shooters led to a murder plot. *The Guardian*. Recuperado de <https://www.theguardian.com/us-news/2019/aug/20/cult-of-columbine-how-the-high-school-shooting-motivated-a-murder-plot>
- Moore, A. (2014). Do Inferno. *Editores Venetas*. São Paulo: Brasil.
- Moore, A. (2003). *The mindscape of Alan Moore* [Documentário]. *The disinformation*.
- Moreira, L., & Bonfim, D. (2022). Chacina de Saudade: um ano depois, acusado aguarda laudo de sanidade. *IG*. Recuperado de <https://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2022-05-04/um-ano-apos-massacre-creche-saudades-sc-acusado-aguarda-laudo.html>
- Moreira, L. E., & Soares, L. C. E. C. (2019). Psicologia jurídica: Notas sobre um novo lobo mau da psicologia. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39(2). Recuperado de <https://www.scielo.br/j/pcp/a/hN9Ftmv7YpgBLfD7bZLYDvd/?format=pdf&lang=pt>
- Morton, R. J. (2008). Serial murder: multi-disciplinary perspectives for investigators. *U.S Department of Justice*.

- Munn, L. (2021). Alt-right pipeline: Individual journeys to extremism online. Recuperado de <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/download/10108/7920>
- Neto, J. L. F. (2017). A analítica da subjetivação em Michel Foucault. *Revista Polis e Psique*, 7(3). Rio Grande do Sul: Brasil.
- Nietzsche, F. (2009). A genealogia da moral. *Editora Companhia das Letras*. São Paulo: Brasil.
- Nietzsche, F. (2005). Além do bem e do mal. *Editora Companhia das Letras*. São Paulo: Brasil.
- Nietzsche, F. (2008). Ecce homo. *Editora Companhia das Letras*. São Paulo: Brasil.
- Nietzsche, F. (2007). O nascimento da tragédia. *Editora Companhia das Letras*. São Paulo: Brasil.
- Nietzsche, F. (2007). Sobre verdade e mentira. *Editora Hedra*. São Paulo: Brasil.
- Oksanen, A., Räsänen, P., & Hawdon, J. (2014). Glamorizing rampage online: School shooting fan communities on youtube. *Technology in Society*.
- Oliveira, J. F. S. (2021). *O profiling como método suplementar de abordagem investigativa e seus campos de atuação* [Trabalho de Conclusão de Curso]. Universidade Federal de Sergipe.
- Oliven, R. G. (2009). *O mito de Abel e Caim e o surgimento da cidade bíblica*. In R.G. Oliven, *Metabolismo social das cidades e outros ensaios* [online]. Rio de Janeiro: Brasil. Recuperado de <https://books.scielo.org/id/mth59/pdf/oliven-9788579820120-04.pdf>
- Onfray, M. (2008). Contra-história da filosofia. *Editora Martins Fontes*. São Paulo: Brasil.
- Operação Policial (2022). De religioso a assassino – caso gamer – investigação criminal. *YouTube*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Ex2CVMGXGx4>
- Ortiz, M. E. R. (1993). Elementos para una psicología de las bandas de sicarios. *Revista Colombiana de Psicología*, 2. Bogotá: Colômbia.
- Palahniuk, C. (2012). Clube da luta. *Leya Brasil*. São Paulo: Brasil.
- Palermo, G. B. (1997). The berserk syndrome: a review of mass murder. *Aggression and Violent Behavior*, 2(1).
- Palumbo, J. H. P., & Cabral, P. E. P. L. (2016). A pulsão anarquista e a resistência diante da morte e da massificação. *Revista Subjetividades*, 16(3). Ceará: Brasil. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2359-07692016000300007
- Parker, I. (2014). Revolução na psicologia. Da alienação à emancipação. *Editora Alínea*. São Paulo: Brasil.
- Passos, B. W. (2022). Femicídio e misoginia: um estudo a partir dos assassinatos atribuídos a Jack, o Estripador. *31º Encontro Anual de Iniciação Científica*. Recuperado de <http://www.eaic.uem.br/eaic2022/anais/artigos/5794.pdf>
- Passos, E., & Benevides, R. (2009). A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In E. Passos, V. Kastrup, & L. Escóssia (Orgs), *Pistas do método da cartografia* (1a ed., cap.1, pp. 17-31). Porto Alegre: Brasil.
- Pastore, J. A. D. (2012). O caos, o acaso e o trágico. *Ide*, 35(54). Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062012000100011
- Pastore, J. A. D. (2012). Psicanálise e linguagem mítica. *Ciência e Cultura*, 64(1). Recuperado de

- http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252012000100009
- Pávon-Cuéllar, D. (2017). Subjetividade y psicología em el capitalismo neoliberal. *Revista Psicologia Política*, 17 (40). Santa Catarina: Brasil.
- Peck, D. L., & Jenkot, R. B. (2008). Serial and mass murderers. *International Encyclopedia of Public Health*.
- Peron, P. R., & Martins, F. R. (2019). Meu nome era Sabina Spielrein. Eu também fui psicanalista. *Psicologia Revista*, 28(1). São Paulo: Brasil.
- Petry, I. (2019). Supondo que a verdade seja uma mulher: Para uma ética da diferença a partir de Nietzsche. *Open Philosophy*. Recuperado de https://www.blogs.unicamp.br/openphilosophy/2019/03/28/supondo-que-a-verdade-seja-uma-mulher-para-uma-etica-da-diferenca-a-partir-de-nietzsche/#_edn7
- Pinheiro, F. M. (2016). Eros e Thanatos: Pulsões de Vida e Morte num Império em Ascensão. *XXXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. São Paulo: Brasil.
- Pinheiro, P. (1996). A imagem do sofista como artífice de uma democracia da diferença. *Logos*. Rio de Janeiro: Brasil.
- Pimenta, D. R. (2012). A postura camusiana perante o suicídio físico. *Excelência e Arte – Revista Eletrônica do Grupo PET*, 7(7). Minas Gerais: Brasil.
- Platão. (2016). Fedro. *Editora Penguin-Companhia*. São Paulo: Brasil.
- Polo, M. (1999). O livro das maravilhas. *L&PM Editores Ltda.*, 1ª ed. Rio Grande do Sul: Brasil.
- Preciado, P. B. (2022). Manifesto contrassexual: Práticas subversivas de identidade sexual. *Editora Zahar*. Rio de Janeiro: Brasil.
- Preciado, P. B. (2022). Eu sou o monstro que vos fala: Relatório para uma academia de psicanálise. *Editora Zahar*. Rio de Janeiro: Brasil.
- Preuss, F. C. (2020). *Síndrome de amok: seus reflexos na psicologia e no direito* [resumo expandido]. Universidade do Oeste de Santa Catarina.
- Quiroga, F. L., & Vitalle, M. S. S. (2013). O adolescente e suas representações sociais: apontamentos sobre a importância do contexto histórico. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*. Recuperado de <https://scielosp.org/article/physis/2013.v23n3/863-878/>
- Rauter, C. M. B. (2003). Criminologia e subjetividade no Brasil. *Editora Revan*. Rio de Janeiro: Brasil.
- Rauter, C. M. B. (2011). Por que chamar de morte o que é transbordamento de vida? *Fractal: Revista de Psicologia*. Rio de Janeiro: Brasil.
- Record TV. (2023). Caprini entrevista gamer que matou a amiga. *Facebook*. Recuperado de https://m.facebook.com/recordtvoficial/videos/4029295593801262/?locale=ff_NG
- Rego, P. C. P. (2017). *Terrorismo lone wolf: uma revisão de literatura* [Dissertação de Mestrado]. Instituto Superior de Ciências Policiais e Segurança Interna. Lisboa: Portugal.
- Reis, D. B. (2006). A marca de Caim: as características que identificam o “suspeito”, segundo relatos de policiais militares. *Caderno CRH*, 15(36). Bahia: Brasil.
- Ribeiro, N. L. (2017). O interlúdio de Éros e Thánatos na poesia de Max Martins [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal do Pará.
- Rodrigues, G. M. B. (2021). *(Contra)mestiçagem negra: pele clara, anti-colorismo e comissões de heteroidentificação racial* [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal da Bahia.

- Rolnik, S. (2011). *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Editora da UFRGS, Porto Alegre: RS, Brasil.
- Rolnik, S. (1995). O filósofo inclassificável. *Caderno Cultural A Tarde*. Salvador: Brasil.
- Romão, D. M. M. (2020). Indústria cultural: o pensar cristalizado. *Revista Psicologia Política*, 20 (49). Santa Catarina: Brasil.
- Rosa, A. (2022). *Análise da revista brasileira Ciências Criminais: Discursos criminológicos 1996-2004* [Dissertação de Mestrado]. Universidade do Extremo Sul Catarinense.
- Rosa, E. A. A. (2017). *Rekhet – a filosofia antes da Grécia: Colonialidade, exercícios espirituais e pensamento filosófico africano na antiguidade* [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
- Rosa, T. B. (2017). O poder em Bourdieu e Foucault: Considerações sobre o poder simbólico e o poder disciplinar. *Revista Sem Aspás*, 6(1). São Paulo: Brasil. Recuperado de <https://periodicos.fclar.unesp.br/semaspas/article/view/9933/6882>
- Rossi, A. (2021). Formação em esquizoanálise: Pistas para uma formação transinstitucional. *Editora Appris*. Paraná: Brasil.
- R7. (2021). Jovem revela desejo por massacre antes de matar jogadora de games. *R7*. Recuperado de <https://recordtv.r7.com/balanco-geral/fotos/jovem-revela-desejo-por-massacre-antes-de-matar-jogadora-de-games-25022021#/foto/6>
- R7. (2021). ‘Você deve ser minha’, diz jovem em mensagem antes de matar gamer. *R7*. Recuperado de <https://noticias.r7.com/sao-paulo/voce-deve-ser-minha-diz-jovem-em-mensagem-antes-de-matar-gamer-01032021>
- Safatle, V. (2008). Cinismo e falência da crítica. *Boitempo Editorial*. São Paulo: Brasil.
- Safatle, V. (2019). Dar corpo ao impossível: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. *Autêntica Editora LTDA*. Minas Gerais: Brasil.
- Salviano, J. (2012). A metafísica da morte de Schopenhauer. *Ethic*, 11(2). Santa Catarina: Brasil.
- Santos, F., & Tanscheit, T. (2019). Quando velhos atores saem de cena: a ascensão da nova direita política no Brasil. *Colombina Internacional*, (99), pp. 151-186. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rci/n99/0121-5612-rci-99-00151.pdf>
- Santos, J. C. (2018). A criminologia radical. *Tirant lo Blanch*. São Paulo: Brasil.
- Santos, J. C. (2021). Criminologia: Contribuição para crítica da economia da punição. *Tirant lo Blanch*. São Paulo: Brasil.
- Santos, M. A. (2011). *Acúmulo de saberes e experiência formativa* [Dissertação de Mestrado]. Universidade Estadual Paulista.
- Santos, M. C. (2016). Os sofistas e a arte da retórica. *Jus Brasil*. Recuperado de <https://jus.com.br/artigos/48589/os-sofistas-e-a-arte-da-retorica>
- Santos, S. F. (2010). Oralidade e religião: estudo comparado entre a religião da Grécia Antiga e o cristianismo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 8. Paraná: Brasil.
- SBT Games. (2023). Grupo criminoso do discord pode ter ligação com assassinato de jovem gamer. *SBT*. Recuperado de <https://www.sbt.com.br/variedades/sbt-games/fiquepordentro/251442-grupo-criminoso-do-discord-pode-ter-ligacao-com-assassinato-de-jovem-gamer>
- SBT News. (2021). Jovem é assassinada a facadas por rapaz que conheceu na internet. *YouTube*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=V92ZIxkx5wE&list=PLAJj_8t7vF7-S9jUs0orj8FF7u2HpBXoU&index=6

- Silva, B. C. L. S. (2023). *Masculinismo: misoginia e redes de ódio no contexto da radicalização política no Brasil* [Tese de Doutorado]. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
- Silva, E. V. (2014). Unabomber, um parresiasta no império. *Revista Ecológica*, 10, pp. 50-92. São Paulo: Brasil.
- Silva, J. F., & Silva, L. R. M. (2023). Gene e caráter como maldição hereditária: discursos sobre criminalidade e anormalidade no Boletim de Eugenia (1929 – 1932). *Memorandum: Memória e História em Psicologia*, 40. Minas Gerais: Brasil.
- Silva, L. L. S. (2016). O embate entre Edward Said e Bernard Lewis no contexto da ressignificação do orientalismo. *Revista Antropológica*, 40. Rio de Janeiro: Brasil. Recuperado de <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41786/23779>
- Silva, R. B., & Carvalho, A. B. (2015). Sociedade administrada, indivíduo moderno e educação: Uma análise a partir de Zygmunt Bauman. *Revista Travessias*, 10 (2). São Paulo: Brasil.
- Silva, T. O., & Silva, L. T. G. (2017). Os impactos sociais, cognitivos e afetivos sobre a geração de adolescentes conectados às tecnologias digitais. *Revista Psicopedagogia*, 34(103). São Paulo: Brasil. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-84862017000100009
- Sloterdijk, P. (2020). *Crítica da razão cínica* (3ª ed.). Editora Estação Liberdade. São Paulo.
- Sófocles. (1998). Édipo rei: 129. *L&PM Editores Ltda.*. Rio Grande do Sul: Brasil.
- Sousa, J. M. N. (2021). *A técnica de profiling criminal: uma abordagem meta-analítica* [Dissertação de Mestrado]. Universidade de Coimbra. Instituto Superior de Ciências Policiais e Segurança Interna. Lisboa: Portugal.
- Souza, A. G. (2011). *As várias figurações de Thânatos na poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen* [Dissertação de Mestrado]. Universidade de São Paulo.
- Souza, S. R. (2022). O conflito *pathológico* entre *Eros* e *Thânatos* no poema “A Atis” de Safo de Lesbos. *Editora Unigala*. Minas Gerais: Brasil.
- Spinoza, B. (2009). *Ética* (2ª ed.). *Autêntica Editora*. São Paulo: Brasil.
- Splash. (2023). Sem saber, youtuber é vinculado a massacre no Brasil em documentário da HBO. *Uol*. Recuperado de <https://www.uol.com.br/splash/noticias/2023/07/26/documentario-realengo-youtuber.htm>
- Stein, M., Nodari, C. H., & Salvagni, J. (2018). Disseminação de ódio nas redes sociais: análise da atuação do social media. *Interações*, 19(1). Mato Grosso do Sul: Brasil.
- Stirner, M. (2004). *O único e sua propriedade* (2ª ed.). *Antígona Editores*. Lisboa: Portugal.
- Stone, I. F. (2005). *O julgamento de Sócrates*. *Editora Companhia das Letras*. São Paulo: Brasil.
- St. Pierre, E. A. (2014). A brief and personal history of post qualitative research. *Journal of Curriculum Theorizing*, 30(2). New York: United States of America.
- Tangerino, D. P. C., & Olive, H. (2020). Faces da violência letal: homicídio-suicídio e mass murder-suicídio. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, 28 (165). São Paulo: Brasil.
- Temple, G. C. (2021). O real e o discurso de verdade entre Nietzsche e Foucault. *Revista Ideação*, 44. Recuperado de <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/7648/6359>

- The Clutch Esports. (2023). Abaixo-assinado pede remoção de documentário polêmico pela HBO. *ISN*. Recuperado de <https://isnportal.com.br/esports/2023/07/22/abaixo-assinado-pede-remocao-de-documentario-polemico-da-hbo>
- Thoreau, H. D. (2018). *Walden, ou a vida nos bosques*. *Edipro Edições Profissionais*. São Paulo: Brasil.
- Tietjen, R. R., & Tirkkonen, S. K. (2023). The rage of lonely men: loneliness and misogyny in the online movement of “involuntary celibates” (incels). *Springer*. Berlim: Alemanha.
- Tomaz, K. (2021). Laudo diz que estudante que usou faca e espada para matar gamer em SP não tem doença mental; réu poderá ir a júri popular. *GI SP*. Recuperado de <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2021/09/10/laudo-diz-que-estudante-que-usou-faca-e-espada-para-matar-gamer-em-sp-nao-tem-doenca-mental-reu-podera-ir-a-juri-popular.ghtml>
- Torrano, J. (1995). *Teogonia* (3a Ed.). *Editora Iluminuras Ltda*. São Paulo: Brasil.
- Turvey, B. E. (2011). *Criminal profiling: an introduction to behavioral evidence analysis* (4ª ed.). *Elsevier*.
- Usevicius, A. A., & Souza, M. C. (2020). *Transtorno de personalidade borderline e a estruturação do self* [Trabalho de Conclusão de Curso]. Universidade Evangélica de Goiás.
- Valério, A., & Silva, R. C. M. (2013). Do inferno de Dante ao céu de Lísias: o suicídio na literatura. *Revista Moinhos*, 3(3). Mato Grosso: Brasil.
- Vasconcellos, S. J. L., et al. (2021). Assassínatos em massa: uma perspectiva sobre as causas e prevenção no contexto nacional. *Brazilian Journal of Forensic Sciences, Medical Law and Bioethics*, 10(3). São Paulo: Brasil.
- Vázquez, A. R., Campos, T. G., Blázquez, F. P., & Padilla, M. A. S. (2017). *Perfil sociodemográfico del sicario en Latinoamérica*. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/325518324_Perfil_sociodemografico_del_sicario_en_latinoamerica
- Veiga, L. (2021). *Clínica do impossível: Linhas de fuga e de cura*. *Editora Telha*. Rio de Janeiro: Brasil.
- Veja. (2018). *Atirador explica como planejou o massacre* [Vídeo]. YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=6-FJdIB6rN4>
- Veja. (2011). *Em vídeo de 2010, atirador já falava em vingança* [Vídeo]. YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ekNgYWlSy7E>
- Verplaetse, J. (2002). Prosper Despine’s *Psychologie naturelle* and the discovery of the remorseless criminal in nineteenth-century French. *History of Psychiatry*, 13. Cambridge: England.
- Viaro, R. V., & Valore, L. A. (2011). Método, análise e verdade em psicologia: sobre uma análise institucional do discurso. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 31(4). Brasília: Brasil. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/pcp/a/p5xPxBfndRSppTgJW4PS4m/?lang=pt#>
- Vieira, T. M., Mendes, F. D. C., & Guimarães, L. C. (2009). De Columbine à Virgínia Tech: reflexões com base empírica sobre um fenômeno em expansão. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 22 (3). Rio Grande do Sul: Brasil.
- Vilaça, G., & Andréa, C. (2021). Da manosphere à machosfera: práticas (sub)culturais masculinistas em plataformas anonimizada. *Dossiê Guerras Culturais – Revista Eco-Pós*, 24 (2). Rio de Janeiro: Brasil.
- Vitório, J. (2020). Uma nova humanidade: o horizonte messiânico de Jesus de Nazaré no evangelho de Matheus. *Revista Perspectiva Teológica*, 52(3). Minas Gerais: Brasil.

- Wachowski, L., & Wachowski, L. (Diretoras). (1999). *Matrix*. Village Roadshow Pictures; Silver Pictures.
- Welter, L. S., Vasconcellos, S. J. L., Barbosa, T. P., Lucchese, V. C., & Steffler, H. T. (2022). Assassinatos em massa: uma pesquisa documental. *Psico*, 53(1). Rio Grande do Sul: Brasil.
- Winnicott, D. W. (2000). Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas. *Editora Imago*. Rio de Janeiro: Brasil.
- Winnicott, D. W. (2019). O brincar e a realidade. *Ubu Editora*. São Paulo: Brasil.
- Winnicott, D. W. (2015). Privação e delinquência (5ª ed.). *Editora WMF Martins Fontes Ltda*. São Paulo: Brasil.
- Winograd, M., & Mendes, L. C. (2012). Mitos e origens na psicanálise freudiana. *Cadernos de Psicanálise*, 34(27). Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952012000200013
- Wittgenstein, L. (1995). Tratado lógico-filosófico & Investigações filosóficas. *Editora Genérico*. Lisboa: Portugal.
- Woortmann, K. (2005). O selvagem na “Gesta Dei”: história e alteridade no pensamento medieval. *Revista Brasileira de História*, 25(50). São Paulo: Brasil.
- Yamada, L. T. (2009). *O horror e o grotesco na psicologia: a avaliação da psicopatia através da escala Hare PCL-R (psychopathy revised checklist)* [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal Fluminense.
- Zaffaroni, E. R. (2020). O nascimento da criminologia crítica. *Editora Tirant Lo Blanch Brasil*. São Paulo: Brasil.
- Zanella, D. (2014). A origem do conceito de cosmopolitismo. *Hypnos*, 32(1). São Paulo: Brasil.
- Zanini, R. S., & Cruz, R. M. (2018). Psicometria e neuropsicologia: interrelações na construção e adaptação de instrumentos de medida. *Revista Psicologia Argumento*, 36(91). Paraná: Brasil.
- Ziga, I. (2021). Devir cachorra. *N-1 Edições*. São Paulo: Brasil.
- Zuin, A. (2008). A educação de Sísifo: sobre ressentimento, vingança e *amok* entre professores e alunos. *Revista Educação Social*, 29(103). São Paulo: Brasil.