

O PACTO FRATRIARCAL DA BRANQUITUDE: racismo, gênero e gozo a partir do mito de Caim

THE FRATRIARCHAL PACT OF WHITENESS: race, gender, and jouissance through the myth of Cain

Jairo Carioca de Oliveira¹
Gabrielle Rodrigues²

RESUMO: Este artigo propõe o conceito de pacto fratriarcal da branquitude para explicar um ponto que os modelos centrados apenas na reprodução do privilégio tendem a subestimar: a necessidade de a dominação racial aparecer como competição entre iguais, organizada por dispositivos de comparação (métricas, ranking, “neutralidade”) que convertem exclusão em “mérito”. A partir do mito de Caim, argumenta-se que a cena da preferência inaugura uma forma psíquica de vínculo marcada pela comparação e pela rivalidade, cujo impasse é administrado pela figura de um Terceiro que sanciona critérios e distribui reconhecimento. Em diálogo com a psicanálise freudiana e lacaniana, e com teorias da branquitude, colonialismo e gênero, sustenta-se que o pacto fratriarcal opera como economia intrafraterna de gozo: estabiliza a coesão interna por meio de disputas reguladas e desloca a violência para uma extrafratria tratada como zona de punição seletiva e descartabilidade. Metodologicamente, trata-se de um ensaio teórico-analítico estruturado em quatro etapas (mito → operadores psíquicos → tradução institucional → efeitos políticos), produzindo proposições derivadas sobre meritocracia racial, validação institucional e reorganização diferencial da lei.

Palavras-chave: branquitude; racismo; gênero; meritocracia; mito de Caim.

ABSTRACT: This article introduces the concept of the fratriarchal pact of whiteness to explain a specific mode of racial domination: its need to appear as competition among equals, organized through comparative devices (metrics, ranking, “neutrality”) that convert exclusion into “merit.” Starting from the Cain myth, the argument reconstructs how preference generates a psychic form of social bond based on comparison and rivalry, which is stabilized through the operation of a Third that validates criteria and distributes recognition. In dialogue with Freudian and Lacanian psychoanalysis and with scholarship on whiteness, colonialism, and gender, the article claims that the fratriarchal pact functions as an intrafraternal economy of jouissance: it sustains internal cohesion via regulated disputes while displacing violence onto an extra-fraternity treated as a zone of selective punishment and disposability. Methodologically, the study is a theoretical-analytic essay structured in four steps (myth → psychic operators → institutional translation → political effects), yielding derived propositions on racial meritocracy, institutional validation, and the differential reorganization of law.

Keywords: whiteness; racism; gender; meritocracy; Cain myth.

¹ Doutorando e Mestre em Educação (PPGEduc/UFRRJ). Psicanalista periférico e Pesquisador no Laboratório de Educação, Gênero e Sexualidades da UFRRJ e no Grupo de Pesquisa Ativista Audre Lorde/UNIR. Coordenador do Coletivo de Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura; Membro do Coletivo Psicanalistas Unidos pela Democracia – PUD, da Comissão Permanente da Política Institucional pela Diversidade, Gênero, Etnia/Raça e Inclusão (CPID) da UFRRJ, da Escola Psicanalítica da Escuta Periférica – EPEP, da Academia de Letras do Estado do Rio de Janeiro e do Movimento Negro Unificado - MNU. Poeta e Bolsista CAPES. E-mail: jairocarioca.jc@gmail.com

² Bacharel em Direito, Graduanda em Psicologia e Psicanalista Periférica. Membro do Coletivo de Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura e da Escola Psicanalítica da Escuta Periférica – EPEP. E-mail: gabriellerodrigues01@gmail.com

INTRODUÇÃO

“Eu é um Outro” (Rimbaud, 2009)³.

A literatura crítica sobre a branquitude descreve com precisão seu funcionamento como regime de poder e privilégio, articulado a hierarquias raciais e a formas de naturalização do acesso a recursos, reconhecimento e proteção (Bento, 2022; Fanon, 1961; Gonzalez, 1984). Este artigo enfrenta um problema mais específico, porém decisivo que é pensar por que a violência e a exclusão raciais, para se estabilizarem, tendem a aparecer não como coerção vertical explícita, mas como competição entre iguais, sustentada por métricas, provas e rankings que fazem a desigualdade circular como justiça e responsabilidade individual.

Para responder a esse problema, propomos o conceito de Pacto Fratriarcal da Branquitude. O ponto não é renomear o já conhecido, mas delimitar uma engrenagem que os modelos centrados apenas na reprodução do privilégio deixam insuficientemente formalizada. O pacto narcísico descreve a manutenção do privilégio por cumplicidade, silêncio e blindagem do grupo dominante (Bento, 2022). O pacto fratriarcal, por sua vez, visa explicar como essa manutenção se torna aderente, uma vez que ela precisa operar como economia horizontal de rivalidade e reconhecimento, na qual a exclusão racial aparece como efeito técnico do mérito. Assim, a dominação não se sustenta somente por conservar vantagens, mas por reformatar a lei e o reconhecimento, onde a proteção (“não matarás”) tende a operar prioritariamente intrafratria, enquanto a extrafratria é empurrada para regimes de punição seletiva, suspeição e descartabilidade, frequentemente racionalizados como aplicação impessoal de critérios.

O deslocamento para o mito é metodológico e objetivo. A narrativa judaico/mítica cosmogônica de Caim oferece um modelo mínimo de uma operação recorrente, a passagem da preferência à comparação, e desta à demanda por uma instância que sancione critérios, transforme diferença em hierarquia e converta hierarquia em justiça. A hipótese do artigo é que o racismo, quando estabilizado como ordem social, depende de algo análogo, ou seja; uma instância que faça a desigualdade parecer consequência natural de critérios neutros, aquilo que chamamos, com Lacan, de operação do “Terceiro” (Lacan, 1992). A psicanálise é

³ “Je est un autre”, o poeta Rimbaud (2009), em carta a Georges Izambard em 13 de maio de 1871.

mobilizada aqui não como psicologização do social, mas como teoria de operadores de vínculo (ideal, identificação, agressividade, culpa e repetição) que se articulam a dispositivos institucionais de validação e exclusão (FREUD, 1996a; FREUD, 1996b; FREUD, 2013).

Neste ensaio, “fratria” designa o perímetro de reciprocidade em que a igualdade é performada como valor (quem conta como semelhante) e onde a proteção tende a ser maximizada; “extrafratria” nomeia o exterior prático desse perímetro, no qual a violência pode ser administrada como procedimento legítimo e a desigualdade reaparece como “resultado”. O “Terceiro”, por sua vez, não equivale a uma instituição específica, mas à função de validação que acopla neutralidade declarada, mensuração e sanção, convertendo rivalidade entre iguais em hierarquia aceitável. Assim, o conceito de pacto fratriarcal não pretende explicar todo e qualquer racismo, mas especificar um modo de estabilização da dominação quando ela precisa operar sob a aparência de competição meritocrática.

Essa economia de comparação não é indiferente ao gênero. A organização moderna do social exigiu, historicamente, técnicas de disciplinamento do corpo e da reprodução, nas quais a violência contra mulheres cumpre papel estruturante na constituição de uma nova ordem patriarcal e na reorganização do trabalho reprodutivo (Federici, 2004). Ao aproximar branquitude, gênero e gozo, o pacto fratriarcal busca explicar por que a dominação racial pode prescindir da linguagem aberta do ódio e operar com eficácia por meio da linguagem da neutralidade, da avaliação e do merecimento, portanto não se trata apenas de excluir, mas de excluir de modo que a exclusão pareça consequência legítima.

A demonstração do argumento segue uma cadeia analítica em quatro etapas. Primeiro, reconstrói-se o mito de Caim como cena de fundação de uma gramática de comparação e rivalidade, explicitando a sequência preferência → queda de semblante → culpa/errância (Bíblia, 2002). Em seguida, extraem-se operadores psíquicos (ideal, identificação, agressividade, culpa e repetição) capazes de formalizar por que a rivalidade entre semelhantes exige um terceiro legitimador e por que a violência pode insistir como circuito (FREUD, 1996a; FREUD, 1996b; FREUD, 2013). Na terceira etapa, modela-se a tradução institucional desses operadores, destacando como critérios e rankings operam como instâncias de validação e como a neutralidade técnica se torna mecanismo de adesão (Lacan, 1992; Bento, 2022). Por fim, discutem-se os efeitos políticos dessa tradução, articulando punição seletiva, exclusão e gestão diferencial da vida social (Davis, 2016; Fanon, 1961).

Dessa cadeia decorrem três proposições derivadas que orientam a leitura do texto:

Primeira: se o racismo opera como economia intrafraterna de gozo e reconhecimento, então dispositivos de comparação/ranqueamento (testes, métricas, “performance”, “aderência a critérios”) tendem a ser centrais para produzir adesão e naturalizar exclusão, isto é, para produzir meritocracia racial como forma de legitimação (Bento, 2022; Lacan, 1992). Segunda: se o Terceiro é operador de validação, então instituições que encarnam autoridade (escola, polícia, justiça, gestão do trabalho) funcionam como instâncias de distribuição de amor/reconhecimento/proteção: elas não apenas punem, mas autorizam pertencimento e reputação. Analiticamente, isso será reconhecido quando (a) um critério se apresentar como neutro, (b) uma mensuração ordenar sujeitos, e (c) essa ordenação produzir efeitos de reconhecimento/proteção ou de punição/abandono.

Terceira: se a lei nasce como acordo intrafraterno de contenção, então sua universalidade é tensionada por uma exceção prática: a proteção é maximizada para dentro, enquanto a extrafratria é exposta a regimes de violência “justificada” (punição seletiva, suspeição, descartabilidade) (Davis, 2016; Fanon, 1961). A contrapelo da gramática Caim–Abel, tomamos como horizonte formas de fratria reparadora que emergem do quilombismo e das biointerações, nas quais o comum não depende do sacrifício de um outro para existir (Nascimento, 2002; Bispo dos Santos, 2023). Esse horizonte não entra como moralismo externo, mas como teste crítico do mecanismo, se o pacto fratriarcal exige comparação, validação seletiva e deslocamento da violência para fora, então experiências que reorganizam o reconhecimento e o uso, inclusive para além do humano, permitem pensar torções do laço capazes de desativar a equivalência entre pertencimento e eliminação do semelhante (Nascimento, 2002; Bispo dos Santos, 2023). A investigação se posiciona, assim, no contínuo mito–instituição, afeto–dispositivo, acompanhando como preferências, culpas e políticas do semelhante se reeditam nas tramas clínicas, históricas e coloniais.

1. METODOLOGIA

Este trabalho é um ensaio teórico-analítico orientado à formalização conceitual. Em vez de reconstruir uma história empírica exaustiva, o objetivo é explicitar um mecanismo, isto é, uma cadeia de operações que conecta uma cena mítica, operadores psíquicos e sua tradução institucional e, a partir dele, derivar proposições teóricas passíveis de confronto analítico em pesquisas subsequentes. O corpus é composto pelos textos mobilizados ao

longo do artigo: (a) o mito de Caim (Gn 4, 1–17); (b) operadores psicanalíticos sobre identificação, ideal, agressividade, culpa e laço social; (c) contribuições críticas sobre branquitude, racismo, colonialismo e gênero; e (d) categorias sociológicas para pensar legitimação simbólica e neutralização da violência.

O procedimento segue quatro movimentos articulados. Primeiro, realiza-se uma leitura formal da narrativa de Caim, isolando operações mínimas (preferência, comparação, queda do semblante, rivalidade, culpa/errância) e descrevendo suas transições internas, sem tratá-la como alegoria livre. Segundo, essas operações são postas em relação com uma forma psíquica, a comparação é interpretada como efeito de ideal e identificação; a agressividade, como redistribuição necessária à coesão do laço; e a culpa, como operador que tanto regula quanto pode repetir a violência sob a forma de punição/errância. Terceiro, modela-se a tradução institucional dessas operações por meio de enunciados de neutralidade (“regra igual”, “apenas critérios”), técnicas de mensuração (avaliações, protocolos, classificações) e sanções de reconhecimento/proteção ou punição/abandono, tratando tais dispositivos como modos de encarnação do “Terceiro”. Quarto, discutem-se os efeitos políticos dessa tradução, enfatizando como a legitimação por mérito reorganiza a lei: intensifica proteção intragrupo e desloca violência para fora, sob a forma de punição seletiva, suspeição e descartabilidade.

A consistência do mecanismo é avaliada por três critérios: (a) cada passagem da cadeia (mito → psique → instituição → política) deve ser sustentada por um operador explícito, e não por analogia geral; (b) as proposições derivadas devem ser consequências necessárias do encadeamento descrito; e (c) o conceito de pacto fratriarcal deve demonstrar ganho explicativo em relação às noções já mobilizadas no artigo, ao objetivar por que a dominação precisa aparecer como competição/meritocracia entre iguais e como isso reordena, na prática, a fronteira entre proteção intrafraterna e violência extrafratria.

2. O MITO DE CAIM: PREFERÊNCIA, COMPARAÇÃO E A LEI INTRAFRATERNAL

A cena de Gn 4 (1–17) permite isolar uma gramática mínima do que este artigo nomeia pacto fratriarcal da branquitude. O interesse do texto não está em tomá-lo como origem histórica, mas como matriz formal, uma narrativa que condensa operadores capazes de reaparecer sob formas modernas. Nessa matriz, quatro operações se encadeiam: a

inscrição de uma preferência por um Terceiro (a oferta de Abel é aceita, a de Caim rechaçada); a queda do semblante como marca de desvalorização e de ferida do reconhecimento; a passagem do afeto ao ato homicida; e a inscrição de uma culpa sem expiação, que desloca a reparação para a errância e culmina na fundação da cidade como sutura técnica da ferida (Bíblia, 2002).

Esse encadeamento é decisivo porque desloca o eixo clássico de muitos mitos fundantes, pois em vez de organizar o drama no triângulo vertical (pai–mãe–filho), Gn 4 coloca no centro a horizontalidade fraterna, isto é, um regime no qual reconhecimento, valor e pertencimento circulam como algo comparável e mensurável, “quem é amado, quanto e como”, e no qual a violência emerge como resposta à assimetria de validação. O operador-chave desse regime é a preferência do Terceiro. Quando validação (amor/reconhecimento/proteção) é distribuída diferencialmente, o laço entre semelhantes passa a operar por comparabilidade, aqui o irmão não é apenas semelhante; ele se torna simultaneamente medida, rival e ameaça. A violência, então, não precisa aparecer como decisão arbitrária; ela pode se apresentar como correção, restauração ou equilíbrio de um suposto desajuste. É precisamente essa passagem, da preferência à comparação, e da comparação à legitimidade da correção, que interessa ao conceito de pacto fratriarcal, pois trata-se de uma economia de reconhecimento em que a rivalidade entre iguais exige uma instância que faça a desigualdade parecer justa.

Esse ponto ganha relevo quando se evita um atalho comum que é tratar lei como interdição abstrata e universal. Em Gn 4, a lei aparece desde o início como distribuição seletiva de proteção. A fratria se constitui como perímetro moral e afetivo, e, correlativamente, produz um “fora” no qual a violência pode ser deslocada, administrada e racionalizada. Em termos analíticos, isso significa que o “não matarás” funciona como norma que tende a valer para dentro do círculo reconhecido, enquanto fora dele a violência pode ser convertida em procedimento, castigo ou destino (Bíblia, 2002). Esse ponto não depende de projetar no mito uma sociologia pronta; depende de reconhecer que a cena já articula pertencimento, valor e punição em torno de um Terceiro que valida.

O ganho de Gn 4, portanto, é oferecer uma sequência replicável de operadores que pode ser rastreada, ao longo do artigo, em sua tradução institucional. A cadeia analítica é a seguinte; preferência (validação diferencial por um Terceiro) → queda do semblante (ferida do reconhecimento) → comparação (o semelhante como medida e acusação) → culpa/errância (culpa que não repara, mas insiste) → cidade-sutura (soluções técnicas que

estabilizam o conflito sem dissolvê-lo). A hipótese que orienta a passagem para a modernidade colonial é precisa, pois aponta que a ordem moderna não precisa declarar preferências; basta instalar máquinas de comparação, tais como, métricas, rankings, testes, neutralidade, capazes de transformar desigualdades em resultados naturais e, assim, converter exclusão em destino administrável. Esse é o ponto em que a forma fraterna se torna politicamente poderosa, aqui a desigualdade não se anuncia como violência, mas como efeito de avaliação entre iguais. A associação entre a errância de Caim e a cidade como solução técnica para administrar o conflito aparece também como leitura sociológica do surgimento da cidade bíblica (Oliven, 2009).

Por isso, as cosmogonias não são aqui tratadas como relatos ingênuos de origem, mas como dispositivos simbólicos que naturalizam hierarquias e oferecem gramáticas de legitimação de regimes de poder (Carioca de Oliveira et al., 2025). Isso não autoriza generalizar “todo mito”, nem substituir análise histórica por mito; autoriza, antes, a explicitar como certas cenas condensam operações que reaparecem sob novas formas. A cena de Caim é uma dessas condensações ao estabilizar a preferência como motor de comparação e permitir reconhecer a repetição do conflito como insistência de um circuito em que a culpa não produz reparação, mas deslocamento.

Ao migrar para a modernidade colonial, essa gramática encontra uma forma histórica recorrente, fraternidades que se apresentam como universais (“somos iguais”) e, ao mesmo tempo, operam seletivamente quem conta como igual, transformando o véu universal em racialização e sexismo institucional. É nesse registro que o “complexo de Caim” surge como falha de percepção da tradição psicanalítica, no mundo contemporâneo, “não se mata o pai; mata-se entre irmãos” (Haddad, 2023). O valor dessa reorientação, para este artigo, não é oferecer uma explicação totalizante, mas fixar um ganho metodológico, ela permite ler conjuntamente a cena vertical do interdito e a cena horizontal da preferência, mostrando que a violência pode ser mobilizada como prova de pertencimento e como manutenção de uma equivalência intrafraterna performada.

Nessa chave, menções a “fanatismo” e a fratrias públicas (paramilitarismo, polícias, torcidas) não devem ser lidas como inventário empírico. Elas operam aqui como ideal-tipo analítico do pacto fratriarcal, como coletivos que organizam lealdade e reconhecimento por provas de valor entre iguais e que, para estabilizar a fratria, precisam fabricar um “não-irmão” como alvo disponível. O ponto é descrever a forma do vínculo, disciplina, hierarquia

e licença para o excesso como mecanismo de coesão, sem reivindicar, nesta seção, a descrição de casos específicos.

Por fim, é necessário historicizar a narrativa para não reificá-la. A cena Caim/Abel cifra tensões e distribuições de destino afetivo, enquanto a vergonha demanda cobertura e retorno à intimidade, a culpa em Caim aparece como marca interiorizada que converte expiação em errância, abrindo o problema da repetição, a insistência de um circuito que não se resolve por reparação, mas por deslocamento e administração (Bíblia, 2002; Haddad, 2023). É precisamente aqui que o mito exige Freud, não para psicologizar a história, mas para formalizar como culpa, identificação e repetição podem sustentar um pacto entre iguais e sua exceção. Se Gn 4 oferece a matriz da preferência e da comparação, a metapsicologia freudiana oferece o vocabulário para compreender por que a violência pode insistir “custe o que custar” e por que a lei pode ser universalizada intrafratria enquanto a exceção se torna governável fora dela (FREUD, 1996a; FREUD, 1996c; FREUD, 2013).

Em síntese, o que Gn 4 dramatiza como rivalidade produzida pela preferência do Terceiro, Freud formaliza como problema da lei fundada entre irmãos e como destino da culpa, uma culpa capaz tanto de universalizar o interdito quanto de sustentar a exceção (FREUD, 1996c). O ponto não é substituir Caim pelo Pai, mas mostrar como a fraternidade se constitui como técnica de governo, ela precisa de equivalência performada entre iguais para funcionar, e essa equivalência pode coexistir com a expulsão do “não-irmão” como condição de coesão. É essa ambivalência, pacto de renúncia e pacto de comparação, que prepara a passagem para Totem e tabu.

3, HORDA PRIMITIVA E O PACTO DA BRANQUITUDE: a gênese do privilégio fraterno

A horda primeva freudiana interessa aqui menos como narrativa antropológica e mais como modelo formal de passagem, da violência vertical (o Pai) para uma violência horizontal administrada (os irmãos). Em Totem e tabu, o assassinato do Pai não inaugura um mundo pacificado; ele inaugura um novo tipo de problema. As interdições e a lei que se seguem não eliminam a rivalidade, mas a regulam, convertendo a lei em dispositivo de contenção intragrupo e estabilização do laço fraterno (FREUD, 1996c). Esse deslocamento é decisivo porque reposiciona o centro de gravidade da dominação, quando a autoridade deixa de operar apenas como comando soberano e passa a organizar-se como pacto entre

iguais, a política se estrutura por comparação, competição e economia de reconhecimento, isto é, pelo modo como os irmãos se medem e se validam.

É nesse ponto que se justifica a introdução do conceito de pacto fratriarcal da branquitude como ganho explicativo específico. O pacto narcísico descreve a preservação do privilégio por cumplicidade, silêncio e recusa em nomear a desigualdade como estrutura, permitindo que a herança do privilégio se apresente como normalidade e merecimento (Bento, 2022). O pacto fratriarcal acrescenta uma engrenagem, a blindagem do privilégio se torna durável quando se traduz em uma tríade de validação entre iguais, na qual enunciados de neutralidade (“mesmas regras”, “igualdade de oportunidades”) se acoplam a procedimentos de mensuração e comparação (provas, métricas, avaliações, rankings), produzindo sanções distributivas de reconhecimento e proteção (distinção, acesso, pertencimento) ou, inversamente, de suspeição, bloqueio e expulsão. Assim, a exclusão não aparece como exclusão, mas como posição inferior em uma escala legitimada. Se a lei nasce como contenção intrafraterna, um modo de conter a destruição interna do grupo, sua estabilidade exige delimitar quem conta como “irmão” e produzir mecanismos internos que distribuam reconhecimento sem romper o laço fraterno, evitando que a rivalidade se converta em guerra civil permanente (FREUD, 1996c; FREUD, 2013). É nesse registro que mérito e comparação operam como tecnologia psíquico-institucional que fazem a desigualdade circular como resultado de critérios, preservando a fantasia de igualdade intramuros.

A fraternidade, entretanto, não é neutra. O contrato social moderno é também um contrato sexual, onde a sociedade civil se funda como pacto entre homens, no qual a liberdade e a igualdade dos irmãos coexistem com a sujeição das mulheres e com a regulação do acesso masculino aos seus corpos (Pateman, 1993). Assim, a passagem do Pai aos irmãos não dissolve o patriarcado; ela o reorganiza como direito fraternal, naturalizando uma distribuição desigual de reconhecimento e proteção. Essa reorganização se intensifica na modernidade colonial porque a fraternidade que se pretende universal precisa produzir, simultaneamente, um exterior onde a contenção não vale. Em outras palavras, o pacto entre iguais depende da fabricação de um “fora” que carregue a violência que não pode circular livremente dentro do grupo sem ameaçar sua coesão.

É nesse ponto que a crítica anticolonial torna o mecanismo histórico e não apenas formal. No mundo colonial compartimentado descrito por Fanon, a fronteira do irmão é produzida por negação ativa do outro. O negro e o indígena são empurrados para fora do

círculo de reciprocidade e reconhecimento (Fanon, 1961). A consequência, para o mecanismo proposto, é direta, o “não matarás” não opera como lei universal, mas como proteção intrafraterna, enquanto a extrafratria é exposta à punição seletiva e à descartabilidade. Essa torção não é um acidente moral; ela é funcional à coesão dos iguais, assim a fraternidade se estabiliza quando pode deslocar para fora aquilo que ameaça o laço interno, a rivalidade, a agressividade e a culpa, sem romper a autoimagem de universalidade.

Para além da fórmula “proteção intrafraterna/violência extrafratria”, é possível reconhecer o operador institucional do Terceiro pela mesma tríade. A neutralidade se enuncia como lei, ordem e universalidade (“a regra vale para todos”); ela se acopla a dispositivos de mensuração e classificação que tornam sujeitos governáveis e comparáveis (categorias, protocolos, critérios de suspeição, registros); e produz sanções assimétricas, distribuindo proteção e reconhecimento para dentro e punição/abandono para fora. Fanon descreve essa compartimentação como produção ativa de um exterior à reciprocidade; Davis permite lê-la, na modernidade, como tecnologia penal e carcerária que administra o fora por seletividade e gestão diferencial da proteção (Fanon, 1961; Davis, 2016). O ponto decisivo, portanto, é demonstrar que uma fraternidade baseada em rivalidade exige dispositivos de comparação. Quando a disputa é entre iguais, a violência aberta precisa ser substituída por formas legítimas de competição, critérios, provas, rankings, avaliações, isto é, aquilo que aparece como mérito. É por isso que a meritocracia não funciona apenas como racionalização discursiva, ela é o modo institucional de operacionalizar a economia intrafraterna de reconhecimento e de administrar a agressividade interna.

Quanto mais a fratria branca é tensionada pela presença negra em espaços de decisão, prestígio e pertencimento, mais tende a reverter “equidade” em tecnologia de defesa e assim, em vez de justiça social, ela se reduz a slogan gerencial que desloca o conflito para a cena técnica do desempenho. No enquadramento da equidade neoliberal, políticas de inclusão passam a funcionar como dispositivos de vigilância onde o sujeito incluído deve “mostrar-se digno”, incorporando cobrança e gratidão como contrapartida subjetiva do acesso, enquanto a crítica é lida como ameaça e insubordinação. Nessa gramática, os poucos negros admitidos operam como índice/métrica viva, isto é, sua trajetória é mobilizada como prova de neutralidade (“se ele chegou, é mérito”), convertendo a exceção em regra e a desigualdade em resultado. Nesse sentido, o efeito político é duplo, primeiro, a diferença é traduzida em performance (resistência vira gratidão; alteridade vira rendimento); depois, a instituição preserva seus alicerces, pois a inclusão se organiza como captura de conquistas

coletivas, permitindo ocupar cadeiras sem deslocar a estrutura que produz a exclusão (OLIVEIRA, 2025, p. 56).

Se o racismo se estabiliza como economia intrafraterna de gozo e reconhecimento, então o problema analítico central não é apenas a exclusão, mas o modo de sua legitimação, e esse modo depende de instituições que encarnam o “Terceiro” como instância de validação, lugares onde a neutralidade técnica, as métricas e os rankings operam como distribuidores de reconhecimento/proteção e como administradores da violência deslocada para a extrafratria (FREUD, 1996c; FREUD, 2013; Lacan, 1992).

4. O AVESSE DO MESTRE: racismo como gozo e compulsão à repetição

Neste artigo, o racismo é tratado como economia de gozo organizada por formas de laço, e não como erro cognitivo corrigível por informação. Essa escolha teórica desloca o foco do conteúdo do preconceito para o modo de funcionamento do vínculo social, o racismo persiste porque produz satisfação, coerência e reconhecimento para os que dele participam, mesmo quando se apresenta sob linguagem civilizatória. A formalização lacaniana do Discurso do Mestre é mobilizada precisamente para tornar esse ponto descritível, quando um significante-mestre (S_1) comanda um saber (S_2), produz-se um sujeito dividido (\$) e um resto (objeto a) que condensa o mais-de-gozar (Lacan, 1992). O ganho do esquema, aqui, é permitir formular o mecanismo sem psicologismo onde a dominação não opera apenas pela força, mas pela produção de um circuito estável em que reconhecimento e satisfação se apoiam na fabricação de um resto.

A hipótese específica do artigo é que, quando a branquitude ocupa a posição de S_1 , sob a forma do universal, do civilizado e do neutro, o saber técnico e institucional (S_2) funciona como máquina de validação e isso produz comparabilidade, distribui reconhecimento e administra violência como se fosse neutralidade (Lacan, 1992). Nessa chave, o Terceiro designa o conjunto de operações que transforma rivalidade intrafraterna em hierarquia legítima.

Para reconhecer analiticamente sua presença, o texto fixa três marcadores: enunciados de neutralidade; dispositivos de mensuração; sanções derivadas desses dispositivos, que distribuem pertencimento e reputação ou, inversamente, punição e abandono (suspeição, exclusão, desqualificação). É por essa tríade que o universal se torna

operatório, pois ao transformar história em desempenho e desigualdade em “resultado”, ela converte a violência em consequência técnica.

Em processos de seleção e avaliação no trabalho, o enunciado de neutralidade costuma assumir a forma de “mesma régua para todos” ou “apenas critérios”. Esse enunciado se acopla a técnicas de mensuração (testes, metas, rankings, feedback 360°, protocolos de “fit”), que ordenam sujeitos como mais ou menos adequados. A sanção então aparece como distribuição de pertencimento (contratação, promoção, acesso a redes e proteção organizacional) ou como abandono (bloqueio de carreira, suspeição, dispensa), permitindo que a desigualdade seja experimentada como consequência impessoal do procedimento. Nesse arranjo, a inclusão pontual de sujeitos negros pode funcionar como prova performativa da neutralidade do sistema, ao mesmo tempo em que intensifica a vigilância e captura a crítica como indisciplina, convertendo alteridade em desempenho e exceção em régua para eliminar outros corpos (Bento, 2022; Oliveira, 2025).

É nesse ponto que o conceito de pacto fratriarcal da branquitude adquire seu recorte e sua diferença específica. O pacto narcísico descreve a autopreservação do grupo dominante, seu silêncio cúmplice e a reprodução do privilégio como herança (Bento, 2022). O pacto fratriarcal descreve algo adicional por que essa autopreservação precisa aparecer como competição entre iguais e como isso reorganiza a lei. A exclusão não aparece como exclusão; aparece como posição inferior no ranking. A violência não aparece como violência; aparece como efeito “devido” de critérios. Assim, o mérito não é ornamento ideológico; ele é a tecnologia que permite manter privilégios sem romper a fantasia de igualdade intramuros, a fantasia de que “somos iguais, apenas competimos”, deslocando a agressividade para fora do círculo de pertencimento e preservando a consistência moral do grupo.

Essa engrenagem não é independente do gênero, porque a própria forma moderna do pacto entre iguais é atravessada por uma reorganização patriarcal. A constituição moderna do poder exigiu reordenar reprodução e trabalho das mulheres, instaurando uma nova divisão sexual do trabalho e uma nova ordem patriarcal, com papel central da perseguição às “bruxas” como tecnologia histórica de disciplinamento e acumulação (Federici, 2004). No registro do contrato sexual, a liberdade civil dos “iguais” se funda junto com a sujeição das mulheres como condição de possibilidade do pacto (Pateman, 1993). O fratriarcado, portanto, não é um “machismo difuso” adicionado depois; ele é a forma política

na qual a fraternidade se estabiliza como direito masculino e como controle do reconhecimento, articulando pertencimento, autoridade e proteção.

A partir daí, a análise deve avançar por mecanismo, não por listagem de instituições. Em cada instância moderna examinada (escola, trabalho, justiça, polícia), o ponto é mostrar como critérios e métricas produzem adesão, naturalizam desigualdade e autorizam punição seletiva sob a forma de “mérito”. É nesse nível que a cadeia proposta se fecha, pois o mito (preferência → queda do semblante → culpa/errância) encontra sua tradução moderna como comparação psíquica → mensuração institucional → ranking → efeitos políticos de exclusão e violência extrafratria. Nessa tradução, a função sacrificial do negro não é acidente periférico; ela é peça de uma montagem fantasmática que projeta no outro o que sustenta a consistência do mesmo, reinscrevendo o gozo mortífero da preferência e do pertencimento (Gonzalez, 1984). O ponto não é “incluir” o outro no pacto do mesmo, porque inclusão, nesse regime, tende a exigir assimilação, mas reconhecer que, sem alterar a gramática que organiza critérios e validações, as reformas se reorganizam para manter o campo de gozo intacto, muda a superfície do acesso, permanece a estrutura do discurso.

É por isso que se torna pertinente pensar deslocamentos da gramática Caim–Abel como horizonte crítico do argumento. Experiências quilombolas não são versões modernizadas da fratria branca; elas operam outra semântica de reciprocidade e comum, em que pertencimento não depende da produção sacrificial de um “fora” (Bispo dos Santos, 2007). Em termos lacanianos, trata-se de interromper a consistência do S_1 que convoca o saber e captura o mais-de-gozar, abrindo outro laço menos tributário do bônus de gozo que o discurso do mestre cobra em vida (Lacan, 1992). O valor dessas experiências, não é oferecer uma solução moral, mas funcionar como teste negativo do mecanismo, apontar que onde o comum não se organiza por ranking e descarte, a montagem fratriarcal perde aderência e a lei deixa de precisar de uma extrafratria para estabilizar a igualdade intramuros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encerrar este artigo não implica pacificar o intolerável, mas fixar com precisão o que foi demonstrado e quais consequências analíticas decorrem do mecanismo proposto. A leitura de Gn 4 como cena de preferência comparativa permitiu formalizar uma cadeia mínima: preferência → comparação → rivalidade → culpa/errância e, a partir dela, nomear

o pacto fratriarcal da branquitude como tecnologia de coesão intragrupo. O argumento central foi que o racismo durável não se estabiliza apenas por coerção vertical nem apenas pela conservação silenciosa do privilégio (pacto narcísico), mas pela necessidade de a dominação aparecer como competição entre iguais, mediada por critérios e mensurações que convertem desigualdade em resultado e exclusão em procedimento.

Nessa chave, o deslocamento do “não matarás” não é um detalhe moral, ele designa uma reorganização prática da lei, maximizada intrafratria e tensionada por uma exceção extrafraterna que produz matabilidade, punição seletiva e descartabilidade (Bíblia, 2002; Bento, 2022; Fanon, 1961; Davis, 2016).

A formalização lacaniana do Discurso do Mestre e do funcionamento do Terceiro permitiu explicitar o mecanismo de legitimação, tais como; enunciados de neutralidade, dispositivos de mensuração e sanções de reconhecimento/punição constituem a tríade pela qual o universal opera como comando, fazendo circular gozo, saber e poder sob aparência técnica (Lacan, 1992; Bourdieu, 2012). Com isso, o racismo aparece menos como crença individual e mais como montagem discursivo-institucional que produz um resto administrável, o “dejetos”, cuja exposição à violência sustenta a consistência moral dos iguais. Ao articular essa montagem a Freud, o texto procurou dar estatuto à repetição, não se trata de um retorno acidental do preconceito, mas da insistência de um circuito de satisfação e coesão que tende a se recompor sempre que suas condições de funcionamento são preservadas (FREUD, 1996a; FREUD, 2013).

A dimensão de gênero não entrou como adendo, mas como condição estrutural dessa fraternidade. O contrato sexual indica que a liberdade dos iguais se funda junto à sujeição das mulheres como condição de possibilidade do pacto, reorganizando a fraternidade como direito masculino e como controle do reconhecimento e da proteção (Pateman, 1993). Federici permite historicizar essa reorganização como tecnologia moderna de disciplina do corpo e da reprodução, na qual violência e controle são peças de governo (Federici, 2004). Assim, nomear o patriarcado não foi gesto retórico, mas exigência do mecanismo, raça, gênero e gozo se coimplicam na fabricação de critérios, na distribuição seletiva de proteção e na administração do exterior.

Dessas demonstrações decorrem implicações que não devem ser confundidas com catecismo normativo, sob pena de repetir a própria gramática técnica que o artigo critica. Se o pacto fratriarcal se estabiliza por dispositivos de neutralidade, mensuração e sanção, então a disputa decisiva recai sobre os regimes de validação, quem define critérios, como se mede,

como se audita e quais efeitos distributivos são produzidos (Lacan, 1992; Bourdieu, 2012; Bento, 2022). Uma agenda de pesquisa e intervenção pode, assim, ser organizada em três eixos, não como “soluções”, mas como campos de verificação e de interrupção do circuito.

O primeiro eixo diz respeito ao triângulo clínica–escola–território, entendido como espaço privilegiado para observar a produção de pertencimento e descarte. Trata-se de investigar como enunciados de neutralidade e dispositivos de comparação atravessam práticas de escuta, avaliação e cuidado e sob quais condições podem ser deslocados por arranjos que sustentem a alteridade sem convertê-la em desempenho, isto é, por uma escuta efetivamente polifônica (BAKHTIN, 2016; OLIVEIRA, 2025). O segundo eixo incide sobre design institucional e responsabilização pública, não como fetiche de métricas, mas como disputa do próprio Terceiro, isto é, da instância que valida e sanciona, por meio da explicitação de critérios, da transparência de procedimentos, da possibilidade de auditoria e da produção de consequências para a reprodução do privilégio sob máscara meritocrática, sem confundir tal disputa com a mera proliferação de indicadores. O terceiro eixo se concentra na articulação entre cidade, segurança e trabalho do cuidado, tomando punição seletiva e descartabilidade como efeitos políticos do pacto, a pergunta aqui é como a administração do “fora”, a extrafratria, se consolida como tecnologia de governo e como pode ser reorientada por infraestruturas reparadoras que desloquem recursos e legitimidades do punitivo para o cuidado, sem reduzir reparação a inclusão assimilacionista (Davis, 2016; Fanon, 1961; Federici, 2004; Pateman, 1993).

Como horizonte crítico, a contraposição à gramática Caim–Abel não foi proposta como utopia abstrata, mas como teste negativo do mecanismo. Experiências quilombolas e outras formas de comum que não dependem do sacrifício do outro indicam a possibilidade de reorganizar reconhecimento e pertencimento fora do regime de ranking e descarte (Nascimento, 2002; Bispo dos Santos, 2023). Seu valor, aqui, é metodológico, pois elas ajudam a pensar condições de interrupção da montagem fratriarcal, isto é, modos de laço que desativem a equivalência entre pertencimento e eliminação do semelhante.

Em síntese, o artigo deslocou a pergunta do “que o racismo diz” para “como o racismo funciona”, como produz adesão, como se mascara de neutralidade, como transforma desigualdade em desempenho e como reorganiza a lei em proteção intramuros e exceção extramuros.

Se a interrogação “Onde está Abel, teu irmão?” insiste, ela não demanda um fechamento moral; demanda rigor analítico e responsabilidade política, reabrir cenas de

reconhecimento, explicitar critérios e suas sanções, sustentar práticas de escuta e cuidado que recusem a administração técnica do intolerável. Não para “encerrar” a conta do gozo fratriarcal, mas para interromper seu circuito onde ele se faz mais eficaz, nos dispositivos que validam, ranqueiam e autorizam a violência como procedimento.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail. Estética da criação verbal. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

BENTO, Maria Aparecida Silva. O pacto da branquitude. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BÍBLIA. A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Quilombos, modos e significados. Teresina: Editora COMEPi, 2007.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. A terra dá, a terra quer. Imagens de Santídio Pereira; texto de orelha de Malcom Ferdinand. São Paulo: Ubu; Piseagrama, 2023. 112 p.

BOURDIEU, Pierre. **A DOMINAÇÃO MASCULINA**: a condição feminina e a violência simbólica. Tradução de Maria Helena Kühner. 18. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

CARIOCA DE OLIVEIRA, Jairo; **ALVES DA SILVA**, Joyce; **RODRIGUES**, Gabrielle. **O CONTRATO DO PAI MORTO**: a cosmogonia greco-judaica como pilar do apagamento feminino no pensamento ocidental. Revista Agon, [S. l.], v. 5, n. 14, 2025. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/agon/article/view/150095>. Acesso em: 11 nov. 2025.

DAVIS, Angela. Mulheres, raça e classe. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

FANON, Frantz. Os condenados da terra. Tradução de Serafim Ferreira. Lisboa: Ulisseia, 1961.

FEDERICI, Silvia. **CALIBÃ E A BRUXA**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. 2004. Tradução do Coletivo Sycorax. Disponível em: <http://coletivosycorax.org/indice/>. Acesso em: 10 nov. 2025.

FREUD, Sigmund. Além do princípio de prazer [1920]. In: **FREUD**, Sigmund. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v. 18.

_____. O ego e o id [1923]. In: **FREUD**, Sigmund. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v. 19.

_____. Psicologia das massas e análise do eu. Tradução de Renato Zwick; prefácio e revisão técnica de Paulo Endo e Edson Sousa. Porto Alegre: L&PM, 2013. (L&PM Pocket, 1106).

_____. Totem e tabu [1913]. In: **FREUD**, Sigmund. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. v. 13.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Ciências sociais hoje. São Paulo: ANPOCS; Hucitec, 1984. p. 223–244.

HADDAD, Gérard. **O FANATISMO É UMA EXACERBAÇÃO DO COMPLEXO DE CAIM**: entrevista. IHU – Instituto Humanitas Unisinos, 29 maio 2023. Entrevista concedida a Oscar Ranzani; tradução CEPAT. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/629062-o-fanatismo-e-uma-exacerbacao-do-complexo-de-caim-entrevista-com-gerard-haddad>. Acesso em: 10 nov. 2025.

LACAN, Jacques. **O SEMINÁRIO, LIVRO 17**: o avesso da psicanálise (1969–1970). Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

NASCIMENTO, Abdias. **O QUILOMBISMO**: documentos de uma militância pan-africanista. 2. ed. Rio de Janeiro: IPEAFRO, 2002.

OLIVEIRA, Jairo Carioca de. **ALTERIDADE NA ESCUTA**: uma crítica à equidade neoliberal e à coerência fantasmática do discurso. *Trieb*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 53–68, 2025. Disponível em: https://www.sbprj.org.br/files/ugd/45e118_b7fbod7cebae41929ac65bbc0662b25b.pdf. Acesso em: 10 nov. 2025.

OLIVEIRA, Jairo Carioca de. **O EU RASURADO [LIVRO ELETRÔNICO]**: um manifesto afro-pindorâmico pela insurreição do pensável. Nova Iguaçu, RJ: Edição do Autor, 2025.

OLIVEN, Ruben George. Metabolismo social da cidade e outros ensaios [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. Cap. 4: O mito de Abel e Caim e o surgimento da cidade bíblica, p. 38–45. ISBN 978-85-7982-012-0. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/mth59/pdf/oliven-9788579820120.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2025.

PATEMAN, Carole. O contrato sexual. Tradução de Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

RIMBAUD, Arthur. Correspondência. Tradução de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Topbooks, 2009.