

O patriarcado escravista, a masculinidade tóxica e a violência de Estado no Brasil

Reflexões à luz da psicanálise e do debate decolonial

Mônica Guimarães Teixeira do Amaral
Diego dos Santos Reis
Janaína Ribeiro Bueno Bastos

Resumo Este artigo busca refletir sobre a ação letal da polícia militar em um baile funk em Paraisópolis, em 2019, destacando a continuidade dos padrões mórbidos das relações étnico-raciais no Brasil. O objetivo é problematizar, com base nos aportes teóricos da psicanálise e dos estudos decoloniais, os modelos de civilidade forjados pelos signos da branquitude, como estruturadores das violências perpetradas pelos agentes do Estado.

Palavras-chave patriarcado colonial; masculinidade tóxica; violência do Estado; pacto narcísico; branquitude; negritude.

Mônica Guimarães Teixeira do Amaral é psicanalista, membro associado da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) e professora livre-docente da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP).

Diego dos Santos Reis é pós-doutorando na Faculdade de Educação da USP. Doutor, mestre e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor substituto da Faculdade de Educação da UFRJ.

Janaína Ribeiro Bueno Bastos é pedagoga no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo. Mestra e doutoranda em Educação pela Faculdade de Educação da USP.

Machado de Assis, em seu conto “Pai contra mãe”, publicado em 1906, ao discorrer sobre as funções da máscara de ferro que era colocada nos escravizados, a fim de arrancar-lhes de uma só vez o vício de beber e o de furtar, evidencia a barbárie cometida durante o regime escravocrata, sustentada pelos princípios excludentes e autoritários com que se forjou o projeto de modernidade brasileiro. Depois de apontar suas funções práticas e coercitivas, observa: “Era grotesca tal máscara, mas a ordem social e humana nem sempre se alcança sem o grotesco e alguma vez o cruel”¹.

Pouco mais de meio século depois, Theodor W. Adorno, em uma palestra transmitida pela rádio de Hessen, em 1965, e publicada sob o título “Educação após Auschwitz”, aponta que uma das maiores contribuições de Sigmund Freud, em *Psicologia das massas e análise do ego*, foi ter salientado o paradoxo imanente à civilização ocidental, que contém em si algo que “origina e fortalece progressivamente o que é anticivilizatório”².

Nesse artigo Adorno sustenta a ideia de que cabe aos educadores, diríamos nós, a todas as pessoas sensíveis e esclarecidas, incluindo entre elas os psicanalistas, revelar aos sujeitos os mecanismos conscientes e inconscientes que tornaram possível a barbárie – o único modo, segundo ele, de evitar algo semelhante ao horror do holocausto. O filósofo referia-se não apenas ao genocídio cometido contra os judeus durante a Segunda Guerra Mundial, mas ao perigo contido em todo e qualquer retrocesso nos padrões ético-culturais, até mesmo de civilidade, que impele os indivíduos a ações motivadas por um ódio primitivo, a serviço de interesses particulares³.

1 M. de Assis, “Pai contra mãe”, in *Os cem melhores contos brasileiros do século*, p. 19.

2 T. W. Adorno, “Educação após Auschwitz”, in *Educação e emancipação*, p. 119.

3 Lacan, em seus seminários sobre os escritos técnicos de Freud, é peremptório ao afirmar que “somos já imensamente uma civilização do ódio”. *Séminaire I*, p. 306.



*para compreender
esses fenômenos, é preciso
atentar-se, ainda, para uma mutação
no racismo no Brasil*

Na verdade, essas são questões que é preciso retomar na atualidade e analisar sua configuração específica no Brasil. Teremos cometido uma barbárie semelhante ao holocausto no Brasil? O regime escravista implantado no Brasil por mais de três séculos, imposto inicialmente aos nossos povos originários e, depois, às pessoas negras escravizadas, que foram traficadas de África para as Américas, e cujo maior contingente veio para o Brasil⁴, não teve a marca da barbárie? O que presenciamos hoje no Brasil, com ataques verbais espalhados na mídia digital por alguns governantes e seus seguidores contra os povos indígenas, os afrodescendentes e os jovens moradores das periferias, incitando a violência contra os mesmos, instigando à ira das massas contra os pobres e suas manifestações culturais – e o pior, chancelando a política de morte imposta a esses grupos –, não é prova incontestável de que a barbárie não passou?

A violência empregada pela polícia militar do Estado de São Paulo em um baile funk em Paraisópolis, na capital paulista, frequentado por jovens e adolescentes, resultou na morte de nove adolescentes e inúmeros feridos no dia 1º de dezembro de 2019⁵. Diga-se de passagem, contou com o apoio de alguns moradores da “região nobre” do Morumbi, vizinha a esta comunidade, e com aval do governador – e é mais um episódio de violência naturalizada ao longo de mais de 500 anos de fundação de nosso país, cujos rastros patriarcais e de práticas colonialistas ainda persistem.

Para compreender esses fenômenos, é preciso atentar-se, ainda, para uma mutação no racismo no Brasil. Se antes era velado, e muitas vezes tentava justificar o injustificável sob o manto do discurso ideológico da democracia racial, hoje deixa de sê-lo e passa a ser declarado. Tal mudança

denuncia o seu cerne de natureza etnocêntrica, racista e fascista, como tem ficado evidente na ação conjugada das políticas do governo federal adotadas para a cultura, a educação e a segurança pública, que há muito tempo não se encontravam tão amalgamadas.

Tomando em consideração todo esse debate, nós, como pesquisadores da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, ao nos dedicarmos aos estudos das culturas juvenis afro-brasileiras, gostaríamos de compartilhar com o(a) leitor(a) algumas considerações críticas sobre essa violência reiterada contra as “populações historicamente prejudicadas”, como sustenta o intelectual alemão Axel Honneth Honneth, a propósito daqueles a quem é subtraído o reconhecimento moral, jurídico e sociocultural⁶, que, no caso do Brasil, são os indígenas e afrodescendentes que habitam desde a Amazônia até as favelas de grandes cidades como São Paulo e Rio de Janeiro.

A ideia de raça, a zona do “não-ser” e a violência do Estado

Não é de se estranhar que – a título de retorno compulsivo à cena traumática –, ao atualizar fantasias bélicas e cisuras raciais no corpo social, a barbárie tenda a se repetir, uma vez que as medidas de reconhecimento e de reparação à violência cometida contra a população negra e ameríndia de nosso país, simbólicas ou materiais, sempre foram pontuais.

Coube ao Movimento Negro exigir esta reparação com a regulamentação de diversas medidas, como: a Lei Caó⁷, que criminaliza o racismo decorrente desse processo de negação; a exigência de cotas raciais nas universidades e concursos públicos; a obrigatoriedade do ensino de história da África e das culturas afro-brasileiras (Lei 10.639/2003), a cuja exigência se acrescentou a obrigatoriedade do ensino das culturas ameríndias (Lei 11.645/2008).

A trajetória de luta do Movimento Negro e o engajamento da intelectualidade negra contra

os processos persistentes da colonialidade e da violência genocida racial e colonial no Brasil evidenciam que, apesar das recentes conquistas, os caminhos para a emancipação social e para a superação do racismo no país ainda são repletos de desafios. Em uma perspectiva crítica, como salienta Nilma Lino Gomes, “ao trazer o debate sobre racismo para a cena pública e indagar as políticas públicas e seu compromisso com a superação das desigualdades raciais, esse movimento social ressignifica e politiza a raça, dando-lhe um trato emancipatório e não inferiorizante”⁸.

Esse processo desvela as complexas relações de poder em cuja trama a ideia de *raça* foi construída, como pilar de sustentação da lógica colonial, que – ao conferir uma série de privilégios materiais, epistêmicos, ontológicos e simbólicos aos padrões informados pela branquitude – legitimou a inferiorização da população negra e

4 Segundo Lilia Schwarcz e Flávio Gomes, estima-se que, entre 1550 e 1860, 4,8 milhões de africanos tenham desembarcado no Brasil como escravizados. É importante ressaltar que, apesar do fim do “infame comércio”, o regime escravista ainda se estenderia por mais 38 anos no país, marcado pelas diversas lutas contra o sistema escravocrata e pelo abolicionismo. *Dicionário da escravidão e liberdade*, p. 21.

5 Referimo-nos a Marcos Paulo Oliveira dos Santos (16 anos de idade), Dennys Guilherme dos Santos Franca (16), Denys Henrique Quirino da Silva (16), Gustavo Cruz Xavier (14), Gabriel Rogério de Moraes (20), Mateus dos Santos Costa (23), Bruno Gabriel dos Santos (22), Eduardo Silva (21) e Luara Victoria de Oliveira (18), mortos durante ação da Polícia Militar de São Paulo em um baile funk, em Paraisópolis.

6 Honneth, em seu livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, considera que a falta de reconhecimento nesses três níveis é experimentada pelo sujeito, ou mesmo por toda uma coletividade, como um desrespeito pessoal e moral, implicando uma “violenta limitação da autonomia pessoal” (p. 217). E, dada a depreciação cultural que a acompanha, bem como de seus modos de vida coletiva, são suscitados sentimentos de humilhação social capazes de desencadear sérios conflitos sociais.

7 Conhecida como Lei Caó, a norma é originária do PL 52/88, de autoria do ex-deputado Federal Carlos Alberto Caó de Oliveira. Falecido em fevereiro de 2018, o ex-parlamentar foi militante do Movimento Negro, tendo participado da Assembleia Constituinte que redigiu a CF/88. É de sua autoria o inciso XLII do artigo 5º da CF/88, que tornou a prática de racismo crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, promulgada um ano antes da edição da Lei 7.716/89.

8 N. L. Gomes, *O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*, p. 21.

9 T. Pires, “Estruturas intocadas: racismo e ditadura no Rio de Janeiro”, *Revista Direito e Práxis*, v. 9, n. 2, p. 1057.

10 Cf. F. Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*.

11 A. S. Carneiro, *A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser*, p. 94.

»»

Achille Mbembe, filósofo de Camarões, defende a descolonização do modo de pensar europeu com base no respeito ao outro

ameríndia, bem como os efeitos violentos e desproporcionais sobre os corpos não brancos, hierarquizados e desumanizados.

No entanto, a “hierarquização de humanidade baseada na raça como um componente estruturante das violências perpetradas pelos agentes de Estado, sobretudo em períodos autoritários”, como sublinha Thula Pires, é tão contundente que dificulta a percepção do racismo em sua dimensão estrutural, “responsável por conformar brancos, não brancos e instituições racistas”⁹. Os processos radicais de desumanização desencadeados e a naturalização das violências dificultam que se pautem o racismo na agenda política e jurídica, além de obstaculizar o trabalho de luto público – um luto que permita o reconhecimento de corpos negros, enquanto *vidas enlutáveis*, posto que, ao lançá-los na *zona do não-ser*¹⁰, nega-se a humanidade dos mesmos e as engrenagens do terror racial que não cessam de inscrever a “negritude no signo da morte no Brasil”¹¹.

Achille Mbembe, filósofo de Camarões, defende a descolonização do modo de pensar europeu com base no respeito ao outro, acompanhada de uma ampla concepção de justiça e de responsabilidade social, para cuja efetivação haveria que se promover a reparação do racismo infligido aos povos africanos. E instaurar uma “política do semelhante” que permita partilhar as diferenças.

O exercício do poder colonial no Brasil, com base no modelo familista patriarcal, foi pautado na masculinidade branca hegemônica e no abuso sexual sistemático das mulheres negras escravizadas – tema abordado em *Casa grande e senzala*, de Gilberto Freyre, no qual a violência foi, e continua sendo, não apenas naturalizada, como associada a uma suposta depravação sexual da



*ao lado da análise do modelo
familiarista patriarcal brasileiro,
é preciso retomar o debate
internacional feminista negro*

mulher negra. No entanto, a narrativa literária de autoras(es) negras(os) engajadas(os) em recontar a história de personagens negras tem apontado que, na verdade, tais mulheres procuraram, de diversas formas, subverter a ordem masculinista branca, e por isso mesmo, conforme foram ganhando autonomia nas ruas (sobretudo as quituteiras¹²), tornaram-se uma ameaça ao sistema hegemônico, tanto do ponto de vista econômico quanto do ponto de vista de gênero¹³. E foram duramente castigadas por isso¹⁴. Hoje são as mulheres negras, herdeiras desse passado bárbaro, que lideram o movimento contra o genocídio da juventude negra e periférica.

Das quituteiras aos movimentos das mães de vítimas da violência do Estado, o que parece estar em jogo nesses movimentos de mulheres negras é a luta contra os efeitos nefastos do *racismo patriarcal cis-heteronormativo*, por meio de estratégias de enfrentamento, tanto do silenciamento imposto às narrativas negras, quanto das formas de subordinação impostas a essas populações, que estão na base do funcionamento da violência letal genocida, das violações sistemáticas dos direitos humanos e dos padrões mórbidos das relações raciais no Brasil.

Ao lado da análise do modelo familiarista patriarcal brasileiro, é preciso retomar o debate internacional feminista negro, representado, entre outras, por bell hooks, Maria Lugones e Ângela Davis, autoras que contribuíram para repensar as diferenças e hierarquias de poder entre homens negros e brancos, assim como entre mulheres brancas e negras. Seus estudos pioneiros abalaram a ideia universalizante de masculinidade hegemônica, demonstrando como as relações de gênero, raça e classe promovem rupturas em seu interior,

teses que foram corroboradas por autores como Robert W. Connell e James W. Messerschmidt.

Tal debate há de ser retomado pela psicanálise para que se possa romper com o véu epistêmico que encobre nossas reflexões e posicionamentos como analistas frente a situações como a que presenciemos no ano passado em Paraisópolis. Nesse sentido, é preciso ainda associá-la a estudos diaspóricos e, com isso, ampliar a leitura de mundo da sociedade brasileira, por meio de um olhar atento aos saberes e às práticas dos povos subalternizados pelo colonialismo euro-americano e tensionada por uma nova epistemologia, afrocentrada, ameríndia e feminista negra, a partir da qual revolveríamos o saber instituído, parcial e cego aos subterrâneos do tecido social brasileiro.

O massacre de adolescentes em Paraisópolis

Ao ler nos jornais e assistir na televisão as reportagens sobre a morte de nove jovens na ação policial em Paraisópolis, muitos de nós ficamos entre estarrecidos e apreensivos. Estarrecidos com a violência com que os soldados agiram contra os jovens, com seus coturnos, cassetetes, bombas de gás lacrimogênio e balas de borracha. E apreensivos quanto aos descaminhos de nossa frágil democracia.

E, depois, ao obter informações dos moradores sobre o estado em que ficaram os becos e vielas, com suas paredes banhadas de sangue, marcas deixadas por uma multidão de 5 mil pessoas, na sua maioria constituída por jovens entre 14 e 23 anos de idade, encurralada pela polícia militar de São Paulo durante a madrugada do dia 1º de dezembro de 2019.

Com base nos depoimentos dos familiares e dos moradores acerca da ação policial, não há como negar que estávamos perante um massacre deliberado, com amplo respaldo dos agentes superiores e do governo do Estado de São Paulo. E estes foram apoiados, quando não incentivados, por uma parcela da classe média dos altos do Morumbi, fato confirmado pela filmagem de uma cena grotesca, a reunião em uma delegacia

de polícia com alguns moradores dos condomínios de luxo do Morumbi, vizinhos de Paraisópolis, que para lá se dirigiram com o objetivo de “solicitar” uma intervenção militar para dar um “susto” nesses jovens, nem que fosse preciso recorrer ao exército. Muitos comentários lá feitos lembram discursos e práticas fascistas do período entre guerras, bem como as ideias das elites dominantes do período colonial brasileiro. Dentre os comentários, selecionamos estes:

Se tivesse o Batman, matava todo mundo! Não pode haver uma ocupação mais forte em Paraisópolis, limpar tudo

- 12 São inúmeras as menções ao papel das quituteiras, na sua maioria escravas de ganho, que saíam às ruas para vender produtos para seus proprietários, como sendo fundamentais para a resistência dos escravizados. No livro *Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*, os autores salientam o papel assumido pelas Casas Zungu, no Rio de Janeiro, mas também em cidades como Belém e Recife, sob a denominação de *Calogi*, onde negras e negros praticavam seus rituais religiosos e outras práticas culturais, como o jogo da capoeira. Eram também locais de refúgio e de refeição coletiva, onde se comia o angu, por exemplo, vendido também nas praias pelas quituteiras. Dirigidas no Rio de Janeiro por africanas da Costa da Mina, Congo e Angola, essas casas propiciavam uma verdadeira reconstrução simbólica e cultural da diáspora urbana, observada com o êxodo da Bahia para o Rio de Janeiro, resultante da perseguição dos líderes da Revolta dos Malês, em Salvador, em 1835.
- 13 Cf. G. Xavier, J.B. Farias e F. Gomes (Org.), *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*.
- 14 No livro *Mulheres negras no Brasil...*, há relatos segundo os quais, em Minas Gerais, no século XVII, pelo fato de venderem bebida e comida aos mineiros, algumas delas, sobretudo as que praticavam a cura de males físicos e espirituais, foram jogadas nas mãos da Inquisição portuguesa, onde sofreram toda sorte de tortura. Isto porque auxiliavam, segundo as autoridades, a burlar as regras do sistema colonial, pois era com o ouro escondido que os escravizados matavam sua fome e sede.
- 15 J. Lacan, “O estádio do espelho como formador da função do eu”, in *Escritos*, p. 96-103.
- 16 M. Merleau-Ponty, *O visível e o invisível*.
- 17 Como enfatiza W. L. Maar, “À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa”, in *Educação e emancipação*, p. 27.
- 18 Referimo-nos a três dissertações de mestrado: T. K. Rodrigues, “A metamorfose de jovens lideranças que querem ser professoras: como a escuta analítica propicia a potência crítica da práxis”; E. Y. Nakashima, “Reatando as pontas da rama: a inserção dos alunos da etnia *Pankararu* em uma escola pública na cidade de São Paulo”. E uma terceira, publicada como: M. S. Ferreira. *A rima na escola, o verso na história – um estudo sobre a criação poética e afirmação étnico-social entre jovens de uma escola pública de São Paulo*.
- 19 Pesquisa realizada no âmbito do Programa de Melhoria do Ensino Público da Fapesp, intitulada “Culturas juvenis x cultura escolar: como pensar as noções de tradição e autoridade no âmbito da educação” (Processo Fapesp: 2006/52034-2), sob a coord. de M. do Amaral, publicada como: M. do Amaral, *O que o rap diz e a escola contradiz*.

é preciso recorrer
a estudos e pesquisas que
elucidem a história dessa
população marginalizada

aquilo? Quem mora na favela... eles não têm dignidade, coitados, precisam de moradia... mas não morar no Morumbi! A questão é, ativamente, como nós, moradores do Morumbi, podemos equipar a polícia com carros blindados, carros com câmera, GPS? E para estes moradores, nós temos que dar tudo? Estudo de graça, uniforme de graça? Bolsa família? E eles não nos devem nada? Direitos humanos, você quer, então põe na sua casa!

Algumas das pessoas presentes na reunião prévia à “ocupação” militar do baile funk em Paraisópolis eram pessoas “de bem”, que estudaram nas melhores escolas de São Paulo. Mas é notório que não aprenderam o principal: o sentido de humanidade e a capacidade de reconhecimento, por meio dos quais nos tornamos capazes de ver no outro o Outro de si, como anunciaram Hegel em *A fenomenologia do Espírito*, e posteriormente Lacan, em seu conhecido artigo sobre o espelho¹⁵. Um olhar que escapa à visão e se deixa tocar pela reversibilidade do visível e do invisível, tema amplamente explorado por Merleau-Ponty¹⁶ e que inspirara Lacan em seus primeiros escritos. Um olhar, diríamos nós, que envolve um aprendizado aberto à “elaboração da história e ao contato com o outro”¹⁷.

De outro lado, diante das fotos das famílias estampadas nos jornais, do desalento da mãe abraçada à filha, chorando a morte do filho durante o ato ecumênico em homenagem aos jovens mortos por ação da polícia militar, é preciso não naturalizar a violência dessa cena, desse trabalho de luto *insuperável*. Por isso, é preciso recorrer a estudos e pesquisas que elucidem a história dessa população marginalizada, como os que foram feitos por nossa equipe na única escola da região¹⁸.

Nossas pesquisas em escolas das regiões de Paraisópolis e Real Parque¹⁹ demonstraram que



a branquitude, conforme evidenciado por Ruth Frankenberg, diz respeito ao lugar de poder ocupado pelo grupo branco

boa parte daqueles meninos e meninas, moradores das comunidades lá instaladas, são afroindígenas do grupo Pankararu, cujos antepassados habitavam o sertão do Pajeú, no interior de Pernambuco, região mencionada mais de uma vez nas músicas de Caetano Veloso. Presente na poesia e na literatura de cordel, este território traz consigo um passado não muito alentador. No final do século XIX, logo após a abolição, como parte da política higienista e de branqueamento da população, foram identificados aldeamentos forçados de diversos povos indígenas, negros forros e sertanejos pobres. Os povos Pankararu surgiram dessa mistura que lhes foi imposta²⁰. Na década de 1950, muitos deles foram trazidos para a região Sudeste como trabalhadores na construção civil, para construir o estádio do Morumbi e o Palácio Bandeirantes. Trata-se, portanto, de duas comunidades que estão situadas ao lado e à margem dos condomínios de luxo do bairro Morumbi. Segregados em suas comunidades, os moradores vivem sem poder circular pelo bairro, e muito menos passear em shoppings da região. Seus únicos divertimentos eram, na época de nossa pesquisa, sobretudo as manifestações de hip-hop e, hoje, os bailes funk. Aliás, manifestações execradas pela classe média, não apenas do entorno, as quais foram justamente objeto de nosso estudo. Ou seja, as culturas de rua, de resistência e de afirmação étnico-racial e de classe.

Pois, tomando em consideração esse histórico, como não se indignar com a ação da polícia militar? Como não se indignar com um governador que diz que tudo deve ser apurado, mas que as ações militares devem continuar ocorrendo nos bailes funk?²¹

Compreender a gramática do genocídio anti-negro na diáspora, bem como os mecanismos de

perpetuação das desigualdades e violências, que atingem historicamente com maior intensidade os segmentos negros da população brasileira, é imprescindível para que se elabore uma crítica radical à lógica colonial-racial, de modo a pôr em xeque um sistema pautado no “pacto narcísico da branquitude”, como descrito por Maria Aparecida Bento²². Este reproduz uma lógica racial hierarquizada, bem como suas correlatas dimensões de gênero e sexualidade, contribuindo diretamente para a aceitação tácita do genocídio do corpo negro, sobretudo jovem, no Brasil.

O pacto narcísico da branquitude

A branquitude, conforme evidenciado por Ruth Frankenberg²³, diz respeito ao lugar de poder ocupado pelo grupo branco, que envolve a concessão e o usufruto de vantagens estruturais para os sujeitos beneficiários do sistema racista decorrente do colonialismo europeu. Enquanto o branco é concebido como uma categoria universal do ser humano, os não brancos são vistos como seres racializados e inferiores.

Na pós-modernidade, apesar de comprovada a inexistência de raças humanas em um sentido biológico – mas não enquanto *construção social* –, a branquitude permanece intocada, valendo-se, na maior parte das vezes, de uma articulação silenciosa, manifesta por meio de discursos implícitos, conforme evidenciado por Liv Sovik²⁴. Nesse sentido, os privilégios raciais passam a ser compreendidos como conquistas meritocráticas, obtidas por sujeitos que, não por coincidência, guardam semelhança com o padrão imposto pelo colonialismo europeu, reunindo aparência fenotípica, poder econômico e *status* social.

O pacto narcísico da branquitude, de acordo com Bento, é oriundo desse silenciamento e da amnésia social produzida não apenas em relação à barbárie cometida contra a população negra e ameríndia de nosso país, mas em relação à herança branca da escravidão e seus privilégios. Promoveu-se, ao longo da história, um verdadeiro

apagamento das origens desta relação hierárquica entre humanidades que se manifesta por transmissão geracional, como bem observa Kaes²⁵, na subjetividade daqueles que se tornaram os beneficiários simbólicos e materiais deste silenciamento.

Não se pode deixar de observar que o pacto narcísico, como enunciaria Freud em *Psicologia de massas e análise do ego*, surge, de um lado, por identificação de uns com os outros em torno de um ideal (no caso, de branquidade, associado à perfeição), que é projetado no líder. E, de outro lado, surge pela projeção falsa, como dirá Adorno²⁶, de todos os impulsos condenáveis pelo sujeito nos *out-groups*. São ideias, é bem verdade, alimentadas pelo silenciamento da barbárie cometida e pelos privilégios concedidos apenas aos brancos, ou aos mais brancos, como salienta Lilia Schwarcz²⁷.

Para analisarmos as bases objetivas e subjetivas, seja do silenciamento em relação aos privilégios da branquitude, seja em relação à barbárie cometida no passado colonial e cujos rastros de violência se perpetuam até o presente, seria importante nos determos sobre o medo branco da ameaça negra, que se estendeu ao longo de séculos, desde o fim do período colonial até os tempos atuais.

De acordo com Bento, havia o medo branco das insurreições da população escravizada, agravado pela Revolução Haitiana e pelas revoltas que se espalharam pelo Brasil com maior força ao longo do século

»
o surgimento do Blues décadas
após a abolição da escravidão
foi a expressão musical de uma nova
ordem social e sexual

xix. Mas, também, como observa Fanon, o medo branco da sexualidade do corpo negro, representada no imaginário ocidental, paradoxalmente, como algo que atrai, mas que ameaça. Uma sexualidade ameaçadora para o mundo branco – tanto aquele dominado pelo catolicismo, quanto pelo puritanismo protestante –, mas que adquiriu valor de afirmação feminista e de contestação em relação às formas de dominação de raça e de gênero, particularmente entre as mulheres negras.

Angela Davis, em seu livro sobre o legado de três cantoras de *Blues*²⁸, no qual realiza uma pesquisa aprofundada acerca das músicas interpretadas por elas, ressalta que o surgimento do *Blues* décadas após a abolição da escravidão foi a expressão musical de uma nova ordem social e sexual encontrada por homens e mulheres afro-americanos livres, que passaram a usufruir de modo autônomo do direito de escolher os seus parceiros sexuais. Nesse sentido, segundo Davis, encontramos em suas canções os germes do movimento feminista e de emancipação dos anos 60.

Ora, com relação ao funk, particularmente ao funk carioca “de raiz”, como se praticou nas favelas do Rio de Janeiro nos anos 80, podemos identificar nos depoimentos das cantoras do gênero um movimento semelhante ao de suas irmãs do *blues* do início do século xx. O documentário *Sou feia, mas tô na moda*²⁹ evidencia justamente este aspecto salientado por Davis, de que se trata de um gênero musical que permitiu a emancipação das mulheres pobres e negras.

No horizonte de contestação a esse estado de coisas, e da “sujeição criminal”³⁰ a que está submetida a população moradora de favela – e, especialmente, os sujeitos racializados, transmutados em inimigos do Estado –, os jovens da periferia

20 J. M. Arrutti, “Os Pankararu em São Paulo”, in *Povos indígenas no Brasil*.

21 Cabe notar que, após as denúncias em diversos telejornais, rádios e jornais impressos, pressionado pelo próprio movimento dos moradores de Paraisópolis e organizações da sociedade civil, o governador João Dória recuou e afastou os 38 militares envolvidos na operação militar em Paraisópolis.

22 M.A. Bento, *Pactos narcísicos no racismo*, 2002.

23 R. Frankenberg, “A miragem de uma branquidade não-marcada”, in V. Ware (org). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*.

24 L. Sovik, *Aqui ninguém é branco*, 2009.

25 R. Kaes, *O grupo e o sujeito do grupo: elementos para uma teoria psicanalítica de grupo*.

26 T. W. Adorno e M. Horkheimer, “Elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento”, in *Dialética do esclarecimento*, p. 157-194.

27 Cf. L. Schwartz, *Nem preto nem branco, muito pelo contrário*.

28 A. Davis, *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude “Ma” Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday*.

29 *Sou feia, mas tô na moda*, dirigido por Denise Garcia (2013).

30 M. Misse, *Autos de resistência: uma análise dos homicídios cometidos por policiais na cidade do Rio de Janeiro (2001-2011)*.



a discriminação em relação
a estas manifestações da cultura negra
intersecciona dimensões de classe,
gênero e raça

desafiam o repertório de valores burgueses³¹, elaborando estratégias expressivas e performances coletivas de “dissidência subjetiva”³². De modo notório, no funk não se pode esquecer que “a dimensão estruturante do poder associado à sexualidade”³³ e ao erotismo do corpo feminino é marcada por uma estética corporal da provocação e da sugestão, para a qual os estilos dos corpos genderizados, não raro, contribuem para a encenação agonística das relações de gênero. Uma encenação que, longe de reiterar o lugar de objeto da mulher diante do desejo masculino, a coloca em cena como agente “empoderado” nesse jogo de sedução³⁴.

A discriminação em relação a estas manifestações da cultura negra intersecciona dimensões de classe, gênero e raça, com o agravante de que a dimensão sexual/sensual de suas letras e ritmos ocupa o lugar do *estranho*, do *lúgubre*, do *sinistro* e talvez, *inquietante*³⁵ no imaginário das elites. Mas, para quem se identifica com a riqueza deste amplo espectro cultural, é preciso opor à “projeção falsa”, como dizia Adorno, a “mimese genuína”, pois, enquanto a primeira “transpõe o interior prestes a saltar para o exterior e caracteriza o mais familiar como algo hostil”, a segunda acolhe em si o estranho, tornando-o familiar³⁶.

Portanto, “o medo branco da onda negra” – seja em razão da violência insurrecional, seja no campo da sexualidade – tem não apenas bases objetivas, mas sobretudo subjetivas, alimentadas por toda uma fantasmagoria ameaçadora, cuja “solução final” exigiria a eliminação dessa população. Ora, trata-se de um fantasma/fantasia que continua presente no imaginário das elites, como ficou claro na fala gravada dos moradores do Morumbi, que precedeu o episódio sangrento de Paraisópolis.

Por fim, como a psicanálise pode contribuir para o combate a uma masculinidade tóxica?

Na esteira das teses sustentadas por Monique Schneider, em seu livro *Généalogie du Masculin*, que identifica em Freud uma concepção binária e antitética do masculino e do feminino, apoiada na dualidade entre natureza/cultura³⁷ e na divisão tradicional dos papéis entre os sexos³⁸, é possível depreender uma outra concepção, que a precede e que aponta para uma divisão de natureza distinta, com base na qual remete à discussão da gênese do psiquismo ao campo da cultura. A autora refere-se ao momento em que Freud, em *O mal-estar na cultura*, para além do âmbito familiar, afasta-se da ideia de distribuição de lugares distintos ao feminino e ao masculino como uma lei do destino e aponta para o devir histórico, marcado por mutações³⁹.

Nessa mesma linha, Schneider salienta que, por trás da identificação oficialmente aceita do Édipo, que representa o masculino em sua verticalidade, há outro movimento identificatório: o medo da Esfinge, de ter seus segredos desvendados, com o qual se identificam Freud e todos os homens.

É sob o signo da negação que o masculino é concebido por Freud, como bem salientara Conrad Stein⁴⁰. Schneider conclui, com base nas ponderações deste último, que isso faz com que Freud fique prisioneiro de um pensamento binário, opondo força e fraqueza, dominante e dominado, além de conferir a marca da castração a toda e qualquer feminização. No entanto, ao atribuir uma relação originária e fundante da sexualidade humana à mãe, insistindo na ideia de que para se ter acesso ao objeto é preciso antes perdê-lo⁴¹, evidencia-se que a hipótese fálica está muito mais próxima da negação do que de uma realidade efetiva, hipótese investigada por Jacques André⁴². Diferentemente deste, esta autora recorre a Didier Anzieu⁴³ para sustentar que “a mãe representa menos uma origem reenviada ao passado e mais o paradigma de uma identidade

envolvente”⁴⁴. E é de acordo com essa linha de argumentação que a autora desmancha a ideia de que a sensibilidade epidérmica, associada à vulnerabilidade, deva ser feminina por excelência. Considera, portanto, que é sob os auspícios da negação que, no homem, se sobrepõe, à sensibilidade

é sob os auspícios da negação
que, no homem, se sobrepõe,
à sensibilidade epidérmica,
uma sensibilidade socializada

- 31 É curioso – e atual – o fato narrado por Nina Rodrigues, em 1902, ao descrever a repulsa ao batuque em Salvador, no começo do século XX, quando menciona um missivista do *Jornal do Commercio*, que o considera um aviltamento aos bons costumes (cf. N. Rodrigues, *Os africanos no Brasil*). Não teria hoje o protesto burguês contra o “aviltamento de nossos costumes” elegido, como alvos privilegiados de seus reclamos, os bailes funks e as manifestações culturais ligadas à negritude?
- 32 O. Pinho, “O círculo da morte e o materialismo estético”, in *Motim: horizontes do genocídio antinegro na Diáspora*, p. 182.
- 33 *Ibidem*, p. 182.
- 34 Cf. M. Mizhari, *A estética funk carioca: criação e conectividade em Mr. Catra*.
- 35 Traduções encontradas para a expressão *das Unheimliche*, termo empregado por Freud em seu artigo “Lo Ominoso”, in *Obras completas*.
- 36 T. Adorno; M. Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*, p. 154.
- 37 A ideia de que a paternidade encontra-se sob o princípio da incerteza, tornando-se “triunfo da cultura”, um postulado edificado por dedução, enquanto que a maternidade permanece como evidência dos sentidos, foi depreendida do seguinte trecho: “[...] esta vuelta de la madre al padre define además un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad, o sea, un progreso de la cultura, pues la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad es un supuesto edificado sobre un razonamiento y sobre una premisa”. In: S. Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, p. 110.
- 38 Uma discussão, portanto, que encerra a dualidade entre o masculino e o feminino no campo da anatomia (a diferença anatômica entre os sexos), concebendo-a como destino e, desse modo, define a psicanálise como um sistema de referências a-histórico. São ideias depreendidas de: S. Freud, “Moisés y la religión monoteísta”, in *Obras Completas*.
- 39 A autora, entretanto, insiste no fato de que o triunfo da espiritualidade sobre a sensualidade, de onde Freud deriva a ideia de sobreposição da paternidade sobre a maternidade, pode ser interpretada muito mais como resultante de uma decisão do que de uma diferença anatômica, resultante, portanto, de transformações históricas que são inseparáveis de “decisões interpretativas”, particularmente quando o autor se refere à passagem do matriarcado ao patriarcado, como uma revolução, cujos ecos se fizeram sentir em sua interpretação de *Orestia*, de Ésquilo, e cuja marca consistiu na renúncia ao pulsional.
- 40 C. Stein, “OEdipe le surhumain ou le désaveu du féminin”, in *Les Érynies d’une mère: essai sur la haine*, p. 17.
- 41 Ideia sustentada por Freud, desde os *Trois essais sur la théorie sexuelle*, p. 164-165 e em *Résultats, idées, problèmes* II, p. 287.
- 42 A autora menciona as teses de Jacques André, em seu livro *As origens femininas da sexualidade*.
- 43 D. Anzieu, *Le moi peau*.
- 44 O termo empregado em francês é *identité enveloppante*, cuja tradução mais precisa seria “identidade que encobre o sujeito, que é bem seu envoltório, sua pele”. In *Généalogie du masculin*, p. 43.
- 45 Trata-se do artigo “OEdipe superman”, republicado sob o título “OEdipe le surhumain”, in *Les Érynies d’une mère*, op. cit.
- 46 Sófocles, *Édipo Rei*, 2007.

epidérmica, uma *sensibilidade socializada*, ou seja, um invólucro exterior no seio do qual se enclausura o masculino. Em Freud, inclusive.

Ainda nesta obra de Conrad Stein, publicada ulteriormente como *Édipo Superhumano*⁴⁵, evidencia-se o modelo heróico e vertical do Édipo sustentado por Freud, quando este põe em relevo o momento em que o herói resolve o enigma proposto pela Esfinge, derrubando-a no precipício. Schneider, de modo a contestar esta versão tão inquestionável e certa da vitória de Édipo sobre a Esfinge, como símbolo da construção do masculino por identificação (não admitida) com a virilidade paterna, retoma o episódio relatado por Stein da entrega de uma medalha no aniversário de Freud de 50 anos. Nesta medalha, havia a inscrição do encontro entre Édipo e a Esfinge, com a seguinte frase, extraída da peça *Édipo Rei*⁴⁶: “quem adivinhou o famoso enigma e foi o primeiro dos humanos”. Ernest Jones relata que Freud ficou surpreso ao identificar a mesma frase que ele, ainda estudante de medicina, sonhara ver impressa em um busto em sua homenagem no pátio central da universidade. O episódio foi interpretado por Stein como um indício de que, por trás da identificação vertical do Édipo, havia em Freud uma outra, com essa figura bissexuada – a Esfinge –, que o fez temer ter seus enigmas desvendados.

Schneider, ao referir-se a essa mesma situação, supõe ter havido um verdadeiro descolamento da identificação de Freud com o herói verticalizado, deixando transparecer, por trás da máscara desta tela protetora do masculino sob a qual se refugia, uma identificação antagonica dirigida ao feminino, que pode ser lida na perturbação ressentida por Freud diante das inscrições na



os autores deste artigo gostariam de insistir para que os governantes escutem aqueles que conhecem essas comunidades

medalha que lhe foi entregue. Nesse sentido, segundo Schneider, com base no testemunho desse episódio envolvendo o pai da psicanálise, haveria uma identificação não admitida, em oposição àquela aventada por Édipo (ao pai), voltada ao feminino, que faz tremer todo corpo sexuado.

E tomando ainda como exemplo o *Hamlet*, salienta a atmosfera espectral na qual são mergulhados não apenas o pai mas também o filho, sendo reservada apenas à mãe a experiência de vida. Com base nessas obras, sustenta que a divisão estabelecida pelo pensamento idealista socrático-platônico, presente na abordagem dualista do feminino/masculino, atribuindo a cada um deles separadamente o sensível e o inteligível, finda por negar ao masculino a condição de ser sexuado, encarnado, vivo e incontrolável.

Essas ideias podem orientar estudos futuros no campo metapsicológico, qual seja, pensar o feminino como campo de passagem ao masculino, resgatando sua sensibilidade epidérmica, o que o distancia de toda masculinidade ereta, repressiva e violenta. De outro lado, tomando em consideração os recortes de gênero, raça e classe, como destacado pelo feminismo negro, não seria importante tomar as experiências coletivas de solidariedade e de comunidade experienciadas pela população negra, seja nas resistências ao regime da escravidão, ao colonialismo ou mesmo no período pós-colonial, como estratégias possíveis de construção de um “em-comum”, para além das estruturas de reclusão, controle e seleção, cujos pressupostos raciais, sociais, sexuais e de gênero são bem conhecidos?

Sobretudo hoje, quando o capitalismo neoliberal institucionaliza, enquanto padrão de vida, o *devir-negro do mundo*, como destaca Mbembe, reinventando hierarquias, assimetrias

e discriminações pela justaposição de lógicas coloniais, raciais e escravagistas. Ou seja, o estatuto que outrora era exclusivamente destinado aos negros doravante expande-se a todas as humanidades subalternizadas, como “nova norma de existência e sua generalização ao conjunto do planeta”, redimensionando “as lógicas de distribuição da violência em escala planetária”⁴⁷.

Nossos esforços, neste ensaio, foram no sentido de apontar a necessidade de se retomar esse intrincado debate para pensar como a psicanálise pode contribuir para se pensar questões relativas a gênero, raça e sexualidade em uma sociedade ainda muito marcada pelo que hoje chamamos de *masculinidade tóxica*. E o pior: com forte inclinação a apoiar discursos e práticas conservadoras e masculinistas de nossos governantes, que recorrem ao poder dos coturnos e das armas para reprimir e matar aqueles que ousam se divertir em bailes funk. Os contornos dessas questões apontam para um debate com múltiplas camadas, que exige não apenas um posicionamento crítico acerca da violência de Estado e do racismo no Brasil, mas também a respeito de como o “mal-estar” contemporâneo da masculinidade hegemônica se reflete nas políticas públicas de nosso tempo e na obstinada defesa de valores como agressividade, autoritarismo e invulnerabilidade.

Os “protocolos” seguidos pelo aparelho repressor do Estado, com apelo à violência e aos emblemas fálicos, reiteram um modelo subjetivo pautado pela dimensão heteropatriarcal e pelo *futuro de uma ilusão*: o de resguardar os interesses de um governo constituído por homens privilegiados e o desejo, de natureza narcísica, dos mesmos de oprimir e exterminar os indesejáveis. Com isso, acentuam-se as fronteiras intransponíveis das desigualdades.

Como pesquisadores das culturas afrodiáspóricas juvenis, os autores deste artigo gostariam de insistir para que os governantes escutem aqueles que conhecem essas comunidades, para que possam pensar em políticas públicas capazes de promover educação e lazer para a juventude, tomando em consideração suas culturas – ancestrais



a reivindicação dos líderes
de Paraisópolis foi
que se construiu uma
infraestrutura para o baile funk

e contemporâneas – e o histórico de seus antepassados⁴⁸. Aliás, esta foi a reivindicação dos líderes e moradores de Paraisópolis: que se construiu uma infraestrutura para o baile funk na comunidade. No mínimo, para que possam não mais basear suas ações em políticas repressivas e genocidas, com os padrões de letalidade e as múltiplas violações sistematicamente experienciadas pela população negra.

Referências

- Adorno T. W. (1995). Educação após Auschwitz. In Adorno T. W. *Educação e emancipação*. Trad. Maar W. L. Rio de Janeiro: Paz e Terra. p. 119-138.
- Adorno T. W.; Horkheimer M. (1985). Elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento. In *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar. p. 157-194.
- Amaral M. do (2011). O rap, o hip-hop e o funk: a 'erótica' da arte juvenil invade a cena das escolas públicas nas metrópoles brasileiras. *Psicologia USP* (impresso), v. 22, p. 593-620.
- _____. (2016). *O que o rap diz e a escola contradiz: um estudo sobre a arte de rua e a formação da juventude na periferia de São Paulo*. São Paulo: Alameda/FAPESP.
- Amaral M. do; Reis R.; Santos E. C. M.; Dias C. (2018). *Culturas ancestrais e contemporâneas na escola: novas estratégias didáticas para a implementação da Lei 10693/2003*. São Paulo: Alameda.
- Amaral M. do et alii. (2006). *Culturas juvenis x cultura escolar: como repensar as noções de tradição e autoridade no âmbito da educação?* Projeto de Pesquisa apresentado ao Programa "Melhoria do Ensino Público", da Fapesp. São Paulo. (Processo: 2006/52034-2).
- André J. (1996). *As origens femininas da sexualidade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Anzieu D. (1985). *Le moi peau*. Paris: Dunod.
- Arrutti J. M. (2010). Os Pankararu em São Paulo. In *Povos indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Pankararu/883>>. Acesso em: 22 nov. 2019.
- Assis M. de. (1906/2000). Pai contra mãe. In Moriconi I. (org.). *Os cem melhores contos brasileiros do século*. Rio de Janeiro: Objetiva. p. 19-27.
- Bento M. A. (2005). Branquitude e poder: a questão das cotas para negros. In: Santos S. A. dos (org.). *Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. p. 165-177.
- _____. (2002). *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Tese de Doutorado em Educação. São Paulo: FEUSP.
- Carneiro A. S. (2005). *A construção do Outro como não ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado em Educação. São Paulo: FEUSP.
- Connell R. W.; Messerschmidt J. W. (2013). Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 21(1): 424, jan.-abr.
- Davis A. (1998). *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude "Ma" Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday*. New York: Vintage Books.
- _____. (2016). *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.
- Fanon F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.
- Farias J. B.; Gomes F. dos S.; Soares C. E. L.; Araújo C. E. M. de. (2006). *Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo: Alameda.
- Ferreira M. S. (2012). *A rima na escola, o verso na história*. São Paulo: Boitempo.
- Flauzina A. L. P. (2014). As fronteiras raciais do genocídio. *Direito – UnB*, Brasília, vol. 01, n. 01, p. 119-146, jan./jun.
- Freyre G. (1933/2003). *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global.
- Freud S. (1919/2003). Lo Ominoso. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, v. XVII, p. 215- 251.
- _____. (1930/2001). El malestar en la cultura. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, v. XXI, p. 57-140.
- _____. (1939/2000). Moisés y la religion monoteísta. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, v. XXIII, p. 1-132.
- _____. (1991, [1920]). "Psicologia das massas e Análise do Ego", in _____. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, v. XVIII, p. 63-136.
- _____. (1987, [1905]). *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Paris: Gallimard.
- _____. (1992, [1938]). *Résultats, idées, problèmes II*. Paris: PUF.
- Frankenberg R. (2004). A miragem de uma branquitude não-marcada. In Ware, V. (org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Garamond, p. 307- 338.
- Gomes N. L. (2017). *O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Hegel G. W. F. (1807/1974). *A fenomenologia do espírito*. Trad. e notas de Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Abril Cultural, p. 11-81. (Os Pensadores, v. xxx).
- Honneth A. (2009). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34.

47 A. Mbembe, *Crítica da razão negra*, p. 18 e 309.

48 Como se pode depreender do livro *Culturas ancestrais e contemporâneas na escola: novas estratégias didáticas para a implementação da Lei 10.639/2003*.

- Kaes R. (1977). *O grupo e o sujeito do grupo: elementos para uma teoria psicanalítica de grupo*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- hooks b. (1984). *From margin to center*. Boston: South End.
- Lacan J. (1966/1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In *Escritos*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar. p. 96-103.
- _____. (1998). *Séminaire – livre I*. Paris: Seuil.
- Lugones M. (2008). Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial. In Mignolo W. D. (org.). *Género y Descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Maar W. L. (1995). À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In Adorno, T.W. *Educação e emancipação*. Trad. Maar W. L. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Mbembe A. (2017). *Crítica da razão negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona.
- Merleau-Ponty M. (1971). *O visível e o invisível*. Trad. Arthur Gianotti e Armando M. D'Oliveira. São Paulo: Perspectiva.
- Misse M. (2011). *Autos de resistência: uma análise dos homicídios cometidos por policiais na cidade do Rio de Janeiro (2001-2011)*. Relatório de pesquisa. Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana da Universidade Federal do Rio de Janeiro (NECVU/UFRJ).
- Mizhari M. (2014). *A estética funk carioca: criação e conectividade em Mr. Catra*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Nakashima E. Y. (2009). *Reatando as pontas da rama: a inserção dos alunos da etnia Pankararu em uma escola pública na cidade de São Paulo*. 2009. 255 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, USP, São Paulo.
- Pinho O. (2017). O círculo da morte e o materialismo estético. In Flauzina, A. L. P.; Vargas, J. H. C. (orgs.). *Motim: horizontes do genocídio antinegro na Diáspora*. Brasília: Brado Negro.
- Pires T. (2018). Estruturas intocadas: racismo e ditadura no Rio de Janeiro. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, 2018, p. 1054-1079.
- Rodrigues N. (1933/1977). *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Rodrigues T. K. (2008). *A metamorfose de jovens lideranças que querem ser professoras: como a escuta analítica propicia a potência crítica da práxis*. 2008. 212 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, USP, São Paulo.
- Schneider M. (2000). *Généalogie du Masculin*. Paris: Aubier.
- Schwarz R. (1997). *Duas meninas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwarz L.; Gomes F. (orgs.) (2018). *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sófocles (2007). *Édipo rei*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva.
- Sovik L. (2009). *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano.
- Stein C. (1987). O Édipo le surhumain ou le désaveu du féminin. In *Les Érynies d'une mère: essai sur la haine*. Paris: Calligrammes.
- Xavier G.; Farias J. B.; Gomes F. (orgs.) (2012). *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro.
- DVD**
- Sou feia, mas tô na moda*. Direção: Denise Garcia. Imovision, Brasil, 2007. DVD (61min), color.

Slave patriachate, toxic masculinity and violence of the state in Brazil: Reflexions in the lights of Psychoanalysis and the decolonial debate

Abstract This article aims at reflecting on the lethal action taken by the military police at the funk dancing party in the Paraisópolis neighborhood in 2019, with emphasis on the continuing morbid patterns of the ethnic/racial relations in Brazil. The goal is the problematization of the civility models that were forged by the signs of whiteness as architect of the violence committed by State government agents, based on the theoretical contribution of psychoanalysis and decolonial studies.

Keywords colonial patriarchy, toxic masculinity, State violence, narcissistic pact, whiteness, blackness.

Texto recebido: 02/2020

Aprovado: 03/2020