

Democracia racial: o não-dito racista*

Ronaldo Sales Jr.

No Brasil, a Revolução de 1930 e o Estado Novo caracterizaram-se pela incorporação tutelada das massas urbanas à sociedade oligárquica e pela construção de uma ordem institucional que permitisse a incorporação dos novos atores à arena política. A inclusão do “negro” deu-se por meio de políticas nacional-populistas de *integração subordinada* das classes e grupos populares e pela redução dos poderes das oligarquias tradicionais com suas ideologias racistas. As políticas sociais, nesse período, não se definiam como intervenção compensatória ou redistributiva, mas se inscreviam num movimento de construção nacional e de integração social, mesmo que subordinada. Dentre essas políticas, podemos citar a criação da legislação trabalhista e do Ministério do Trabalho, que provocou uma revolução nas relações laborais no Brasil, mas que, além de deixar os movimentos e os sindicatos dos trabalhadores de fora da direção dessa revolução, subordinou-os por meio dos chamados sindicatos “pelegos”; outra política do Estado foi a criação da “Lei dos 2/3”, que estabelecia que as empresas instaladas em território nacional deveriam cumprir a cota mínima de 2/3 de trabalhadores brasileiros em seus quadros, atacando assim a exclusão da população brasileira, em grande parte negra, do mercado de trabalho, motivada pela intensa imigração de trabalhadores europeus que eram preferidos para ocupar os postos de trabalhos das empresas (cf. Guimarães, 2002). Contudo, em seu nacionalismo, o Estado Novo não desenvolveu ações abertamente racistas contra a diáspora

* Este artigo é adaptação dos capítulos 4, 6 e 7 de minha tese de doutorado de 2006, *Raça e justiça: o mito da democracia racial e racismo institucional no fluxo de justiça* (Recife, UFPE).

negra e, ao contrário, propagou a ideologia da “nacionalidade morena” do “povo mestiço”, que sustentava o populismo nacionalista de Vargas, o “pai dos pobres”, quebrando parte do poder das oligarquias regionais que se sustentava também sobre o domínio racial.

A integração subordinada do negro foi resultante da:

[...] pressão exercida pelos ideais de integração nacional acima das diferenças raciais, muito importantes em um país de formação tão heterogênea como o Brasil, e de igualdade fundamental entre todos os brasileiros, [que] está na base mesma do estado de opinião que prevalece entre brancos, contrários às medidas ostensivas de discriminação econômica ou social com base na cor e à exteriorização do preconceito de cor (Fernandes, 1971, p. 23).

No plano das práticas sociais cotidianas, consolidou-se o que denomino “cordialidade racial”. A “cordialidade” das relações raciais brasileiras é expressão da estabilidade da desigualdade e da hierarquia raciais, que diminuem o nível de tensão racial. A cordialidade não é para “negros impertinentes”. As relações cordiais são fruto de regras de sociabilidade que estabelecem uma *reciprocidade assimétrica* que, uma vez rompida, justifica a “suspensão” do trato amistoso e a adoção de práticas violentas. A discriminação racial:

[...] se manifesta sempre numa situação de desigualdade hierárquica marcante – uma diferença de *status* atribuído entre agressor e vítima – e de informalidade das relações sociais, que transforma a injúria no principal instrumento de restabelecimento de uma hierarquia racial rompida pelo comportamento da vítima (Guimarães, 2004, p. 36).

A cordialidade é uma espécie de tolerância com reservas, associada ao clientelismo e ao patrimonialismo nas relações sociais (cf. Viotti da Costa, 1999), reproduzindo relações de dependência e paternalismo. A associação entre cordialidade, clientelismo e patrimonialismo parece ser parte da explicação da manutenção de um racismo institucional não-oficial – relações sociais difusas e informais que se infiltram e “aparelham” as instituições oficiais.

A articulação de cordialidade, clientelismo e patrimonialismo configura o que denominamos de “complexo de Tia Anastácia”, no qual a pessoa negra aparece “*como se fosse da família*” ou como sendo “*quase da família*”. A

proximidade social quase nunca transpõe o limite do “como se” ou do “quase”. No “complexo de Tia Anastácia”, mesmo as contigüidades são distâncias. Esse complexo foi instaurado pelo que denominamos *integração subordinada*, que define as formas hegemônicas em que se apresenta a discriminação racial: o estereótipo racial e o não-dito racista.

Os processos de integração subordinada permitem, pois, uma

[...] generalização de trajetórias bem-sucedidas de negros e mulatos na sociedade brasileira, ainda quando estas pessoas pudessem reconhecer que efetivamente sofreram constrangimentos e humilhações por conta de sua cor. O que faria este comportamento efetivo não seria a ausência de discriminação, mas o fato de esta não ser realçada ou considerada um obstáculo insuperável (Guimarães, 2002, p. 86).

A pessoa negra consegue ascender socialmente desde que não transgrida o “pacto de silêncio”¹ imposto pelas normas de “cordialidade” que regulam as trocas de favores e a distribuição da gratidão como forma de obrigação. Foi ao constatar de maneira impressionista essas microtécnicas de poder de “integração subordinada” e “reciprocidade assimétrica” que Gilberto Freyre afirmou:

[...] essa simpatia e essa cordialidade transbordam principalmente do mulato. [...] O mulato formado, em competição com o advogado branco, com o médico, com o político, procurou vencer o competidor, agradando mais do que eles aos clientes, ao público, ao eleitorado, ao “Povo” [...]. E esse desejo de intimidade com as pessoas nos parece vir [...] de condições peculiares ao período de rápida ascensão de um grupo numeroso, da população – o grupo mulato – ansiosa de encurtar, pelos meios mais doces, a distância social entre ela e o grupo dominante (Freyre, 1996, pp. 644-645 e 646).

A cordialidade aparece, aqui, como estratégia de ascensão social dos grupos subordinados, de redução das distâncias sociais.

Por outro lado, a cordialidade tem a incumbência de defender a paz e a ordem sociais, cuja estrutura política é organizada de maneira que alguns possam defender, contra os outros, o *status quo*, perenizando-o na “democracia racial”. É, pois, uma estratégia de desarticulação de forças emancipatórias mediante a criação de redes de interdependência e da integração subordinada dos grupos marginalizados, desmobilizando e deslegitimando as lutas ou confrontos emancipatórios, tachados de “conflitos raciais”.

1. Numa espécie de anistia geral pós-escravocrata que perdoa opressores e revoltados, mas mantém intocadas a hierarquia social e as desigualdades correlatas.

2. “O controle é [...] duplo: do branco sobre si próprio e do preto sobre si próprio. Era o que dava às relações inter-raciais no Brasil o clima de doçura [...]” (Fernandes, 1971, p. 209).

Portanto, a “cordialidade” não é meramente, como diria Nietzsche, uma “moral de escravo”, mas também uma “moral de senhor”, na qual o discriminador se impõe limites, de tal forma que a cor dos indivíduos envolvidos não apareça como fator relevante da organização de sua conduta. Instituiu-se, assim, um pacto de silêncio de ambas as partes², constituinte da “cordialidade” analisada introdutoriamente aqui.

A cordialidade, por meio do não-dito racista, faz com que a discriminação social não seja atribuída à “raça” e, caso isso ocorra, a discriminação seja vista como episódica e marginal, subjetiva e idiossincrática. Todavia, a cordialidade não se confunde com gentileza, mas se expressa nas próprias formas de agressividade, reduzindo as relações de poder a relações pessoais e informais, relações privadas. A relação entre cordialidade e agressividade é importante na constituição dos laços pessoais, como processo de individuação e diferenciação que conduz ao laço pessoal nas relações familiares e ao de amizade nas relações de trabalho, dentre outras. O não-dito, por exemplo, se efetiva não apenas nas piadas ou nos eufemismos, mas também na injúria racial. Em termos lingüísticos, a cordialidade, como veremos mais adiante, se expressa em modalidades afetivas, por meio de valores e práticas personalistas, privadas e informais que ocupam os espaços e aparelhos institucionais formais e públicos.

Nessa forma de relações raciais, trata-se da *estigmatização* como micro-técnica política do corpo, (re)produzindo, distribuindo e consumindo suas marcas, odores, cores, texturas, gostos, fluxos, gestos, gozos etc. Dessa forma é que se opõem, como “raças”, dois organismos, “branco” e “negro”, como acessos diferentes dos indivíduos aos seus “próprios” corpos e, a partir daí, aos demais bens sociais. Porém, aqueles elementos, ou objetos parciais (estigmas) destacados de um fundo corporal impessoal, não têm o mesmo estatuto. A cor da pele ocupa o lugar do significante central que conecta, organiza e totaliza todos os demais elementos. A cor torna-se sinédoque das relações raciais.

A “cor da pele” está para a pessoa assim como a “cabeça” está para o boi: a parte pelo todo. O pecuarista diz: “Tenho mil cabeças”; e diz-se: “Ei, moreno...” ou “Aquele negro...”. Assim como “cabeça” não se refere apenas ao corpo inteiro do boi, mas ao seu valor como unidade econômica, “negro” não se refere apenas ao corpo inteiro da pessoa (sua “raça”), mas ao *status* como identidade social (racial). A redução à “parte do corpo” significa, pois, a integração a um “todo” mais amplo, econômico ou social, uma reificação. Nesses casos, tomar a “parte pelo todo” é estabelecer e reificar

uma modalidade de relação social: respectivamente, relações de propriedade e relações raciais.

Dessa forma, o “corpo negro”, conforme um regime semiótico racista, é o próprio lugar da subordinação ou da exclusão. A miscigenação não eliminou a discriminação, apenas a pluralizou, matizou, modalizou, conforme a presença ou a ausência gradual de características “negras”, mas principalmente pela tonalidade da cor da pele – de um racismo bivalente para um racismo polivalente (ou mesmo ambivalente). A cor da pele apresenta-se como variação intensiva do gradiente de cor (mais ou menos escuro), que desestabiliza a variável “raça”, no lugar da variável extensiva (*parte extra partes*) das categorias raciais (branco, negro, não-branco...).

A estigmatização racial é o exercício de uma vigilância difusa e ciosa da hierarquia e da dominação raciais, provocando intensidades de dor nem sempre corpóreas, mas que repercutem no corpo, mutilando-o, esfolando-o, fragmentando-o, codificando-o, semiotizando-o, não apenas simbolicamente ou imaginariamente. Afeta o corpo com marcas mais sociais do que corporais, mas que repercutem nele como estigmas. O estigma é uma demarcação corporal de uma relação social de desigualdade, resultante de uma reificação dos processos de dominação/hierarquização.

A estigmatização é uma máquina expressiva provida de uma força ilocutória e que, conforme regras ou convenções sociais, determina atos de linguagem tais como a ofensa e a ridicularização, exemplos de um conjunto variável de formas eficazes de produzir e distribuir papéis, obrigações e vínculos sociais, “estigmas” que marcam e demarcam os corpos³.

A estigmatização pelo não-dito (piadas, injúrias, trocadilhos, provérbios, ironias...) é resultante de uma “espiritualização da crueldade” – “racismo espiritualizado”. Marca-se e demarca-se o corpo sem o uso direto da violência física⁴, por meio do açoite da injúria ou da impressão a fogo pela piada. O estigma é, pois, um “ato ou transformação incorporal” dos corpos: atribui-se aos corpos, modifica-os, mas se distingue deles. Caracteriza-se por sua dupla face: “É o expresso de uma proposição e o atributo de um corpo, sendo a instantaneidade a marca de sua realização, pois é no momento mesmo de sua enunciação que se produz o efeito sobre os corpos” (Almeida, 2003, p. 72).

Os enunciados “isto é um assalto!”, “o réu é culpado!”, “a escravidão está abolida!”, “negro sujo!”, em situações determinadas, não informam, mas transformam uma situação de corpos, realizam uma transformação incorporal que institui, respectivamente, “vítimas”, “condenados”, “trabalhadores li-

3. “Elaborei, sob o esquema corporal, um esquema histórico-racial. Os elementos que utilizei não me foram fornecidos pelos ‘resíduos de sensações e percepções de ordem [...] táctil, vestibular, cinestésica e visual’, mas pelo outro, o Branco, que os tecera para mim com mil *detalhes, anedotas, contos* Pensava poder construir um eu fisiológico para equilibrar o espaço, localizar sensações, e eis que me exigiam em excesso” (Fanon, 1983, p. 92; grifo nosso).

4. O que não significa que a violência não esteja atuando, de maneira indireta ou na forma de força não-física (cf. Velho, 1996, p. 10).

vres”, “negros”, como puros atos incorporais – os atributos dos corpos se transformam sem nenhuma alteração corporal.

A estigmatização, como prática hegemônica, técnica política do corpo, tem o poder de organizar superfícies, envolver o corpo em superfícies, segundo diversos procedimentos (estiramento, fragmentação, corte...). Para a estigmatização, o mais profundo é a pele. O estigma é uma fissura, um sulco sobre a superfície, marcando-a e demarcando-a, mas ameaçando a organização do sentido que se desdobra sobre a superfície dos corpos que delimita.

A superfície pode ser dilacerada por explosões e rasgões violentos, abrindo chagas, fazendo os corpos recaírem em sua profundidade, pulsação anônima em que as próprias palavras não são mais do que afecções do corpo. Em caso contrário, o estigma participa de um processo de individuação dos corpos, torna-se “cicatriz”, “memória”, “insígnia”, “marca”, “raça”.

A ordem da superfície é por si mesma fendida. Porém, como evitar que o traçado silencioso da fissura incorporal na superfície se torne, também, seu aprofundamento na espessura de um corpo ruidoso (cf. Deleuze, 2006)?

O “corpo negro” é, assim, experimentado como um corpo mutilado, dilacerado, estigmatizado, expropriado, reificado em objetos parciais: é um modo minoritário de apropriar-se de si, do próprio corpo, do próprio do corpo⁵.

A estigmatização, em termos psicanalíticos, conduz o negro a um *corpo masoquista* (cf. Deleuze, 2006, p. 10), na produção de um eu ideal a partir de um ideal branco de eu⁶ que faz da autonegação objeto de desejo. A constituição do sujeito passa pela negação do corpo, ou de parte dele, pelo “branqueamento”. O corpo masoquista é resultante da busca de emancipação daquilo que aparentemente aprisiona ou exclui – o corpo negro como o próprio lugar da subordinação ou da exclusão. Na armadilha racista, a emancipação passa, assim, pela própria negação do corpo, na busca de descodificá-lo. A descodificação é uma metamorfose dolorosa do corpo com uma dose de espiritualidade violenta. É preciso “cortar da própria carne”, pois se “sofre na pele”⁷.

Multiplicam-se os casos de crianças negras na escola que, quando solicitadas a desenhar-se, produzem meninos ou meninas pintados como crianças brancas; crianças negras que dizem, enquanto se beliscam, que é feio ser negro, pois, quando querem magoá-las, as outras crianças referem-se à sua cor; crianças negras que brincam com toalha de banho na cabeça para imitar apresentadoras de programas infantis com seus longos e louros cabelos; que

5. “‘Olhe, um negro!’ [...] ‘Mãe, um negro, tenho medo!’ [...] Então, o esquema corporal, atingido em vários pontos, desabou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial. De repente, não mais se tratava de um conhecimento de meu corpo em terceira pessoa, mas em três pessoas. De repente, invés de um, deixavam-me dois, três lugares. [...] Não encontrava coordenadas febris do mundo” (Fanon, 1983, p. 93).

6. “Por mais dolorosa que seja esta constatação, somos obrigados a fazê-la. Para o Negro, há apenas um destino. E ele é branco” (Fanon, 1983, p. 12).

7. “No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é uma *atividade unicamente negadora*. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera incerta” (Fanon, 1983, p. 92; grifo nosso).

bebem ou passam água sanitária na pele para tentar desbotar sua cor; casos de adolescentes que passam facas na pele do braço tentando esfolá-lo; o jovem surpreso diante do espelho, ao deparar com a imagem de um negro – passou tanto tempo tentando fazer os outros esquecerem que ele era negro que acabou ele mesmo esquecendo; ou homens e mulheres negros que se suicidam⁸...

Estigmatização e não-dito

Com Ducrot, podemos dizer que o problema do não-dito

[...] é saber como se pode dizer alguma coisa sem, contudo, aceitar a responsabilidade de tê-la dito, o que, com outras palavras, significa beneficiar-se da eficácia da fala e da inocência do silêncio. [...] A significação implícita, por sua vez, pode, de certo modo, ser posta sob a responsabilidade do ouvinte: este é tido como aquele que a constitui por uma espécie de raciocínio, a partir da interpretação literal da qual, em seguida, ele tiraria, por sua conta e risco, as conseqüências possíveis (Ducrot, 1987, p. 20).

Resulta daí a utilização pelo discurso racista de uma diversidade de recursos tais como silêncios, implícitos, denegações, discursos oblíquos, figuras de linguagem, trocadilhos, chistes, frases feitas, provérbios, piadas e injúria racial, microtécnicas de poder, funcionando num registro informal e passional. Essa formação discursiva constitui uma situação em que inexistente um discurso racista sistemático e explícito (“formal”), o que descaracteriza a “intenção” do discriminador⁹.

A análise do não-dito não deve afastar a possibilidade do *mal-entendido* ou do *mal-dito*. Ao contrário, é essa possibilidade, intrínseca ao discurso, que sustenta o não-dito. Na impossibilidade de se mal-entender ou mal-dizer, seria impossível o recurso ao não-dito. Isso é assim porque a condição de existência do mal-entendido e do mal-dito é a mesma do não-dito: há algo na situação de enunciação que produz o sentido rejeitado, renegado. A diferença entre esses ditos estaria em atestar o caráter involuntário em diversas fontes desse sentido rejeitado: respectivamente, a recepção (mal-entendido), a emissão (mal-dito) ou a prática extralingüística (não-dito).

Não se pode, portanto, decidir se um enunciado é racista ou não examinando-o isoladamente de seu contexto discursivo, pois é mais uma questão

8. Todos esses casos são baseados em relatos e experiências verídicos. Mas é possível também uma descodificação e uma recodificação *afirmativas* – *Black is beautiful*, estética, arte, dança e cultura negras: o lugar da exclusão ou da subordinação se torna o próprio lugar da emancipação, transformando a exclusão em autonomia – da aparência à pertença; da alteridade à identidade; da objetividade à subjetividade, na constituição de um *corpo narcisista*. Essa oscilação/dilema vivida/o pela pessoa negra entre o corpo masoquista e o corpo narcisista chamamos de *síndrome de Fanon*.

9. “Entretanto, nos dirão que não há intenção nem desejo de humilhá-lo. Estamos de acordo; mas é justamente esta ausência de intenção, esta desenvoltura, esta despreocupação, esta facilidade em fixá-lo, aprisioná-lo, primitivizá-lo, anticivilizá-lo que é humilhante” (Fanon, 1983, p. 28).

10. Austin define o ato de fala ilocucional como aquele que se faz falando, aquilo que se faz pelo próprio fato de falar. Prometer, ordenar, perguntar, felicitar, insultar são atos ilocucionais.

11. Não se trata de registrar interesses preexistentes. As articulações político-hegemônicas criam retrospectivamente os interesses que dizem representar, desempenhando um papel crucial na conformação dos sujeitos sociais (cf. Laclau e Mouffe, 1985).

de “discurso” do que de “linguagem”, isto é, diz respeito aos usos efetivos da linguagem entre determinados sujeitos para a produção de efeitos específicos. Dito de outra forma: o acontecimento discursivo racista é resultado mais do *ato ilocucionário*⁰ que do *ato locucionário*.

Por exemplo, nos enunciados “Tem alguém falando na sala de aula” ou “Você está pisando no meu pé”, sua significação é seu conteúdo constativo, isto é, a afirmação de que “Existe alguém que está falando na sala de aula” ou “Você está pisando no meu pé”. Contudo, seu sentido vai depender de quem fala e com que objetivo, desempenhando que papel. Se no primeiro caso o sujeito da enunciação for uma professora, e o sujeito do enunciado (“alguém”) for um aluno, o sentido do enunciado será a ordem “Cale-se!”. No segundo caso, na maioria dos contextos, não faço apenas uma afirmação ou asserção, mas peço, talvez ordene, que meu interlocutor saia de cima de meu pé. Esses exemplos são o que Searle chama de “atos de fala indiretos”, casos em que um ato ilocucionário é realizado por meio de outro: um pedido ou uma ordem mediante uma afirmação. O falante comunica ao ouvinte mais do que realmente diz, contando com informação de base, lingüística e não-lingüística, que compartilhariam, e com as capacidades de racionalidade e inferência do ouvinte.

Um mesmo fragmento de linguagem pode ser racista em um contexto e não em outro. O racismo tem, em geral, o seu próprio léxico (“raça”, miscigenação, degeneração, evolução, branqueamento...), mas o que há de mais ideológico nele são os interesses¹¹ (não necessariamente individuais) de poder a que ele serve e os efeitos políticos que gera. É a partir desses elementos que podemos identificar uma situação discursiva como racista ou não.

No racismo “cordial”, o terror racial toma a forma de ironia ou sarcasmo; a tragédia racial torna-se comédia ou humorismo: *racismo espirituoso*. Essa fórmula é muito bem expressa por Sartre acerca do anti-semitismo:

Sabem [os anti-semitas] que seus discursos são levianos, contestáveis; mas divertem-se com ele: ao adversário é que incumbe usar seriamente as palavras, pois acredita nas palavras; os anti-semitas têm o direito de brincar. Gostam mesmo de brincar com o discurso, porquanto, dando *razões chistosas*, atiram o descrédito sobre a seriedade do interlocutor; deliciam-se com a má-fé, pois visam não persuadir mediante bons argumentos, porém intimidar ou desmortejar (Sartre, 1960, p. 11; grifo nosso).

O insulto racial

O insulto racial visa a (re)marcar a fronteira, a distância social (identidade, *status*), que aqui, no entanto, se vê ameaçada de ser apagada, rasurada, trans-posta, enfim, trans-gredida. O insulto, assim como o discurso espiritual, “significa a violação de um tabu, ou seja, consiste na expressão de nomes, atos ou gestos socialmente interditos” (Leach *apud* Guimarães, 2002, p. 171), que expressam a opinião depreciativa de uma pessoa ou grupo. Contudo, essa violação se dá de forma mais explícita do que no discurso espiritual, ainda que a agressividade permaneça no plano simbólico, ou seja, sem danos fisiológicos¹². O insulto racial funciona como tentativa de legitimar uma hierarquia social baseada na idéia de “raça”. O insulto, assim, vem lembrar o lugar (identidade) do insultado e a distância social que o separa do agressor, que ataca a integridade social do transgressor. Encontramo-nos no campo da humilhação e do dano moral.

Guimarães (2002) destaca que o insulto racial não ocorre apenas, como acredita o senso comum no Brasil, numa situação de conflito, ou seja, de ruptura de uma ordem formal de convivência social. O insulto racial pode ocorrer durante o conflito, mas, ao contrário, pode ocasioná-lo, como uma arma de última instância ou um primeiro trunfo a ser sacado. O que motiva o insulto racial e a ordem em que ele aparece são, segundo o autor, elementos decisivos para a análise. O insulto é considerado por Guimarães como uma forma ritual de ensinar a subordinação, por meio da humilhação, mais que uma arma de conflito, podendo vir acompanhada de uma campanha sistemática de humilhação pública, em geral na vizinhança ou no local de trabalho.

Contudo, o insulto não precisa referir-se a algum atributo objetivo da pessoa insultada – a função do insulto não é *acusatória*, mas *evocatória*, ou seja, evoca um estigma, papel socialmente desvalorizado, equiparando o alvo do insulto ao mesmo estatuto social: não é preciso ser homossexual para se ofender com o insulto de “viado”, “bicha”; nem precisa ter namorada ou esposa para ofender-se com “corno”; ou ter por mãe uma prostituta para sentir-se agredido por “filho da puta”; nem ser negro, enfim, para ofender-se com “não faça isso; isso é coisa de negro”. É nesse sentido que o insulto, assim como as demais formas de discurso analisadas aqui, não exerce apenas uma função evocatória, mas também *provocatória*: meio de provocação, lugar de agitação das forças, o insulto instiga algo ou alguém, algo em alguém, algo a alguém...

12. A agressão simbólica, como comportamento socialmente ritualizado, tem a tripla função de suprimir as lutas corporais no interior de um grupo social, consolidar a unidade do grupo e opor esse grupo, como entidade independente, a outros grupos semelhantes. A agressão simbólica visa, ainda, a evitar os riscos da luta corporal, liberando a pulsão agressiva: os adversários medem as suas forças sem se ferir mutuamente (cf. Lorenz, 1974, pp. 71-96).

Assim como no enunciado do professor: “Tem alguém falando na sala de aula”, os enunciados “negro sujo!” e “macaco!” não são enunciados assertivos, mas injuntivos, ou seja, ainda que não se expressem pela forma gramatical do imperativo, se efetivam como ordens: “Fique no seu lugar!”. É como no caso da pergunta retórica: “Você sabe com quem você está falando?”, ou na interpelação: “Ei, você aí...”. No primeiro caso, não se trata de uma interrogação. No segundo caso, o uso do vocativo fixa um lugar ao mesmo tempo em que, conforme o contexto, ordena: “Pare!” ou “Venha aqui!”. Por outro lado, quando o alvo do insulto “coincide” com o próprio papel ou identidade estigmatizada, “junta-se a fome com a vontade de comer”. É o que ocorre quando se ofende um negro em referência à sua cor, origem étnica ou pertencimento cultural.

Freqüentemente, os termos injuriosos ocorrem em situações definidas ambigüamente pelo agressor, situando-se entre a intimidade da brincadeira (proximidade expressa pelo insulto ritual que simboliza a ausência de formalidade e a intimidade entre os membros de um grupo, em especial entre os homens), utilizado de forma que possa ser interpretado como brincadeira, e o distanciamento expresso pelo conteúdo semântico das palavras ofensivas.

A injúria tem como fonte lingüística as figuras de linguagem (metáforas, metonímias, eufemismos), os trocadilhos, provérbios, piadas, reorientando-os para um contexto de maior agressividade. Parece, nesse sentido, haver mais uma diferença de grau ou contexto do que de natureza ou conteúdo entre esses elementos, tornando controversa, em alguns casos, a distinção entre a piada, a injúria e a admoestação racista. Por exemplo:

- *Sabe quando negro é gente?* R. Quando está no banheiro. Pois diz: tem gente!
- *Negro quando não caga na entrada caga na saída.*
- *Cabelo de bombril.*
- *Nariz de bujão.*
- *Negro safado!*
- *Macaco!*
- *Qual a diferença entre uma mulher preta grávida e um carro com o pneu furado?* R. Nenhuma. Ambos esperam um macaco.
- *Qual a diferença entre o preto e o câncer?* R. É que o câncer evolui.
- *Qual a diferença entre poluição e solução?* R. Poluição é jogar um preto no mar; solução é jogar todos.

O discurso espirituoso: piadas, provérbios e trocadilhos

Vamos tratar, agora, de diversos discursos, como as piadas, os chistes, os gracejos, os trocadilhos etc., dentro da categoria genérica de discurso espirituoso. Ainda que haja diferenças no funcionamento sociolingüístico daqueles diversos discursos, elas não são relevantes para os propósitos deste trabalho.

O discurso espirituoso tem um efeito similar ao que Freud (1996) constata no chiste: tendemos a atribuir ao “pensamento” nele inscrito o benefício de nos ter agradado na “forma” de sua inscrição; em seguida, não tendemos a criticar aquilo que nos divertiu, o que anularia e desperdiçaria a fonte de um prazer. O “invólucro” chistoso ou espirituoso suborna e confunde nossa capacidade crítica. O uso de métodos cômicos com propósitos hostis pode tornar o interlocutor, possivelmente indiferente ou crítico, cúmplice ou correligionário de seu preconceito, ódio ou desprezo, aliado diante do qual o *objeto cômico* (cf. Rosas, 2003, p. 138) do dito espirituoso deve sentir vergonha, com a dádiva do prazer produzido subornando o interlocutor. Como veremos adiante, é no invólucro e em seu respectivo efeito cômico que o discriminador se desresponsabiliza do conteúdo: “Eu apenas queria fazer rir”. É o que Freud chamou de “princípio da confusão das fontes de prazer”. Onde a argumentação de discurso “sério” tenta aliciar ou cooptar a crítica do interlocutor, o discurso espirituoso se esforça por excluí-la do campo, (re)produzindo *estigmas* por meio da ridicularização¹³.

O discurso espirituoso produz um prazer preliminar (cf. Freud, 1996, pp. 132-133) de fonte psicolingüística que serve para iniciar a grande liberação de prazer de fonte psicossocial, bonificação de prazer advinda da superação da inibição social que garantia a “segurança ontológica” da identidade, então ridicularizada.

A vergonha ou a humilhação sofrida é expressão da ameaça à integridade social da identidade em disputa, quer essa integridade ora se chame honra, ora prestígio, ora dignidade. Ameaça aquela que pode causar um “dano moral”. Ademais, a vergonha ou a humilhação causada pela discriminação racial revela o caráter relacional da identidade. Na vergonha, de súbito, tem-se consciência de si escapando-se de si mesmo, enquanto seu “fundamento ontológico” situa-se fora de si. É-se para si pura remissão a outro. A vergonha é vergonha de si ao outro, tornando possível as identidades sociais, ao mesmo tempo em que as subverte.

13. Em termos etológicos, a existência de um mecanismo de inibição impede que o comportamento agressivo seja desencadeado sobre determinadas espécies de indivíduos. Esse mecanismo consiste em ritualizar a agressão, desviando-a de seu objeto físico (cf. Lorenz, 1974, p. 279).

O riso é uma sanção a toda “quebra de expectativa” não perigosa à integridade orgânica ou da identidade social dos que riem, sem julgar-se aquela quebra grave o bastante para reprimi-la com meios mais violentos como o insulto ou a agressão física (cf. Lorenz, 1974, pp. 194-195). O ridículo ou cômico é, assim, aquilo que quebra a expectativa gerada por dada situação ou contexto: o desajeitado, o estúpido, o louco, o anormal, o esquisito, o diferente. O riso é, pois, uma exclusão, uma “proteção”, um “esconjuro” contra a impureza, o mal, o estigma de que é portador o ridículo. Na medida em que se revolta contra o dano provocado, abre-se uma disputa que efetiva o antagonismo constitutivo da identidade, e que põe em questão a objetividade desta.

14. Não é a distinção dos sujeitos o que explica o discurso indireto; é o *agenciamento coletivo impessoal* que explica todas as vozes presentes em uma voz, em suma, as *palavras de ordem* na intertextualidade e na polifonia do discurso. Ver Deleuze e Guattari (1995).

Ademais, as piadas, assim como os provérbios, são apresentados como menções, como discursos indiretos¹⁴, e não como afirmações, isto é, o locutor (sujeito da enunciação) não é o seu autor (sujeito do enunciado) – apenas repassa o que lhe contaram, podendo eximir-se do conteúdo dito (cf. Rosas, 2003, p. 143), ainda que não do ato de dizer. Sua intenção é ser *espirituoso* e bem-humorado, não advogar ou difundir alguma crença ou fato racista. O piadista apresenta-se, então, como nuncio do *social*, de um sujeito impessoal¹⁵ que se consuma no riso de *outrem*, o interlocutor que, em seu riso, se solidariza com o piadista, referendando a aliança social que institui o *Outro* da piada, atingindo a “identidade ridícula”. Na integração subordinada, o “indivíduo” ridicularizado, por exemplo, permanece ligado ao “grupo”, mas de forma subordinada como objeto de desejo sádico – é um “amigo” sempre alvo da chacota, do gracejo, do insulto –, “bode expiatório” que garante a solidariedade do grupo (cf. Girard, 2004). O mesmo ato que instaura o laço social é o que subordina ou marginaliza. Toda relação é distância.

15. O modo impessoal do discurso enuncia-se como: “Diz-se que os negros...” ou “Dizem que os negros...”, mas não “Eu digo que...” ou “Eu acho que...”. A ideologia com “bastante freqüência parece ser uma miscelânea de refrões ou provérbios impessoais, desprovidos de tema; no entanto, esses chavões batidos estão profundamente entrelaçados com as raízes de identidade pessoal que nos impele, de tempos em tempos, ao assassinato ou à tortura” (Eagleton, 1997, p. 31).

O interlocutor funciona como um apoio ou reconhecimento social para a institucionalização daquela relação de poder, efetivando um *Outro* hegemônico, autor da piada, do qual o locutor é apenas *médium*. Este pode prescindir daquele apoio ou reconhecimento, desde que a distância social ou a assimetria de poder entre o locutor e o alvo da piada seja suficiente para superar a inibição social, “interna” ou “externa”. A piada visa, pois, a (re)marcar essa distância que, por seu turno, não pode ser tal que conduza à indiferença.

Por fim, as piadas seriam a manifestação de uma tendência geral do discurso vulgar à *narrativização*. Nesse caso, haveria dois níveis: um conceitual, de caráter genérico, em que determinados lexemas-valores que são afirma-

dos ou negados em operações sucessivas podem exprimir-se por uma correlação de contrários; e outro narrativo, em que essas operações transformam-se em ações realizadas por personagens antropomorfas, conforme categorias definidas por um modelo *actancial*. As próprias ações agrupam-se em sintagmas narrativos, constitutivos de um modelo transformacional que articula as situações inicial e final da narrativa segundo as relações *antese depois* (cf. Greimas, 1973). Em outras palavras, regras, normas, valores e inferências podem ser apresentados como estórias, contos, fábulas e piadas. É uma espécie de “mitologia espírita” que transmite códigos sociais.

Figuras de linguagem e denegações

O significado racial interdito pode ser dito (posto, não mais pressuposto) sob a condição de ser figurado (metáfora, metonímia, eufemismo, ironia, humor, pergunta retórica) ou negado.

A figura é um recurso estilístico que permite expressar-se, ao mesmo tempo, de modo não usual (literal) e codificado. Não usual pois existem significantes que são considerados típicos a determinados tipos de discurso comum e cotidiano que seriam deslocados de seu uso típico. Nas figuras, o que estaria “fora de lugar” seriam as palavras: uma palavra estaria no lugar de outra, assumindo o significado desta. Na verdade, o significado literal é uma norma discursiva que fixa significados ou significantes padrões (próprios): por exemplo, “cor” no lugar de “raça”. Portanto, ele é codificado, pois cada figura constitui uma estrutura conhecida, repetível e transmissível. Apresentaremos alguns exemplos de uso figurado de tópicos (conteúdos) raciais:

- *Metáfora*: “macaco”, “tição”, “carvão”, “grafite”, “cabelo ruim” (praticamente uma *catacrese*), “dia de *branco*”, “cabelo de *bombri*”.
- *Metonímia*: “escuro”, “preto”; “branco” e “negro” são catacreses da sinédoque pela cor da pele.
- *Eufemismos*: “boa aparência”, “escuro”, “moreno”, “afro-brasileiro”, “pessoa de cor”, “simpatia”.
- *Ironia*: “Só podia ser...”, “pra variar...”, “mas como é bonitinho...”.
- *Pergunta retórica*: “Desde quando negro é gente?”.

Algumas das figuras de linguagem tornam-se, com frequência, apelidos, marcando a identidade de uma pessoa ou grupo de pessoas. É o caso do

nome “Pelé”, ou todos os outros exemplos de pessoas negras famosas (reais ou imaginárias) que se tornam apelidos para outras pessoas negras: “Djavan”, “Saci”, “Anastácia”, “Xica da Silva”... O curioso do apelido “Pelé” é ele ser um apelido discriminatório que foi “consagrado” por aquele que o portava, de tal forma que hoje o apelido refere-se, como um nome próprio, mais à pessoa que o consagrou do que ao seu significado anterior: se sou chamado de “Pelé”, sou comparado ao jogador Edson Arantes do Nascimento, porém, quase que certamente, não pelas minhas habilidades futebolísticas. Os apelidos raciais funcionam, contraditoriamente, como “nomes próprios genéricos”. Nomeiam uma pessoa, mas por sua “equivalência” com outra pessoa, cujo nome ou apelido nomeia uma classe de equivalência. Uma mesma palavra pode ser ora um apelido, ora um eufemismo, ora uma injúria: “negrinho”, “Pelé”, “Saci”.

Quando não consegue evitar que o significado interdito supere as restrições da interdição, permanecendo pressuposto, a negação permite que o enunciado se constitua pela integração subordinada do significado interdito. Veremos duas formas em que essa integração subordinada pela negação pode ser feita: a *afirmação negativa do racismo* e a *negação direta do racismo*. Em primeiro lugar, não temos pretensão de que essas formas sejam exaustivas. Em segundo lugar, elas serão apresentadas por meio de exemplos, sem a intenção de defini-las sistematicamente. O objetivo é meramente exemplificativo das formas que o não-dito pode assumir.

Um dos exemplos de *afirmação negativa do racismo* é o uso das orações coordenadas adversativas que acabam por expressar um sentido racista pressuposto: “Você é negra, *mas* não deve ter vergonha disso” (pressuposto: “as pessoas negras devem ter vergonha de serem negras”); “Ele é negro, *mas* é muito inteligente” (pressuposto: “as pessoas negras não são inteligentes”), “Sou negro, *mas* sou honesto” (pressuposto: “as pessoas negras são desonestas”). A afirmação negativa demarca uma exceção que comprova a regra: “Apesar de ser negro...”. As pessoas do convívio direto são elogiadas sob a condição de serem comparadas a um modelo do qual são uma exceção.

A *negação direta do racismo* aparece como uma negação polêmica, ou seja, como resposta a uma afirmação possível ou passada. No primeiro caso, antecipa-se a uma possível acusação de racismo a algo que dirá (ou acabou de dizer) ou fará (ou acabou de fazer), “justificando-se”: “Não tenho nada contra negros, *mas*...”. No segundo caso, tenta opor-se a uma acusação já feita. Podemos classificar a *negação direta do racismo* em três tipos, conforme o elemento da ação que é enfatizado:

1. *Negação do racismo*: “Não há racismo” ou “Isto não é racismo”.
2. *Negação da intenção racista*: “Eu não tive a intenção” ou “Não era o que eu queria dizer (fazer)”.
3. *Negação do sujeito racista*: “Eu não sou racista” ou “Não tenho nada contra os negros”.

Silêncio e fetichismo lingüístico

Muitas vezes a discriminação se dá sem nenhuma enunciação explícita ou implícita de caráter racial. As relações raciais constituem, nesse caso, um jogo de linguagem não-verbal, não-dito, discurso silencioso, mais corporal do que verbal, pelo qual os indivíduos mobilizam as forças, os corpos e os acontecimentos sociais, e se apropriam deles. O “discurso silencioso” configura-se na forma mais forte de não-dito. Nesses casos, é muito difícil caracterizar a prática discriminatória a partir do comportamento individual. É preciso confrontá-lo com outros comportamentos ou inseri-lo numa série divergente de comportamentos repetidos (práticas) que separa e distribui “brancos” e “negros”. Por exemplo, nota-se que determinado indivíduo “a” evita ou se recusa a apertar a mão de “b”. Tal comportamento social (aperto de mão) tem sentido não-verbal (respeito, aceitação, atenção) expresso pelos gestos e definido pelas normas de etiqueta social. Ademais, constata-se, em nosso exemplo, que o primeiro indivíduo é branco, e o outro é negro. Contudo, ainda não parece suficiente apresentar essa diferença para caracterizar um ato de discriminação, ao menos de caráter racial. Porém percebe-se, além disso, que aquela recusa se inscreve numa série divergente de recusas e aceitações, ou seja, há uma classe K, formada de indivíduos que são cumprimentados, e outra classe $\sim K$ disjunta, da qual faz parte “b”; percebe-se também que aquelas classes geradas pelas séries divergentes coincidem respectivamente com as classes disjuntas A e B formadas, respectivamente, por indivíduos brancos e negros. Em suma, nota-se um padrão na distribuição dos cumprimentos realizados pelo indivíduo branco “a”. Em verdade, esse indivíduo “a” poderia ser negro, pois o que caracterizaria a prática discriminatória não seria a diferença entre os indivíduos “a” e “b” em interação, mas a diferença entre as classes K e $\sim K$ de indivíduos cumprimentados ou não, e sua correlação com as “classes raciais” A e B: regularmente, cumprimentam-se indivíduos brancos e não indivíduos negros – $[(A \subset K) \wedge (B \subset \sim K)]$. A discriminação efetivar-se-ia como um padrão regular de distinção, exclusão, restrição ou preferência. Esse padrão regular é o que conduz à atribuição de

16. Daí o abismo entre os indicadores sociais estatísticos e as práticas socialmente reconhecidas como racistas. Segundo aqueles, existe um *apartheid* racial no Brasil. Conforme estas, vivemos um racismo cordial ou espirituoso, expressão de nossa “democracia racial”.

17. “A busca de motivos é [...] a busca de uma resposta a uma indagação. Se essa resposta se afigurar satisfatória, então podemos organizar a nossa própria ação, levando em consideração, dessa maneira, a outra pessoa. Se as conseqüências que se seguem são as esperadas, então a nossa avaliação tende a ser confirmada. Mesmo quando as conseqüências não são totalmente as previstas, podem ser determinadas corretamente por um tipo de explicação em cima de explicação, como quando se diz que o ato do outro parece uma coisa, mas na realidade está disfarçado de alguma forma sob o tipo que foi antecipado” (Strauss, 1999, p. 66).

uma “intenção” não confessada que funcionaria, de um lado, como a causa daquele padrão, e, de outro, como o sentido constituído pelo jogo de linguagem não-verbal produzido pelas relações raciais.

Porém, como vimos, a “cordialidade” das interações raciais estabelece uma relação inversamente proporcional entre a estabilidade das desigualdades e da hierarquia raciais e o nível de tensão racial, fazendo da discriminação racial direta o instrumento de restabelecimento de uma hierarquia racial rompida pela atitude da vítima. A cordialidade funciona, em termos econômicos, como um “princípio de rarefação do racismo” que se efetiva por meio de procedimentos de otimização das práticas de hierarquização racial com um mínimo de atos diretos de discriminação racial. Isso significa que a discriminação direta e explícita é ativada em situações “excepcionais” e “reativas” de ameaça à hierarquia racial; em outras palavras, em contextos de alta estabilidade ou crescimento das desigualdades, o recurso à discriminação é reduzido ao mínimo. Dessa forma, aquele padrão de distribuição do aperto de mãos torna-se irregular e fragmentário, pois pode-se (ou deve-se) apertar a mão de algumas pessoas negras, oscilando segundo o nível de tensão racial. As classes K e ~K deixam de ser disjuntas. Um terceiro é incluído. Seu sentido torna-se ambíguo. O padrão torna-se observável apenas como uma distribuição estatística das desigualdades¹⁶.

O discurso discriminatório efetiva-se como a distribuição diferenciada de cores, afetos e emoções, gestos, atitudes e comportamentos, acompanhados ou não de locuções, modulações, entonações, enfim, distribuição diferenciada de discursos. O *fazer* não está contido no *dizer*, mesmo quando esse dizer é o dizer do fazer, ou, mais ainda, quando esse *dizer* é ele próprio um *fazer* (cf. Ricoeur, 1988). Contudo, existe um querer-dizer, mesmo que não-dito, no fazer. A ação de alguém expressa algo para outrem na interação.

Nesse último sentido, a atribuição e a atestação da intenção visam a responder “o que significam aqueles atos?”. Por que aqueles outros o executam? Essa atribuição de intenção ou imputação de motivo constitui-se pela construção de uma narrativa que define os sujeitos e suas correspondentes ações¹⁷.

Tal atribuição de motivo é simultaneamente atribuição de valor (egoísta, ridícula, acidental, sem sentido, irracional, racista...) à ação ou ao acontecimento em questão. Porém, os aspectos fragmentários e descontínuos das práticas discriminatórias dificultam a caracterização de alguém ou de sua ação como “racista”. Sua prática discriminatória nunca

é, do ponto de vista narrativo e individual, suficientemente consistente e coerente para que se pudesse atribuir-lhe o caráter racista: “racistas podem ter amigos negros?”. Como vimos, aquela fragmentariedade narrativa é efeito do fato de que, no racismo “cordial”, a discriminação ostensiva só é acionada quando a estabilidade da hierarquia racial é ameaçada. Essa fragmentariedade constitui o recurso chamado *álibi negro*¹⁸, ou seja, o recurso retórico a uma relação, situação ou pessoa como *exemplum in contrarium*: refutação da generalização mediante indicação direta dos casos particulares compreendidos em seu enunciado aos quais não se pode aplicar: um amigo negro, um parente negro próximo, cônjuge negro, gostos pessoais, hábitos etc. que o aproximem de pessoas negras.

Isso é assim pois a caracterização do sujeito constitui um *entimema* cuja premissa maior seria: “todo sujeito possui a qualidade que não hesitamos em atribuir a determinada ação sua”. Portanto, pressupõe que a ação lhe seja atribuída pela intenção – a caracterização é o argumento que justifica, pelos seus atos, a qualidade atribuída ao agente: essa pessoa é corajosa porque, em dada situação, comportou-se corajosamente; aquela outra é covarde porque se comportou como covarde. Essa premissa é problemática em sua generalidade, pois alguém que se comportasse uma vez de maneira corajosa e outra vez de forma covarde deveria ser qualificado, contraditoriamente, de corajoso e covarde, dependendo da distribuição desses comportamentos.

Aquela recusa de “a” ao cumprimento de “b” pode expressar desprezo. O desdém pode vir acompanhado de um sorriso ou risada irônicos, que significam que o outro é tão insignificante que só inspira diversão; do fechamento parcial dos olhos ou do desviar dos olhos ou do corpo todo, como se não valesse a pena olhar a pessoa desdenhada, ou como se olhá-la fosse desagradável.

O desdém pode, enfim, dar lugar à raiva ou à indignação pela presença impertinente do ente ou pessoa indesejado. Se moderado, esse tipo de sentimento pode manifestar-se por certa gravidade no comportamento ou por algum mau humor. A passagem do desdém para a raiva depende da distância social que separa os indivíduos, da relação de poder e prestígio, e, portanto, do grau de “ofensa” que a presença de um indivíduo provoca em outro: “os insignificantes só merecem indiferença”. A raiva é, pois, em geral, sintoma de um sentimento de ameaça ou prejuízo, efetivo ou possível, real ou imaginário.

Essa reação pode se consumir na agressão física do objeto de raiva ou na agressão simbólica mediante o uso de insultos, pela mudança para uma mo-

18. Tomamos esta expressão emprestada da professora de Direito Liana Lins, da Faculdade Integrada do Recife (FIR).

dulação agressiva da voz ao evocar o outro: “negro!”, ou ainda pelo uso de gestos obscenos e injuriosos. Nos casos de raiva moderada ou de desdém, o agressor pode utilizar-se de outras formas de agressão simbólica como as ironias, os trocadilhos, as piadas, os provérbios.

Esses comportamentos descritos podem provocar, no alvo das agressões racistas, um comportamento similar de agressividade, raiva ou desdém, mas pode também provocar outros estados afetivos, com seus respectivos comportamentos, como horror, vergonha e tristeza.

No contexto do racismo cordial, a discriminação ostensiva aparece como uma fatalidade, um acontecimento “catastrófico” que provoca a frustração das expectativas investidas na situação de interação social, desorientando o indivíduo objeto de discriminação. A reorientação repentina e intensa da atenção transforma-se em surpresa, que por seu turno pode constituir-se em espanto e, este, em assombro estupefato. Esse quadro pode evoluir para um estado de terror ou de horror. Se a discriminação manifestar-se mediante agressividade meramente simbólica, reduzindo a ameaça de danos à integridade física, o assombro pode refluir para o estado de vergonha acompanhado do forte desejo de ocultá-lo.

O indivíduo envergonhado enrubescer, ao mesmo tempo em que procura demonstrar-se indiferente ou inalterado, tentando restabelecer a situação de cordialidade ou mostrar-se imune à discriminação constrangedora, quer negando o estigma de que é portador, quer negando que ele seja motivo de vergonha. Esse quadro pode evoluir para um estado de verdadeiro “remorso existencial”, ou seja, vergonha de si, culpa de ser. Segue-se, então, a tristeza, o abatimento e o desespero.

As reações que levam a preconceitos raciais e culturais, portanto, baseiam-se em emoções sociais (simpatia, compaixão, culpa, orgulho, vergonha, admiração e espanto, indignação e desprezo), cujo funcionamento reside em detectar diferenças (estigmas) em outros indivíduos e promover agressão ou retraimento (cf. Damásio, 2004, p. 48).

A angústia e o desespero são a experiência decorrente da ambigüidade do não-dito nas relações raciais. Na angústia, o sujeito constata o adelgaçamento do tecido dos enunciados à sua disposição para falar: isso pela própria insistência das relações raciais de se fazerem enunciar ao deslocar-se de um enunciado a outro (*retorno do recalçado*). Os enunciados tornam-se insuportáveis assim que ficam (en)carregados das relações raciais traumáticas. Nesse sentido, compreendemos a exigência do equívoco, do ambíguo, do não-dito. Aquela exigência faz, pois, parte de uma competência social

para participar, *ingenuamente* ou *cordialmente*, das relações raciais brasileiras. É dessa perspectiva que o discriminador reage à descoberta da discriminação, mobilizando a mesma negação: “isso eu não pensei; nisso (nunca) pensei”.

Do lado do discriminado, a angústia decorre da impossibilidade de tornar inteligível a intensidade que o afeta, de falar sobre o sofrimento que o aflige. O *seu* sofrimento só ele *sente*, mas para *saber* que o *sente*, ou saber *o que sente*, é preciso utilizar categorias intersubjetivamente válidas, ou seja, para que ele saiba o que sente é preciso que outrem também possa sabê-lo. Porém, o desconhecimento ideológico do racismo impossibilita ou invalida o uso de categorias raciais, dificultando a articulação da experiência traumática, conflitual, das relações raciais a um discurso racial.

A estigmatização provoca intensidades de dor, nem sempre corpóreas, mas que repercutem no corpo não apenas simbólica ou imaginariamente. Contudo, na medida em que a “democracia racial” torna impossível a homologação ou a atestação discursiva do sentido produzido na pessoa negra, atribui-se a ela um estado psicótico, reduzindo todas essas intensidades e experimentações a delírios e fantasias: traduz-se tudo em fantasmas. Esse é mais um dos efeitos do não-dito, que faz das identidades e das relações raciais entidades fantásticas e resultantes de superstições ou preconceitos lógicos, fetichistas.

O discurso discriminatório, repitamos, se efetiva, pois, como a distribuição diferenciada de afetos e emoções, gestos, atitudes e comportamentos, acompanhados ou não de locuções, modulações, entonações: “Branco” e “Negro”, como acessos diferentes dos indivíduos aos seus “próprios” corpos, e, a partir daí, aos demais bens sociais. Algumas das formas de desrespeito social só demonstram seu *caráter racial*, não visível nos casos individuais, em taxas ou indicadores estatísticos.

As taxas de vitimização por homicídio revelam que a distribuição das mortes na população não é aleatória. Considerando-se a identidade racial e o sexo, as principais vítimas dos homicídios são os homens e, em qualquer dos sexos, os negros. Considerando-se a identidade racial e a idade, adolescentes e jovens são as principais vítimas, em especial se forem negras. As pesquisas demonstram que a probabilidade de ser vítima de homicídio aumenta entre as pessoas negras (cf. Soares e Borges, 2004). Segundo dados fornecidos pela Gerência de Epidemiologia da Secretaria de Saúde de Recife, no ano de 2005, 88,4% dos homicídios atingiram pessoas negras residentes em Recife. Nessa mesma cidade, segundo outra pesquisa, entre as

mulheres mais jovens, de 20 a 39 anos, a principal causa de morte são os assassinatos. E as mulheres negras, de uma maneira geral, segundo a sanitária Soni Santos (*Jornal do Comércio*, Pernambuco, 20 de novembro de 2005), têm dez vezes mais chances de perder a vida por esse motivo que as brancas. Para as que têm de 20 a 29 anos, o risco é quarenta vezes superior. Ademais, a cor de uma pessoa é fator importante na vitimização pela polícia em casos de tortura e execução sumária (cf. Lemos-Nelson, 2001). Apesar de fatos como esses, ainda se afirma que não há conflito racial ou que o racismo nacional não recorre ao ódio ou à violência.

O sistema jurídico brasileiro dispensa aos negros um tratamento que, das ruas às delegacias de polícia e aos tribunais de justiça, viola a presunção de inocência, invertendo o ônus da prova, tornando os negros “culpados até prova em contrário”, e obrigando-os a constantemente provar sua inocência. Pessoas brancas e negras cometem crimes violentos nas mesmas proporções, todavia os réus negros tendem a ser mais perseguidos pela vigilância policial, enfrentam maiores obstáculos de acesso à justiça criminal e revelam maiores dificuldades de usufruir o direito de ampla defesa assegurado por lei. Recebem, então, em geral, um tratamento penal rigoroso, com maior probabilidade de ser punidos em comparação com os réus brancos. Por outro lado, a população negra tem maiores dificuldades de acesso à justiça em geral e, nos casos de racismo, em particular. A impunidade do racismo é generalizada e banalizada. Tal situação vem acompanhada de desigualdades nos níveis de escolaridade, nas condições de moradia, nos níveis de renda e de emprego etc.

Todavia, esses sentidos produzidos, nem sempre verbais, são negados não apenas pelo silêncio que os acompanha, mas têm como condição de existência o fetichismo lingüístico nas relações raciais. Este se apresenta em suas versões fraca e forte.

1. Versão fraca: sem a expressão verbal, a prática discriminatória perde objetividade, ou seja, sem verbalização não há como provar o racismo.
2. Versão forte: a discriminação racial confunde-se com o seu componente lingüístico, dissociado da prática que acompanha e da qual é a sua expressão lingüística de sentido: expressão de sua motivação racial.

O fetichismo lingüístico nas relações raciais, em sua versão fraca ou forte, nega qualquer objetividade ao componente extralingüístico das relações raciais.

Na versão fraca, o componente lingüístico é condição necessária do racismo. Assim, um policial ou a instituição policial que tem o nível de letalidade de sua ação distribuído de forma desigual e correlacionado à cor das vítimas, mas que não acompanha sua ação de um discurso racial verbalizado, individual ou institucionalmente, não poderia ser considerado racista, pois não se conseguiria atestar sua motivação ou intenção racista. Portanto, a objetividade da discriminação racial depende da presença de uma expressão verbal.

Na versão forte, a expressão verbal é condição suficiente, dispensando a componente não-lingüística, isto é, as práticas concretas. Nessa versão, a discriminação se reduz a sua expressão verbal pelo discriminador, de tal forma que, se um espancamento policial ou prisão injusta é acompanhado de expressões injuriosas de caráter racista (“negro safado!”), em vez de se qualificar tal prática como “discriminação racial mediante tortura ou abuso de autoridade”, isto é, forma de violência racista, qualifica-se de “tortura ou abuso de autoridade e injúria qualificada”. Daí os atos de racismo tenderem a ser desqualificados para injúria racial. Meros casos de “incontinência verbal”.

Do lado do discriminado, o fetichismo lingüístico pode fazer com que os elementos fonéticos de uma palavra (“negro!”, “macaco!”...) sejam experimentados como qualidades sonoras insuportáveis que agem diretamente sobre o corpo, penetrando-o, e a ele se misturam, no mesmo momento em que o corpo se reparte. A reação à discriminação acaba se limitando a uma discussão sobre palavras, restrita em geral à dimensão vocabular, esvaziada de suas dimensões sintática e pragmática – a semântica é reduzida ao léxico, a um dicionário de palavras racistas. Na ausência de um léxico “literalmente” racial, não se entende a discriminação como “racismo”.

Do não-dito sem intenção ao racismo sem racista

A “intenção” não deve ser entendida como o produto unicamente do que há “aqui” dentro, em um mundo mental privado, subjetivo, esfera privilegiada de vivências imediatamente acessíveis e absolutamente certas para a “primeira pessoa” que as experimenta. Tal concepção configura o que chamamos de “subjetivismo psicologista”. Segundo essa concepção, conhecemos nossos estados mentais melhor do que tudo o mais, e do que todos os demais. Ao contrário, não há experiências não interpretadas, a que se teria um acesso apenas privado e que se furtariam à descrição e à avaliação conforme enunciados publicamente criticáveis. A atestação da intenção é dis-

cursivamente articulada, mesmo para seu sujeito, por meio de práticas sociais de responsabilização e justificação.

A “intenção” é derivada de uma pretensão de coerência e identidade do fluxo da ação, apreendida pelos traços de diferenciação e coesão narrativos. É o que distingue a ação do puro acontecimento que é causado. Descrever uma ação como feita intencionalmente é explicá-la a partir da razão que o sujeito da ação teve de fazer o que fez, ou seja, uma ação intencional é uma ação feita “por uma razão”: preconceito, racismo. A narrativa, pois, torna “razoável” a ação narrada atribuindo-lhe uma “razão de ser” ou motivação.

A racionalidade de uma ação mede-se pelo fato de o sujeito da ação ter alcançado um determinado resultado da ação com base em meios deliberadamente escolhidos e empregados, e de ter sido motivado por “razões” conhecidas pelo próprio sujeito. A inintencionalidade, portanto, depende de sob qual narrativa ou descrição da ação o agente não estava a par do que estava fazendo, ou seja, depende da descrição de uma ação como involuntária.

A “intenção”, assim, pode constituir-se discursivamente, mesmo que não seja expressa por uma “demanda” explícita articulada lingüisticamente (conteúdo proposicional), por meio do efeito simbólico das práticas (força ilocucionária). Nesse sentido, a “intenção” é uma qualificação secundária atribuída a uma ação observável por todos. A intenção, como sentido¹⁹, é constituída na própria trama das relações sociais em que está inserida, tornando-se compreensível para os que a tomam do ponto de vista do conhecimento ou da atestação, da verdade ou da veracidade.

A ação discriminatória acha-se, contudo, associada a palavras de ordem, iterações recursivas, atos reflexos, comportamentos pulsionais inatos (“quase instintivos”²⁰) ou rotineiramente condicionados, habituais e emocionais (como, por exemplo, na injúria). Não se trata, aqui, de mera metáfora ou imagem fisiológica, mas de uma “efetiva” *desubjetivação*, desresponsabilização. A emoção racista aparece como uma perturbação do corpo, por vezes uma verdadeira convulsão, que não se reconhece como “própria”, como “minha”. O não-dito toma a forma do discurso “vulgar” (aforismático, passional, informal e privado). O registro patêmico ou emocional do discurso “vulgar” desce “às profundezas da glote para reencontrar os cantos do corpo antes da invenção da palavra, [...] sintaxe gerada pelo ventre, pulmão, esôfago, intestino, onde [...] a violência é meu tom de voz, meu nível baixo [...]” (Lins, 1999, p. 17). No discurso “vulgar”, o sentido é mais corporal do que lingüístico, mais fonológico do que morfológico, mas expressivo do que representativo – gestos, entonações, suspiros, sopros, gemidos... A descri-

19. Os sentidos são abordados, no presente artigo, como categorias objetivas, formas de modo de ser, determinações de existência pelas quais os sujeitos se pautam, medem as forças que mobilizam.

20. Ver adiante citação de Olavo Carvalho.

minação parece provir, assim, de um modo inesperado, da camada vegetativa de base fisiológica (indignação, repulsa, vergonha, ultraje...), ou resultar de consequências não intencionais da ação (atos falhos).

Por outro lado, o não-dito pode, ainda, tomar a forma do pressuposto e/ou do subentendido. O pressuposto apresenta-se como “evidência” ou “acordo” entre os interlocutores, não por uma necessidade lógica ou empírica, mas por uma necessidade que o locutor cria por sua própria fala, instaurando, a partir dela, um discurso de que o pressuposto constitui a regra. O pressuposto põe em jogo uma “deontologia lingüística”: a recusa ou a crítica dos pressupostos aparece necessariamente como polêmica e agressiva, pois ameaça o sucesso ou a realização ilocucionária do ato de discurso. Tal fato, em muitas situações, faz com que o destinatário o evite. No não-dito, o discurso assume o papel de um “presente de grego”. Na medida em que inicia uma seqüência discursiva, como “dom simbólico”, obriga o destinatário a aceitar e retribuir, como forma de manutenção do laço social estabelecido pelo “dom” (cf. Ducrot, 1987, p. 88).

O locutor pode, assim, aproveitar-se daquela situação para “fazer passar”, no discurso, certas proposições que, afirmadas diretamente, seriam mais fáceis de ser questionadas, pois já estariam tematizadas. Tal funcionamento tem a ver com a organização tópica do discurso e sua coesão isotópica, ou seja, com o conteúdo e sua integração a um mesmo conjunto temático. Haja vista que o pressuposto não faz parte do encadeamento dos enunciados postos, colocar em questão ou tematizar o pressuposto é quebrar a coesão isotópica do discurso. O poder do não-dito racista está em, ao fazer o interlocutor continuar o diálogo, colocá-lo diante de um dilema: ou “deixar passar” e, com isso, subscrever o pressuposto, reforçando, por sua omissão cúmplice, aquilo que é apresentado como evidente – o *estigma negro* –, ou opor-se a ele, mas então podendo ser acusado de interromper a conversa, de mudar de assunto, de pretender “envenenar a discussão”, de “elevar o tom” da conversa, coisas que, dependendo dos laços sociais entre os interlocutores e das relações de poder entre eles, o destinatário pode não ter interesse em desempenhar. O não-dito é, pois, não apenas forma de produção (estigmatização), mas também de circulação, de *disseminação do estigma negro*.

No domínio da “democracia racial”, culpado (reprovável) é aquele que tenta apresentar o discurso racial, racista ou não, na forma do discurso sério, público e formal, tematizando as relações raciais: reconhecer a idéia de raça e promover qualquer ação anti-racista baseada nessa idéia é interpretado como racismo (cf. Guimarães, 1999). Três exemplos serão ilustrativos

dessa regra de interdição. A primeira é uma citação do filósofo brasileiro Olavo de Carvalho:

A lei inventada pelo deputado petista Paulo Paim, que qualifica como racismo e torna crime inafiançável (porca miséria!) o uso de expressões correntes como “português burro”, “judeu esperto” ou “mulato pernóstico”, não só demonstra o cinismo com que a esquerda dominante se arroga o direito de controlar o uso do vocabulário, mas também o intuito perverso de usar esse controle para ressuscitar e acirrar conflitos raciais que a quase instintiva democracia racial brasileira já havia eliminado (Carvalho, 1997, p. 224).

Além de mostrar completo desconhecimento da legislação anti-racista, em particular da lei de injúria qualificada proposta por Paim e aprovada no ano em que foi publicado o texto do qual extraímos esta citação, Carvalho reduz a questão ao “uso de expressões correntes” e ao “direito de controlar o uso do vocabulário”. Por fim, afirma que a legislação anti-racista ressuscita e acirra conflitos raciais que já haviam sido eliminados pela “quase instintiva democracia racial brasileira”. E daí seu veredicto: “porca miséria!”. Em primeiro lugar, quem torna o racismo, em geral, inafiançável é a Constituição Federal de 1988. Em segundo lugar, fica patente o fetichismo lingüístico acerca das manifestações do racismo. É como se a lei tratasse do uso de um vocabulário e, portanto, buscasse controlar ou censurar um conjunto de palavras proibidas e não a prática de um crime já previsto no Código Penal brasileiro, que é o crime de injúria, qualificando-o, ou seja, apresentando como agravante o uso de valores racistas, xenófobos ou nacionalistas para atacar a honra de uma pessoa. Por fim, está muito bem resumida a defesa da “democracia racial brasileira”. Primeiro, qualificando de “intuito perverso” a tentativa de trazer a questão do racismo para o debate público. Essa tentativa traria à cena algo que não existia antes dela, isto é, os “conflitos raciais” não existiriam antes daquela tentativa que, esta sim, poria em risco a “democracia racial”. Concordaríamos com Carvalho desde que entendêssemos que a ausência de conflitos raciais não significa a ausência de racismo, mas, ao contrário, pode significar a estabilidade de um regime racista, “*Pax Alva*”, resultante do que estamos chamando aqui de “democracia racial” e que Carvalho chama de “a quase instintiva democracia racial”. Ela teria eliminado os conflitos raciais, não estando em questão se tais conflitos são emancipatórios ou não. O que está em jogo, portanto, é a manutenção da paz e da ordem sociais vigentes. Evitar o conflito é, sobretudo, afastá-lo do debate

público e político. Porém, a inexistência de um racismo oficial e de um debate público acerca dele não significa a inexistência do racismo em outras formas de discurso não oficiais.

Outro exemplo é o dos antropólogos Yvonne Maggie e Peter Fry. Num artigo que apresenta e analisa a opinião contrária dos leitores de jornais acerca da política de cotas universitárias para pessoas negras, afirmam os autores:

O que mais chama a nossa atenção nas cartas é a coerência dos argumentos. Os leitores que as escreveram sugerem que a introdução de cotas raciais talvez não alcance o que pretende e terá efeitos que irão muito além das finalidades explícitas nos pronunciamentos dos governantes, em particular uma bipolarização racial e um aumento de tensão inter-racial, sobretudo nas camadas menos favorecidas da população. Todos aqueles que são a favor ou contra reconhecem que as cotas raciais representam uma ruptura com a tradição a-racista brasileira (Maggie e Fry, 2004, p. 69).

E mais adiante reforçarão:

O argumento de que as cotas acabarão incentivando animosidades “raciais” não pode ser facilmente descartado, porque a sua lógica é cristalina. Não se vence o racismo celebrando o conceito “raça”, sem o qual, evidentemente, o racismo não pode existir (*Idem*, p. 77).

Nessas duas citações estão presentes as mesmas três premissas do texto de Carvalho, ainda que estes autores não cheguem às mesmas conclusões. De um lado, o temor do “aumento de tensão inter-racial”; de outro, o da “ruptura com a tradição a-racista brasileira”. Não fica claro o que os autores querem dizer com “tradição a-racista”. Seria a inexistência de qualquer forma de racismo nas relações sociais, políticas, culturais e econômicas, ou a inexistência de um racismo oficial e institucionalizado? No segundo caso, ainda haveria racismo nas relações sociais não oficiais ou informais. Nesse caso, as cotas significariam trazer a temática racial para o plano do discurso oficial, com suas práticas e instituições, nas políticas públicas. No primeiro caso, as cotas instaurariam um problema inexistente na sociedade brasileira.

Na segunda citação, surge uma nova premissa, reduzindo a problemática do racismo a uma questão meramente conceptual, teórica ou terminológica. É outra versão do fetichismo lingüístico apresentado por Carvalho,

mas dessa vez em outra direção. O racismo desapareceria com a eliminação do conceito de “raça”. Do conceito ou da palavra “raça” e afins. Em oposição ao liberalismo lingüístico de Carvalho, defende-se a eliminação da palavra “raça” e, com ela, do “seu” conceito. É como se o conceito “raça” pertencesse à palavra “raça”. Ao contrário, o deslocamento entre as palavras “raça”, “cor” ou “etnia” pode mudar, mas não eliminar as relações e os conflitos raciais. Enfim, o racismo independe do nome se dá a ele, ou se utiliza para produzi-lo.

Considerações finais

Não foi no Estado Novo, início da Segunda República, que surgiram a cordialidade e a estigmatização como tecnologias políticas, muito menos o não-dito racista, mas foi a partir da década de 1930 que a cordialidade racial e a estigmatização das pessoas negras produziram, segundo certas transformações e adaptações, uma utilidade política e econômica que consolidou o sistema instaurado pelo Estado Novo, e o fizeram funcionar no conjunto. A estigmatização e a cordialidade infiltraram-se nos mecanismos globais e, enfim, no sistema do Estado inteiro, sendo por estes colonizadas e sustentadas. O assimilacionismo estatal consiste, especialmente, numa vontade de conformismo, tendo como sua contrapartida a cordialidade, como “eticidade” nas relações de poder. A cordialidade e o não-dito se revestem de um caráter quase mensurável, valendo como indicação do grau de hegemonia de que dispõe um grupo dominante. O Estado possui, então, um papel ético-moral associado à sua crescente capacidade de realizar “assimilações” em todos os grupos sociais, por meio de uma atividade formativa e cultural. Porém, não sem tensões, resistências, transações, deslocamentos, transformações.

Trata-se, pois, na “democracia racial”, de impedir que as relações raciais se apresentem como relações políticas nos espaços de debate público, nos discursos formais e institucionais de forma explícita. A expressão “democracia racial” é uma *contradictio in adjecto*, isto é, uma contradição nos termos, pois só há democracia sob a condição de não ser “racial”. Entenda-se essa afirmação na ambigüidade que lhe é própria, significando, ao mesmo tempo, que a verdadeira democracia é anti-racialista (não fala de “raças” ou de “relações raciais”) e que relações raciais democráticas são impossíveis. Em outras palavras, a “democracia racial” constitui-se por um ato de exclusão das relações raciais. Mas o que dizer sobre o ato de exclusão em si, sobre a *diferença* constitutiva entre “democracia racial” e as “relações raciais”: é ela

mesma racial ou não? Ou seja, a “democracia racial” é constituída por um ato de exclusão (*denegação*) que se inscreve, ele mesmo, nas relações raciais. Ao contrário, uma verdadeira democracia racial só existe sob a condição de lidar com as relações raciais e resolver publicamente os conflitos raciais, mediante um processo articulatório sempre provisório e parcial.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Sérgio. (1995), “Discriminação racial e justiça criminal em São Paulo”. *Novos Estudos Cebrap*, 43: 45-63, nov.
- ALMEIDA, Julia. (2003), *Estudos deleuzeanos da linguagem*. Campinas, Editora da Unicamp.
- CARVALHO, Olavo de. (1997), “Comentário suplementar III”. In: SCHOPENHAEUR, Arthur. *Como vencer um debate sem precisar ter razão: em 38 estratégias*. Rio de Janeiro, Topbooks.
- DAMÁSIO, Antônio. (2004), *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo, Companhia das Letras.
- DELEUZE, Gilles. (1988), *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro, Graal.
- _____. (2006), *Lógica do sentido*. São Paulo, Perspectiva.
- _____. (2002), *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo, Escuta.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. (1995), *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro, Editora 34.
- DUCROT, Oswald. (1987), *O dizer e o dito*. Campinas, Pontes.
- EAGLETON, Terry. (1997), *Ideologia: uma introdução*. São Paulo, Editora da Unesp/Boitempo.
- ECCLES, Peter. (1991), “Culpados até prova em contrário: os negros, a lei e os direitos humanos no Brasil”. *Cadernos Cândido Mendes/Estudos Afro-Asiáticos*, 20: 135-163, Rio de Janeiro, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- FANON, Frantz. (1983), *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro, Fator.
- FERNANDES, Florestan. (1971), *Branco e negro em São Paulo: ensaio sociológico sobre os aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulista*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- _____. (1978), *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Ática.
- FOUCAULT, Michel. (1999a), *A ordem do discurso*. São Paulo, Edições Loyola.
- _____. (1999b), *Em defesa da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes.
- _____. (2002), *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- _____. (2004), *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo, Martins Fontes.
- FREUD, Sigmund. (1996), *A psicopatologia da vida cotidiana*. Rio de Janeiro, Imago.

- FREYRE, Gilberto. (1996), *Sobrados e mucambos: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. Rio de Janeiro, Record.
- _____. (2001), *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro, Record.
- FRY, Peter Henry. (2001), "Sobre a pertinência de *Sobrados e mucambos* para a compreensão da dinâmica racial no Brasil contemporâneo: ou o sorriso do mulato". *Seminário Internacional Novo Mundo nos Trópicos*. Recife, Fundação Gilberto Freyre.
- GILROY, Paul. (2001), *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Editora 34.
- GIRARD, René. (2004), *O bode expiatório*. São Paulo, Paulus.
- GOFFMAN, Erwing. (1975), *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro, Zahar.
- GREIMAS, A. J. (1973), *Semântica estrutural*. São Paulo, Cultrix/Edusp.
- _____. (1975), *O sentido: ensaios semióticos*. Petrópolis, Vozes.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. (1999), "Raça e estudo de relações raciais no Brasil". *Novos Estudos Cebrap*, 54:127-146, jul.
- _____. (2002), *Classes, raças e democracia*. São Paulo, FUSP/Editora 34.
- _____. (2004), *Preconceito e discriminação*. São Paulo, FUSP/Editora 34.
- HASENBALG, Carlos Alfredo & BURGLIN, Patrick. (1979), *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.
- LACAN, Jacques. (1998), *Seminário V: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- LACLAU, Ernesto. (1986), "Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2 (1): 41-47, out.
- _____. (1992), "A política e os limites da modernidade". In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (org.), *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro, Rocco.
- _____. (1993a), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- _____. (1993b), "Universalismo, particularismo e a questão da identidade". *Novos Rumos*, 21:30-36.
- _____. (1994), "Da emancipação à liberdade". In: SOBREIRA, Alexandrina (org.), *Utopias e formações sociais*. Recife, Massangana/Fundaj, pp. 29-46.
- _____. (1997), "Sujeito da política, política do sujeito". *Política Hoje*, 2:9-28, ano 4, jan./jun.
- _____. (1998), "Desconstrucción, pragmatismo, hegemonia". In: MOUFFE, Chantal (org.), *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal. (1985), *Hegemony & Socialist Strategy: towards a radical democratic politics*. Londres, Verso.

- LEMONS-NELSON, Ana Tereza. (2001), *Judiciary police accountability for gross human rights violations: the case of Bahia, Brazil, 1989-2000*. Ph.D. Dissertation. University of Notre Dame.
- LINS, Daniel. (1999), *Antonin Artaud: o artesão do corpo sem órgãos*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.
- LORENZ, Konrad. (1974), *A agressão: uma história natural do mal*. Lisboa, Moraes.
- MAGGIE, Yvone & FRY, Peter. (2004), "A reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras". *Estudos Avançados*, 18 (50): 67-80.
- MARX, Anthony. (1996), "A construção da raça e o estado-nação". *Estudos Afro-Asiáticos*, 29: 9-36, mar.
- RICOUER, Paul. (1988), *O discurso da ação*. Lisboa, Edições 70.
- _____. (1991), *O si mesmo como outro*. Campinas, Papirus.
- ROSAS, Marta. (2003), "Por uma teoria da tradução do humor". *Delta*, 19: 133-161, número especial.
- SALES JR., Ronaldo L. (2006), *Raça e justiça: o mito da democracia racial e racismo institucional no fluxo de justiça*. Recife, UFPE.
- SAMPAIO, Elias de Oliveira. (2003), "Racismo institucional: desenvolvimento social e políticas públicas de caráter afirmativo". *Interações. Revista Internacional de Desenvolvimento Local*, 4 (6): 77-83, março. Campo Grande, UCDB.
- SARTRE, Jean-Paul. (1960), *Reflexões sobre o racismo*. São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- SOARES, Gláucio & BORGES, D. (2004), "A cor da morte". *Ciência Hoje*, 35 (209): 26-31.
- STRAUSS, Anselm. (1999), *Espelhos e máscaras: a busca de identidade*. São Paulo, Edusp.
- THÁ, Fábio. (2001), *Uma semântica para o ato falho*. São Paulo, AnnaBlume.
- VELHO, Gilberto. (1996), "Violência, reciprocidade e desigualdade: uma perspectiva antropológica". In: VELHO, Gilberto & ALVITO, Marcos (orgs.), *Violência e cidadania*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ/Editora FGV.
- VIOTTI DA COSTA, Emília. (1999), *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo, Editora da Unesp.

Resumo

Democracia racial: o não-dito racista

Na "democracia racial", o discurso racial entrincheirou-se no discurso "vulgar" (aforismático, passional, informal e privado), por meio da forma do não-dito racista que se consolidou, intimamente ligado às relações "cordiais", paternalistas e patrimonialistas de poder, como um pacto de silêncio entre dominados e dominadores. O não-dito é uma técnica de *dizer alguma coisa sem, contudo, aceitar a responsabilidade de tê-*

la dito, resultando daí a utilização pelo discurso racista de uma diversidade de recursos tais como implícitos, denegações, discursos oblíquos, figuras de linguagem, trocadilhos, chistes, frases feitas, provérbios, piadas e injúria racial, configurando a não-intencionalidade da discriminação racial.

Palavras-chave: Democracia racial; Relações raciais; Estigmatização; Não-dito.

Abstract

Racial democracy as unspoken racism

In racial democracy, racial discourse entrenched itself in popular speech (aphoristic, emotive, informal and private) by means of the not-said. That discourse, closed tied to paternalist and patrimonial power relationships, is established as a silence pact between dominant and dominated. The not-said is a device to say something without acknowledging the responsibility for saying it. Racist discourse employs several devices, including hidden meanings, ambiguities, figures of speech, jokes, common-places, racial insults and proverbs, thus shaping the non-intentional character of racial discrimination.

Keywords: Racial democracy; Race relations; Stigmatization; Not-said.

Ronaldo Sales Jr. é doutor em sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e pesquisador-visitante da Coordenação Geral de Estudos Sociais e Culturais da Fundação Joaquim Nabuco (Fundaj). E-mail: ronaldo.sales@fundaj.gov.br.