

RACISMO CORDIAL OU AUTORITARISMO ESPIRITUOSO

Ronaldo Sales Jr.*

Quase tudo que chamamos "cultura superior" é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade. (Nietzsche. Além do Bem e do Mal § 229).

1. Cordialidade e violência no Brasil

O objetivo deste artigo é desconstruir o "mito do racismo cordial", apresentando-o como um modo de dominação social, como uma das diversas formas que assumem as relações de poder, uma das múltiplas determinações do sistema de dominação social. Sendo parte importante da construção da república brasileira pós-30.

No Brasil, realizou-se um processo civilizatório, fundando uma "nova ordem" que oculta e legitima sua "violência fundadora" num "mito fundador". É como o direito à propriedade, que garante o direito legítimo ao domínio do que lhe é próprio e de, soberanamente, alienar-se ou não de sua propriedade, mas que oculta a "violência fundadora" que define quem é proprietário de terras e de escravos, quem não o é, e quem é propriedade.

Por um lado, o processo civilizatório da modernidade dá-se na realização de sua "violência fundadora" pela opressão, exclusão ou eliminação de seus "outros". No Brasil, assim como em diversas partes do mundo, o pensamento e as instituições modernas (científicos, políticos, jurídicos, pedagógicos, econômicos, religiosos...) se constituíram com vistas a dar conta do "não-moderno", principalmente indígenas e africanos, povos desterritorializados: terras sem povos e povos sem terras; genocídios e diásporas, destruindo etnias e nações e construindo "raças". Assim, constituiu-se o direito à propriedade no Brasil. Por outro lado, a fundação desta "nova ordem" exigiu a naturalização das desigualdades, explorações e sujeições reproduzidas pela "nova ordem". Um dos fatores primordiais nessa naturalização foi o racismo.

* Doutor em sociologia e pesquisador visitante da Fundação Joaquim Nabuco.

Assim, o Estado e suas instituições políticas não foram só constituídos por essa “violência fundadora” da modernidade, mas foram os principais instrumentos de reprodução da “Ordem”, do “Progresso” e da “Razão” modernos, detentores da “violência legítima” do Estado moderno¹. É o que denominamos “Hegemonia Branca”. Declarar-mo-nos todos iguais, na instauração de uma “Ordem Republicana e Democrática”, “pós-colonial” quando uns são mais iguais que os outros, é ocultar as desigualdades e violências raciais geradas pela “velha ordem”, “colonial”. Não ocorreu, na construção dessa nova ordem, a desestabilização das desigualdades e violências históricas e o enfrentamento às relações de poder nelas baseadas e que as reproduzem.

Há uma íntima relação entre o ressurgimento da “questão racial” e o fenômeno do “pós-colonial”. Este não sinaliza uma simples sucessão cronológica no movimento que vai da colonização aos tempos pós-coloniais livres de conflitos e dos problemas do colonialismo. Ao contrário, o “pós-colonial” marca o deslocamento e rearticulação de uma configuração histórica do poder. Os problemas de dependência, subdesenvolvimento, marginalização, autoritarismo e patrimonialismo persistem na configuração pós-colonial (HALL, 2003, p. 56) da República brasileira.

As instituições econômicas, políticas, sociais e culturais e as relações que atualmente observamos nas regiões ou espaços mais precários dos países subdesenvolvidos não teria sido fruto de um suposto isolamento do mundo capitalista moderno, mas, ao contrário, são produtos da modernização como desenvolvimento histórico do capitalismo tanto quanto os traços aparentemente modernos ou capitalistas de suas metrópoles ou centros nacionais.

Por outro lado, tal desenvolvimento histórico aumenta a diversidade das formações sociais, mas corta os ramos e restringe a disparidade inicial entre diferentes morfologias. Não existe nenhuma tendência inata que leve a progresso dentro do desenvolvimento. Este não ocorre numa sucessão de

etapas modernas e que os atuais países subdesenvolvidos teriam que passar, assim como os países desenvolvidos o fizeram. O processo histórico é uma arborescência ou um rizoma, não uma escala graduada. As formas anteriores não são os esboços das formas mais desenvolvidas e a não-contemporaneidade autoriza a sobrevivência de ascendentes “tradicionais” (BENSAÏD, 1999), mesmo que sofrendo deslocamentos ou ressignificações, enquanto seus descendentes já se acham diversificados, como foram os casos do patrimonialismo e do racismo.

O sistema de clientela e patronagem minimizou as tensões de raça e classe, perpetuando valores e práticas tradicionais, elitistas, racistas, antidemocráticos e autoritários, bem como estruturas de mando que conduzem à marginalização de amplos setores da sociedade (cf. COSTA, 1999, pp. 15-16).

Os problemas do subdesenvolvimento e do autoritarismo não vêm dos elementos de “arcaísmo” ou “tradicionais”, mas do tipo de “aliança” hegemônica, da trajetória que o próprio desenvolvimento e a modernização estabeleceram com aqueles elementos:

Não é a separação entre aquilo que seria pré-capitalista e aquilo que seria capitalista que caracteriza o bloqueio do desenvolvimento, mas sim a relação inversa entre um e outro, como aconteceu nas grandes plantações capitalistas, manufatureiras em todo caso, e no uso sistemático de mão-de-obra escrava. Capitalismo e escravismo (...) podem perfeitamente conviver e a própria teoria dos estágios do desenvolvimento é cruelmente abstrata, a ponto de não incluir tais continuidades em seu interior (NEGRI & COCCO, 2005, pp. 47-48).

Em resumo, o racismo e o autoritarismo contemporâneos não são sobrevivências pré-modernas, mas são resultados do modo como se deu o processo de modernização republicana da sociedade brasileira.

1.1 República, violência e relações raciais no Brasil.

Embora historicamente a sociedade brasileira tenha sido construída com recurso

Racismo cordial ou autoritarismo espiritualizado

Ronaldo Sales Jr.

constante à violência, esta tem sido sistematicamente negada, como ironiza Oliven (1986, p.13): "(...) no Brasil haveria uma índole pacífica supostamente herdada do português, que teria sabido tão gostosamente promover uma suave mistura de raças, criando aqui nos trópicos uma sociedade harmônica".

Após a Abolição da Escravidão, com a formação de uma força de trabalho urbana livre, o recurso à violência tornou-se recorrente. Durante toda a história da República, o aparelho de estado brasileiro utilizou seu poder de polícia, submetendo os grupos e classes populares a maus tratos e torturas. Na República Velha, a questão social passou a ser encarada como caso de polícia, criando-se diversos mecanismos de intimidação e controle que persistem até hoje. Este foi o caso do crime de vadiagem, importante instrumento do período de acumulação de capital, de formação de um mercado de mão-de-obra, e de disciplinamento social do trabalhador livre, no qual um indivíduo podia ser detido sob acusação de vadiagem por não portar carteira de trabalho assinada, num país que não consegue oferecer emprego a toda a população em idade adulta (cf. OLIVEN, 1986, p.14). Como hoje, grande parte da população desempregada era composta por pessoas negras. Pode-se citar também, a criminalização do curandeirismo e do espiritismo que, parece claro, e pesquisas sustentam tal afirmação (SCHRITZMEYER, 1997 e FAUSTO, 1984), visava reprimir o comportamento de uma camada social específica, controle social e discriminação pela cor.

A Abolição da Escravatura em 1888 e a Proclamação da República em 1889 mudaram a vida das cidades brasileiras que começaram a crescer muito neste período. A população se diversificava progressivamente, sendo constituída por ex-escravos (forros e libertos) que se mudaram do campo para a cidade, e por fluxos de imigrantes vindos da Europa que foram morar nas principais cidades brasileiras, especialmente em São Paulo. Os conflitos decorrentes da vida na cidade e de novas ocupações industriais aumentaram rapidamente, crian-

do novos problemas para manutenção da ordem pública nas principais cidades brasileiras: Recife, Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro.

Quase toda a atenção dos chefes de polícia durante a virada do século foi dirigida para os candidatos a desocupados, os ociosos sem renda, considerados um perigo para a ordem pública e um risco à moral. "Daí serem presos por vadiagem, desordem ou embriaguez, três contravenções descritas no Código Penal de 1890 que encheram as prisões brasileiras nessa época" (ZALUAR, 1996, p.80). Eram "presos para averiguações", em geral, por mera suspeita, apesar de não haver provas de terem cometido algum crime, não tendo sido processados judicialmente. A prisão visava controlá-los, moralizá-los ou obrigá-los a trabalhar, por exemplo, nas fazendas nordestinas onde não havia mais mão-de-obra escravizada.

Em São Paulo, entre 1892 e 1916, os detidos por contravenções, ou para averiguações correspondiam a 83,8% do total, em contraposição aos 16,2% dos presos acusados de terem cometido crimes. Ademais, enquanto os brasileiros, em sua maioria, negros (pretos ou pardos), eram logo acusados de vadios, os estrangeiros continuavam sendo considerados bons trabalhadores, sendo presos por desordem (cf. ZALUAR, 1996, p.81).

Eram considerados "vadios" os mendigos, os desocupados, os jogadores, os capoeiras e aqueles que exerciam atividades não reconhecidas oficialmente. Eram "desordeiros" os que promoviam arruaças, brigas ou se comportavam inadequadamente em público. É significativo que o capoeira fosse enquadrado no primeiro grupo ao invés do segundo. Este quadro configurava um sistema de dominação social: "(...) em vez de ordem pública, controle repressivo; em vez de cidadania, marginalização dos mais pobres" (ZALUAR, 1996, p.84).

As pessoas negras (pretas ou pardas) compunham a grande maioria da população de rua, considerada imagem da desordem. Muitos habitavam os cortiços e mocambos. Capoeiras negros eram líderes

Racismo cordial
ou autoritarismo
espirituoso

Ronaldo Sales Jr.

de cortiços, entre os quais havia muitos conflitos violentos.

Nos primeiros meses da República, dois terços dos capoeiras presos eram negros. Líderes grevistas, presidentes de sociedades de operários e trabalhadores, também, eram presos como capoeiras. A grande maioria dos presos era de jovens entre 18 e 23 anos que trabalhavam e praticavam capoeira.

Enfim, a República utilizou, e continua utilizando, o poder de polícia para moldar a sociedade violentamente. Em todo país, a questão social tem sido tratada como uma questão de polícia, que, desde então, dá atenção preferencial às pessoas pobres ou negras, evidenciando-se os aspectos autoritários do regime republicano. A violência e a tortura com que a polícia tem tradicionalmente tratado as classes populares e os grupos historicamente discriminados não se constituem numa “distorção” resultante do “despreparo” do aparelho de repressão mas

(...) têm uma função eminentemente política – no sentido de contribuir para preservar a hegemonia das classes dominantes e assegurar a participação ilusória das classes médias nos ganhos da organização política baseada nessa repressão. O exercício continuado dessa repressão ilegítima consolida as imagens de segurança de *status* social das classes médias diante da permanente ‘ameaça’ que constitui para elas qualquer ampliação das pautas de participação popular (PINHEIRO apud OLIVEN, 1986, p.14).

Um dos fatores que “legitimam” tal aplicação da violência é o preconceito racial, parte do pensamento político autoritário (cf. SILVA, 2004 e MARTINS, 2002), tornando-a uma das técnicas de reprodução do racismo, como sistema de dominação social associado ao “mito da democracia racial” e sua variação, o “mito do racismo cordial”. O mito da índole pacífica do brasileiro conseguiu se desenvolver apesar das evidentes manifestações de violência no cotidiano brasileiro. Mesmo no auge da repressão, a ditadura militar preocupava-se em disseminar uma

imagem do Brasil como uma ilha de tranquilidade num mundo conturbado, tratando-se de “amá-lo ou deixá-lo” (cf. OLIVEN, 1986, p.14-15). Mas o que levou os brasileiros a afirmarem este mito? Que funções tinha? Como era usado? A quem beneficiava?

2. “Democracia racial” e “racismo cordial”: mitos correlatos

O racismo assimilacionista no Brasil, após a década de 30, apareceu como uma resposta à questão: como manter as desigualdades sem a segregação ou a dominação racial explícita que as oligarquias tradicionais e as teorias raciais propuseram durante o final do século XIX e início do XX, e sem o risco de um conflito racial aberto? Para Guimarães (2002), a “democracia racial brasileira” foi resultante de um “pacto econômico e político que uniu a massa negra urbana (formada principalmente por trabalhadores) e os intelectuais negros ao *establishment* (elites políticas, intelectuais e econômicas) do Estado desenvolvimentista” (p.11).

A revolução de 30 e o Estado Novo se caracterizaram 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” se deu através de políticas nacional-populistas de *integração subordinada* das classes e grupos populares, e através da redução dos poderes das oligarquias tradicionais com suas ideologias racistas. As políticas sociais neste período, não se definiam como intervenção compensatória ou redistributiva, mas se inscreviam num movimento de construção nacional e de integração social. Dentre essas políticas, podemos citar a criação da legislação trabalhista e do Ministério do Trabalho que provocou uma revolução nas relações trabalhistas no Brasil, mas que além de deixar os movimentos e sindicatos dos trabalhadores de fora da direção dessa revolução, subordinou-os através dos chamados sindicatos “pelegos”; outra política de Estado foi a criação da “Lei dos 2/3”, que estabelecia que as empresas instaladas em território nacional de-

veriam 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, devida à intensa imigração de trabalhadores europeus que eram preferidos para ocupar os postos de trabalhos das empresas. Contudo, ao contrário do que aconteceu em outras experiências de cunho nacionalista e populista no mundo, o Estado Novo não desenvolveu ações abertamente racistas contra a diáspora negra mas, 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 sustentavam, 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).

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 30 que a cordialidade racial e a estigmatização dos 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, através de uma atividade formativa e cultural. Porém, não sem tensões, resistências, transações, deslocamentos, transformações.

No plano das práticas sociais cotidianas, consolidou-se o que iremos denominar aqui de "cordialidade". A "cordialidade" das relações raciais brasileiras é expressão da estabilidade das desigualdades e da hierarquia raciais que diminuem o nível de tensão racial. A cordialidade não é para "negros imperitinentes". 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 cordialidade é como que uma tolerância com reservas, associada ao clientelismo e patrimonialismo nas relações sociais, 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 (cf. COSTA, 1999, p.365-384).

A articulação de cordialidade, clientelismo e patrimonialismo configuram o que chamaremos de "Complexo de Tia Anastácia", no qual o negro 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. Este complexo instaura o que estamos chamando de *integração subordinada*, que permite 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 realizada ou considerada um obstáculo insuperável (GUIMARÃES, 2002, p. 86).

O negro consegue ascender socialmente desde que não transgrida o “pacto de silêncio”² imposto pelas normas de “cordialidade” que regulam as trocas de favores e a distribuição da gratidão como forma de obrigação numa rede de dependências.

Foi ao constatar de forma impressionista estas micro-técnicas 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”; (...). (p. 644-645).

Noutro lugar diz, ainda:

Em 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 ele e o grupo dominante. (p. 646)

A cordialidade aparece, aqui, como estratégia de ascensão social dos grupos subordinados:

(...) socialmente incompleto, o mulato procura completar-se por esse esforço doce, oleoso, um tanto feminino. Até que atingida a maturidade social, pelo menos nas suas qualidades e condições exteriores, ele se torna muitas vezes o arrivista, o rastaquêra, o novo-culto, extremando-se alguns naquela “hiperes-tesia do arrivismo” (...). (p. 647).

A integração subordinada promovida pelas revoluções passivas³ operadas sucessivamente pela Abolição da escravidão, pela Proclamação da República e pela Revolu-

ção de 30 conduziu à desmobilização e desarticulação das forças populares, dentre as quais as forças emancipatórias negras: do “quilombismo” ao “mulatismo”.

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. Institui-se, assim, um pacto de silêncio de ambas as partes.⁴

A cordialidade, através do não-dito racista, faz com que a discriminação social não seja atribuída à “raça” e, caso seja, 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 sociais a relações pessoais e informais, relações privadas. A relação entre cordialidade e agressividade é importante na constituição dos laços pessoais, como processo de individualização e diferenciação que conduz ao laço pessoal nas relações familiares e de amizade. A cordialidade, portanto, é a expressão do autoritarismo.

A “cordialidade” das relações 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 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 através 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. O padrão discriminatório torna-se observável apenas como uma distribuição

Racismo cordial
ou autoritarismo
espiritualizado

Ronaldo Sales Jr.

estatística das desigualdades produzidas. 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 espiritoso, expressão de nossa “democracia racial”, onde tudo é brincadeira, parte do característico humor nacional.

Algumas das formas de desrespeito social só demonstram seu *caráter racial* em taxas ou indicadores estatísticos, não sendo este visível nos casos individuais. A violência, por exemplo,

pode ser ministrada de uma vez (maciça) ou gradualmente, até insensivelmente (distribuída). Pode-se matar, deixar morrer de fome ou favorecer condições de subnutrição. Pode-se fazer desaparecer um adversário ou afastá-lo progressivamente da vida social e política através de uma série de proibições profissionais ou administrativas. (...) Entretanto a dificuldade reside no fato de que estes estados de violência supõem situações de dominação que abrangem todos os aspectos da vida social e política e se tornam, assim, cada vez menos passíveis de localização (MICHAUD, 1989, p. 11).

Eis o nosso racismo cordial.

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. A taxa de mortalidade de pessoas negras (pretas e pardas segundo a classificação do IBGE) por homicídios foi 87% maior do que a de pessoas brancas segundo dados de 1999 e 2000. A mesma taxa foi 21% mais alta para as pessoas pretas do que para as pardas em 2000. Porém a taxa de vitimização das pardas foi 53% mais alta que a das pessoas brancas (SOARES, 2004). No

Recife, 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 sanitarista Soni Santos, 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 40 vezes superior (Jornal do Comércio de Pernambuco, 20.11.2005). Ademais, a cor de uma pessoa é fator importante na vitimização pela polícia em casos de tortura e execução sumária. Visto que o sistema inquisitorial brasileiro privilegia a confissão como elemento central da prova, o racismo expõe desproporcionalmente as pessoas negras à ação policial como alvos “torturáveis” (LEMONS-NELSON, 2001). Apesar de fatos como estes, ainda se afirma que não há conflito racial ou que o racismo nacional não recorre ao ódio ou à violência. Como isto é possível? Tentaremos introduzir uma explicação adiante.

A privação de direitos ou a exclusão social representam não somente a limitação violenta da autonomia pessoal, mas também uma perda de auto-respeito, ou seja, da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na relação com outras pessoas.

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 serem punidos em comparação com os réus brancos. Segundo dados do NEV (Núcleo de Estudos sobre Violência – USP): há maior

incidência de prisões em flagrantes para réus negros (58,1%); a população negra é mais vigiada e abordada pelo sistema policial de que a população branca; há maior proporção de réus brancos respondendo processo em liberdade (27,0%) do que réus negros (15,5%); há maior proporção de negros condenados (68,8%) do que de réus brancos (59,4%); quanto à absolvição, há 37,5% de réus brancos contra 31,2% de réus negros; de todos os brancos que se dispuseram a apresentar provas testemunhais, 48,0% foram absolvidos, enquanto, entre os negros, apenas 28,2%. Dois terços da população carcerária são formados por pretos ou pardos. 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.

Segundo relatório publicado pela Anistia Internacional (2001, p. 33), em alguns países, a negligência e a falta de interesse das autoridades pelos abusos que se cometem em um contexto racista se traduzem na inexistência de mecanismos adequados para detectar e corrigir as constantes discriminações. O racismo institucional também nega a certos grupos seu direito, em condições de igualdade, de proteção da lei. A inação do Estado, não só sua ação, pode implicar em discriminação racial na administração da justiça:

En Brasil, al igual que en muchos otros países, el racismo en la administración de justicia se traduce en impunidad para los que violan los derechos humanos. El Estado cierra deliberadamente los ojos ante los abusos que cometen sus agentes y otras personas contra ciertos grupos, dejando a estas comunidades vulnerables ante nuevos abusos. El racismo también excluye a ciertos grupos de personas del pleno acceso a los mecanismos ordinarios para obtener una reparación y un resarcimiento judicial, lo que refuerza la confianza de los autores de los abusos en que no tendrán que responder de sus actos.

Por fim, a "dignidade" e a "honra", ou o "status" de uma pessoa ou grupo refere-se

à medida de estima social que é concedida conforme uma hierarquia social de valores no interior de uma tradição cultural de uma comunidade. Se esta tradição cultural for hegemonicamente racista, como no caso brasileiro, aquela hierarquia social de valores toma a forma do preconceito racial e da estigmatização, considerando determinadas formas de vida, como a afro-brasileira, em seus aspectos físicos e/ou culturais, de menor valor ou degradados. Tal experiência de desvalorização social tira das pessoas atingidas, homens e mulheres negros, toda a possibilidade de atribuir-se um valor social positivo, conduzindo a uma perda de autoestima pessoal, ou seja, uma perda da possibilidade de se entender a si próprios como seres estimados por suas características físicas, intelectuais ou sociais.

A estigmatização, em termos psicanalíticos, conduz o negro a um *corpo masoquista* (DELEUZE, 2006, p. 10), na produção de um eu ideal a partir de um ideal branco de eu⁵ que faz da auto-negação 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 e exclui – o corpo negro como o próprio lugar da exclusão. Na armadilha racista, a emancipação passa, assim, pela própria negação do corpo, na busca de descodificá-lo, em uma metamorfose dolorosa do corpo com uma dose de espiritualidade violenta. É preciso "cortar da própria carne", pois se "sofre na pele":

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

Multiplicam-se os casos de crianças negras na escola que, quando solicitadas a desenharem-se, desenham meninos ou meninas pintadas como crianças brancas; crianças negras que dizem, enquanto se beliscam,

Racismo cordial ou autoritarismo espiritualizado

Ronaldo Sales Jr.

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 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 suicidam⁶...

3. Racismo Cordial contra o Conflito Racial

3.1 Violência espirituosa: Fetichismo lingüístico, não-dito racista e estigmatização racial

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

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 desnortear (SARTRE, 1960, p. 11).

Através da forma do não-dito racista que se consolidou, intimamente ligada às relações “cordiais”, paternalistas e patrimonialistas de poder, como um pacto de silêncio entre dominados e dominadores, o “terror racial”, o “genocídio”, o *apartheid* tornam-se “jogos de palavras”, “figuras de linguagem”. 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 silêncios, implícitos, denegações, discursos oblíquos, figuras de linguagem, trocadilhos, chistes, frases feitas, provérbios, piadas e injúria racial, configurando a inintencionalidade da discriminação racial.

Ademais, os sentidos produzidos pela discriminação racial, nem sempre verbais, são negados não apenas pelo silêncio ensurdecedor que os acompanha, mas o não-dito que o produz tem como condição de

Racismo cordial
ou autoritarismo
espirituoso

Ronaldo Sales Jr.

1. Versão fraca: sem a expressão verbal a prática discriminatória perde objetividade, ou seja, no contexto do discurso jurídico, sem verbalização não há como provar o racismo.

2. Versão forte: a discriminação racial se confunde com o seu componente lingüístico, diferenciando da prática que acompanha e da qual é a sua expressão lingüística de sentido: expressão de sua motivação racial.

existência o fetichismo lingüístico nas relações raciais. Este pode apresentar-se em suas versões fraca e forte.

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 correlacionada 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, e, portanto, a objetividade da discriminação racial, sem a presença de uma expressão verbal.

Na versão forte, a expressão verbal é condição suficiente, dispensando a componente não-lingüística, isto é, as práticas concretas. Nesta versão, a discriminação se reduz à sua expressão verbal pelo discriminador: de tal forma que se um espancamento policial ou prisão injusta é acompanhado de expressões injuriosas de caráter racista, ao invés 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 a tendência dos atos de racismo serem, em geral, identificados como mera injúria, "incontinência verbal", lapso de linguagem, malentendido, piada.

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. 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".

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, 1977, p. 20).

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 ilocucionário⁷ é realizado através de um outro: um pedido ou uma ordem, através de 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 que teria o ouvinte.

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

Racismo cordial ou autoritarismo espiritualoso

Ronaldo Sales Jr.

como ordens "fique no seu lugar!". É como nos casos 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 que, conforme o contexto, ordena: "Pare!" ou "Venha aqui!".

A estigmatização pelo não-dito (piadas, injúrias, trocadilhos, provérbios, ironias...) é resultante de uma "espiritualização da crueldade" – "racismo espiritual". Marca-se e demarca-se o corpo negro sem o uso direto da violência física, através 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 dos corpos. 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 livres", "negros", como puros atos incorporais – os atributos dos corpos se transformam sem qualquer alteração corporal.

A estigmatização, 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 e provocando intensidades de dor, nem sempre corpóreas, mas que, como vimos mais acima, repercutem no corpo negro não apenas simbolicamente ou imaginariamente.

No humor ou na injúria raciais, o que é mais profundo do que todo o fundo é a superfície, a pele. Tudo se passa na superfície⁸. O que não significa que a violência racial não esteja atuando, de forma indireta ou na forma de força não-física. "A violência não se limita ao uso da força física, mas a possibilidade ou ameaça de usá-la constitui dimensão fundamental de sua natureza" (VELHO, 1996, p.10). A ordem da superfície é por si mesma fêndida. Porém, como evitar que o traçado silencioso da fissura incorporal na superfície torne-se, também, seu aprofundamento na espessura de um corpo ruidoso?

Portanto, pelo uso retórico ao não-dito racista, como a injúria ou a piada, exclui-se o recurso direto à violência, mas não à ameaça e à promessa. A violência é, portanto, adiada, suspensa, deslocada, não eliminada. Na ameaça ou na promessa, a violência efetiva-se como possibilidade condicional. A ameaça é violência condicional, daí que toda norma seja uma ameaça (castigo) ou uma promessa (recompensa). Trata-se, pois, de estigmatização de normas sociais marcadas na pele.

3.2 Da violência autoritária ao não-dito: democracia racial sem conflito racial

O Mito da Democracia Racial reduz todas as intensidades e vivências citadas na seção anterior a complexos, delírios e fantasias. No domínio do Mito da Democracia Racial, culpado (reprovável) é aquele que tenta apresentar o discurso racial, racista ou não, na forma do discurso sério, tematizando as relações raciais: reconhecer a idéia de raça e promover qualquer ação anti-racista baseada nesta idéia é interpretado como racismo (Cf. GUIMARÃES, 1999).

Três exemplos serão ilustrativos desta 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 vocabu-

lário, 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. Esta tentativa traria à cena algo que não existia antes dela, isto é, os "conflitos raciais" não existiriam antes daquela tentativa que, esta, sim, põria em risco a "democracia racial". Concordaríamos com Carvalho, desde que entendêssemos que a ausência de conflitos raciais não significa a ausência de racismo, ao contrário, pode significar a estabilidade de um regime racista: "*Pax Alva*"⁹, resultante do que estamos chamando aqui de "Mito da Democracia Racial" e que Carvalho chama de a "quase instintiva democracia racial". Tanto o termo "quase" quanto o termo "instintiva" são bastante sugestivos acerca da natureza do que se acredita ser a "democracia racial bra-

sileira" e que destacamos na seção anterior. 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: Fazer de conta que o problema não existe, não é resolvê-lo.

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 & FRY, 2004, p. 69).

E mais adiante reforçarão:

O argumento de que as cotas acabam 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 (MAGGIE & FRY, 2004, p. 77).

Nestas duas citações, estão presentes as mesmas três premissas do texto de Carvalho, ainda que estes últimos autores não chegassem às mesmas conclusões. Ele apresenta duas premissas ou pressupostos: de um lado, o temor do "aumento de tensão inter-racial", de outro, 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. Neste 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. Os autores negam que a divisão e o conflito raciais já existam nas relações e instituições sociais.

Na segunda citação, surge uma nova premissa, reduzindo a questão do racismo a uma questão meramente conceptual, teórica ou terminológica. É outra versão do fetichismo lingüístico apresentado por Carvalho, mas desta vez numa outra direção. O racismo desapareceria com a eliminação do conceito de “raça”. Do conceito ou da palavra “raça” e afins. Diferente do liberalismo lingüístico de Carvalho, defende-se uma eliminação da palavra “raça” e, com ela, “seu” conceito, uma limpeza semântica. 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 independente de que nome se dê a ele.

Um último exemplo é apresentado pela psicóloga social Maria Aparecida Silva Bento:

Quando uma pessoa branca se detém diante de uma banca de jornal, não estranha que, das dezenas de revistas expostas, quase 100% exibam brancos na capa e com frequência no seu interior. Este contexto é supostamente natural para o observador. No entanto, quando a pessoa visualiza, na mesma banca, uma revista com imagens de negros na capa, intitulada *Raça – A Revista dos Negros Brasileiros*, ela imediatamente reage: racismo às avessas! Uma revista só de negros? (BENTO, 2005, p. 165).

Aquele contexto dito natural é o que a autora chama de *branquitude* e está sempre subentendido. A naturalidade da exclusão do negro (“não estranha...”) de determinados espaços demarca a branquitude como natural, normal. A quebra desta naturalidade é atacada como racismo, pois reinsere no dito aquilo que estava subentendido: as relações raciais.

Grande parte das manifestações racistas são clandestinas e mal dimensionadas. Os legados cumulativos da discriminação, privilégios para uns, déficits para outros, bem como as desigualdades raciais que saltam aos olhos, são explicadas e, o que é pior, freqüentemente “aceitas”, através de chavões que nenhuma lógica sustentaria, mas que possibilitam o não enfrentamento dos conflitos e a manutenção do sistema de privilégios.

O “racismo às avessas” é apenas um “chavão” de uma caixa de ferramentas (“chavões”) que possibilita a interdição daquele movimento de tematização pública das relações raciais e do racismo.

O racismo cordial toma a forma do temor do conflito racial. A verdadeira cara da moral cordial mostra-se como uma reação ao perigo, ao absurdo, ao sem-sentido e, portanto, uma busca de conservação, construindo, a partir desta reação todo um modo de conceber as relações sociais: Mito da Democracia Racial brasileira.

A cordialidade tem a incumbência de defender a paz e a ordem sociais, cuja estrutura política é organizada de maneira que alguns possam se defender contra os outros, ou dito de outra forma: defender sua “vitória pós-colonial”, perenizando-a na sujeição hegemônica da “democracia racial”. É, pois, uma estratégia de repressão 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.

¹ "De fato, estudos acadêmicos recentes apontam o Estado como o principal ator na construção da raça. É claro que alegar que é o Estado que define e aplica os limites raciais não explica por que ele deveria ou não tomar essas medidas. Estado pode ter a capacidade de construir raças, mas resta saber que a situação pode ou não levá-lo a exercer seu poder dessa maneira" (MARX, A., 1996, p. 19).

² Numa espécie de Anistia geral pós-escravocrata que perdoa opressores e revoltados, mas mantém intocada a hierarquia social e as desigualdades correlatas.

³ Entendemos "revolução passiva" como proposto por Gramsci, isto é, um processo de transformação que exclui a participação, no novo bloco de poder, das massas e grupos populares, inovando o país "pelo alto".

⁴ "O controle é, [...], duplo: do branco sobre si próprio e do preto sobre si próprio. Era o que dava às relações interraciais no Brasil o clima de doçura [...]". (FERNANDES, 1971, p. 209).

⁵ "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).

⁶ Todos estes casos são baseados em relatos e experiências verídicas.

⁷ Austin define o ato de fala de ilocucional como aquele que se faz falando, aquilo que se faz pelo próprio fato de falar. Prometer, ordenar, perguntar, felicitar, insultar são atos ilocucionais.

⁸ Exemplificativo deste efeito é o paradoxo de Crisipo. Este filósofo estóico ensinava: "se dizes alguma coisa esta coisa passa pela boca; ora, tu dizes uma carroça, logo uma carroça passa pela boca". O paradoxo aparece, segundo Deleuze (2006), como a destituição da profundidade, exibição dos acontecimentos na superfície, desdobrando a linguagem ao longo deste limite.

⁹ "Paz Branca".

Referências bibliográficas

- ADORNO, Sérgio. "Discriminação Racial e Justiça Criminal em São Paulo". *Novos Estudos*, n. 43, nov., 1995.
- ALMEIDA, Julia. *Estudos Deleuzeanos da Linguagem*. Campinas, São Paulo: Ed. Unicamp, 2003.
- ANISTIA INTERNACIONAL. *El Racismo y la Administración de Justicia*. Madrid: EDAI, 2001.
- BENSAÏD, Daniel. *Marx, O intempestivo*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1999.
- BENTO, Maria Aparecida Silva e CARONE, Iray (orgs.). *Psicologia social do racismo: estudo sobre branquitude e branqueamento no Brasil / Edith Piza...[et al.]*. - Petrópolis: Vozes, 2003.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. *Branquitude e Poder – A questão das cotas para negros*. In: *Ações Afirmativas e Combate ao Racismo nas Américas*. Brasília: Ministério da Educação, 2005.
- CARVALHO, Olavo de. "Comentário Suplementar III". in: SCHOPENHAEUR, Arthur. *Como Vencer um Debate sem Precisar ter Razão: em 38 estratégias*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
- COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: UNESP, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- DUCROT, Oswald. *O dizer e o dito*. Campinas: Pontes, 1987.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia. Uma Introdução*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997.
- ECCLES, Peter. "Culpados até prova em contrário: os negros, a lei e os direitos humanos no Brasil." *Cadernos Cândido Mendes/Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, n. 20, pp.135-163, 1991.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Rio de Janeiro: Fator, 1983.
- FAUSTO, B. *Crime e cotidiano – a criminalidade em São Paulo (1880-1924)*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros 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, 1971.
- _____. *A integração do negro na sociedade de classes*, 3ª. ed.. São Paulo: Ática, 1978.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- FREUD, Sigmund. *A Psicopatologia da Vida Cotidiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. 9ª. ed. - Rio de Janeiro: Record, 1996.
- _____. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- FRY, Peter Henry. "Sobre a Pertinência de Sobrados e Mucambos para a Compreensão da Dinâmica Racial no Brasil Contemporâneo: ou o Sorriso do Mulato." In: *Seminário Internacional Novo Mundo nos Trópicos*. Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2001.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio. "Raça e estudo de Relações Raciais no Brasil". *Novos Estudos CEBRAP*, 54, jul., pp. 127-146, 1999.
- _____. *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo: Ed. 34, 2002.
- _____. *Preconceito e Discriminação*. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo: Ed. 34, 2004.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal. *Hegemony & Socialist Strategy: towards a radical democratic politics*. Londres: Verso, pp. 93-148, 1985.
- LACLAU, Ernesto. "Desconstrucción, pragmatismo, hegemonia". in: MOUFFE, Chantal (org.) *Desconstrucción y Pragmatismo*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1998.

Racismo cordial
ou autoritarismo
espiritual

Ronaldo Sales Jr.

- LEMONS-NELSON, Ana Tereza. *Judiciary Police Accountability for Gross Human Rights Violations: the case of Bahia, Brazil, 1989-2000*. Ph.D. Dissertation, University of Notre Dame, 2001.
- MAGGIE, Yvone & FRY, Peter. "A Reserva de Vagas para Negros nas Universidades Brasileiras". *Estudos Avançados*, v. 18, n. 50, p. 67-80, 2004.
- MARX, Anthony. "A Construção da Raça e o Estado-Nação". *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 29. Março, 1996.
- MARTINS, Paulo Henrique. "Cultura autoritária e a aventura da brasilidade". In: BURITY, Joaquinildo (org.) *Cultura e Identidade: perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- MICHAUD, Yves. *A Violência*. São Paulo: Ática, 1989.
- NEGRI, Antonio & COCCO, Giuseppe. *Glob(AL): Biopoder e luta em uma América Latina Globalizada*. São Paulo: Record, 2005.
- OLIVEN, Ruben George. *Violência e Cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1982.
- RICOUER, Paul. *O Discurso da Ação*. Lisboa: Edições 70, 1998.
- _____. *O Si Mesmo como Outro*. Campinas, São Paulo: Papirus, 1991.
- SALES Jr, Ronaldo L. *Raça e Justiça: o Mito da Democracia Racial e racismo institucional no fluxo de justiça*. Recife: UFPE, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre o Racismo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.
- SCHRITZMEYER, A. L. P. "Direito e Antropologia: uma história de encontros e desencontros – julgamentos de curandeirismo e charlatanismo (Brasil – 1900/1990)". In: *Revista Brasileira de Ciências Criminais*. São Paulo, n. 18, abril-jun., pp.135-145, 1997.
- SILVA, Ricardo. *A Ideologia do Estado Autoritário no Brasil*. Chapecó: Argos, 2004.
- SOARES, Gláucio. *A Cor da Morte*. In: *Ciência Hoje*, v. 35, n. 209, 2004.
- VELHO, Gilberto. "Violência, reciprocidade e desigualdade: uma perspectiva antropológica". In: VELHO, Gilberto & ALVITO, Marcos (orgs.). *Violência e Cidadania*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Editora FGV, 1996.
- ZALUAR, Alba. *Da Revolta ao Crime S.A.* São Paulo: Editora Moderna, 1996.