

QUANDO A CONVIVIALIDADE OCULTA A DESIGUALDADE: LÉLIA GONZALEZ E A DEMOCRACIA RACIAL BRASILEIRA

WHEN CONVIVIALITY HIDES INEQUALITY:
LÉLIA GONZALEZ ON BRAZILIAN RACIAL DEMOCRACY

RÚRION SOARES MELO¹
(USP/Brasil)

RESUMO

A ideia de democracia racial, também conhecida como mito da democracia racial, não é apenas uma crença equivocada. Na verdade, engloba um conjunto de mecanismos que regulam as práticas sociais, as relações de poder, as formas de interação social e o pensamento coletivo dentro de um sistema de dominação étnico-racial historicamente estabelecido. Com base na análise de Lélia Gonzalez, procuraremos investigar quais ações sociais concretizam, apoiam e ao mesmo tempo dificultam a percepção do racismo cotidiano. Como podemos explicar a ampla aceitação e propagação do mito da democracia racial? E o que o mito da democracia racial esconde, além do que ele revela? O objetivo deste texto é compreender a questão paradigmática da democracia racial brasileira, assumindo indiretamente o quadro conceitual da relação entre convivialidade e desigualdade. Como a convivialidade esconde as desigualdades? E como o nexo de convivialidade e desigualdade poderia contribuir para a compreensão da democracia racial? Lélia Gonzalez pode nos ajudar a encontrar respostas para essas perguntas.

Palavras-chave: Democracia racial; Convívio e desigualdade; Racismo cotidiano; Feminismo negro.

ABSTRACT

The idea of racial democracy, also known as the myth of racial democracy, is not just a mistaken belief. In fact, it encompasses a set of mechanisms that regulate social practices, power relations, forms of social interaction and collective thinking within a system of ethnic-racial domination that has been historically established. Based on Lélia Gonzalez's analysis, we will try to investigate which social actions concretize, support and at the same time hinder the perception of everyday racism. How can we explain the widespread acceptance and propagation of the myth of racial democracy? And what does the myth of racial democracy hide, apart from what it reveals? The purpose of this text is to understand the paradigmatic issue of Brazilian racial democracy by assuming indirectly the conceptual framework of the relationship between conviviality and inequality. How does conviviality hide inequalities? And how could the nexus of conviviality and inequality contribute to the understanding of racial democracy? Lélia Gonzalez can help us find answers to these questions.

Key-words: Racial democracy; Conviviality and inequality; Everyday racism; Black feminism.

Parece não haver mais dúvidas de que a democracia racial brasileira, ou seja, a ideia de que o Brasil foi formado com base em “uma espécie de paraíso racial, um país harmoniosamente mestiço” (SANTOS, 2022, 211), é um “mito”.² Teóricos e ativistas do antirracismo vêm combatendo esse mito há muitas décadas e buscaram reforçar que a sociedade brasileira é racista, que as estruturas do racismo estão constitutivamente enraizadas em nosso modo de vida (MOURA, 2019). Ainda assim, quando olhamos para as mais diversas esferas de nosso cotidiano, parece haver um conteúdo de verdade incômodo, mas permanente, em torno desse “mito”: continuamos sendo uma sociedade que produz e reproduz meios para perpetuar o racismo cotidiano. Como e por que, apesar de todo o questionamento e luta antirracista, parece que ainda abraçamos, por assim dizer, as formas de integração segregada da população, permitindo que “o racismo continue ali, silencioso, porém mantendo as engrenagens funcionando”? (SANTOS, 2022, 211). A resposta que Nilma Lino Gomes oferece a esta pergunta é inequívoca: Porque ainda somos “uma sociedade que esconde e guarda o racismo atrás do discurso da democracia racial, da mestiçagem, da diversidade” (GOMES, 2018, 111).

Dizer que a democracia racial é um mito não significa apenas concluir que, na realidade, vivemos em uma democracia racista ou que a verdadeira democracia só é possível sem racismo. Significa que o racismo se perpetua por meio da democracia existente, e só por isso garante sua eficácia em termos sociais: “A democracia racial ou o mito da democracia racial não é meramente uma falsa crença, porém envolve um modo de funcionamento e regulação das práticas sociais, das relações de poder, das formas de sociabilidade e do pensamento social que compõem um determinado regime de dominação étnico-racial historicamente constituído” (SALES, 2023, 105). Não se trata, portanto, de negar que a democracia racial opera efetivamente na perpetuação do racismo, nem de concluir que sua eficácia pressupõe que vivamos em uma democracia sem racismo. Certamente, “a denúncia da democracia racial como mito dá-se[...] no contexto das críticas à democracia política como farsa” (GUIMARÃES, 2001, 147). Mas sua crítica é dirigida menos a algum ideal de coexistência democrática inter-racial do que a algum modo hegemônico de dominação e opressão que atua por meio da própria sociabilidade racial cotidiana. Quem está interessado em esconder o racismo que existe de fato por trás de discursos e práticas que negam sua existência? Por um lado, segundo Antonio Sérgio Guimarães, “a

'democracia racial' foi extensivamente usada para invisibilizar as desigualdades raciais brasileiras", mas isso não significa "negar sua eficácia em inibir manifestações mais grosseiras de racismo" (GUIMARÃES, 2019, 41-42). Por outro lado, a democracia racial não teria apenas a intenção de perpetuar as desigualdades sociais (interseccionadas por raça, classe e gênero) entre brancos e negros. Ela desempenharia ainda a função de prevenir comportamentos críticos antirracistas, desmobilizando a indignação e a resistência (SANTOS, 2022; THEODORO, 2022).

Mas se algo como a democracia racial cumpre o papel de esconder ou dissimular o racismo, quais são as práticas sociais que materializam, sustentam e, simultaneamente, impedem o reconhecimento do racismo cotidiano? De acordo com a formulação de Lélia Gonzalez: "O que foi que ocorreu para que o mito da democracia racial tenha tido tanta aceitação e divulgação? Quais foram os processos que teriam determinado sua construção? O que é que ele oculta, para além do que mostra? Como a mulher negra é situada no seu discurso" (GONZALEZ, 2020a, 76). A literatura recente tem buscado investigar essa questão em diferentes frentes a partir de processos de subjetivação da dominação e internalização do racismo. Conceitos como daltonismo (BONILLA-SILVA, 2020), branquitude (BENTO, 2022; THEODORO, 2022), dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2023), ou mesmo reconhecimento interdito (FAUSTINO, 2021) ou ambivalente (MELO, 2024) referem-se a tentativas de explicar a persistência do racismo e da desigualdade social em nossos modos de vida democráticos.

O objetivo deste texto é reler uma dessas tentativas de compreender a questão paradigmática da democracia racial brasileira ao assumir indiretamente o "quadro conceitual" da convivialidade (COSTA e NOBRE, 2019, 12). Mais precisamente, admitindo um "nexo indissociável entre convivialidade e desigualdade" (COSTA, 2019, 28). Em vez de uma análise especificamente focada nas estruturas sociais (embora nunca deixe de considerá-las), "a convivialidade se refere especificamente às interações observadas no âmbito da vida comum. Obviamente, incluem não apenas interações baseadas na cooperação, mas também aquelas marcadas pela competição, conflitos e violência" (COSTA, 2019, 27). No entanto, de acordo com nossa hipótese, as interações sociais que constituem a convivialidade podem ser o caminho para compreender os aspectos das desigualdades ocultas que operam na perpetuação do racismo. Como a convivialidade esconde as desigualdades? E como o nexo de convivialidade e desigualdade poderia contribuir para a compreensão da democracia racial? Se, conceitualmente, a convivialidade sempre contém desigualdade – uma vez que a convivialidade não pode ser confundida com a mera boa convivência

– seria função do mito da democracia racial esconder e perpetuar a desigualdade social por meio de uma espécie de racismo velado?

Lélia Gonzalez pode nos ajudar a encontrar respostas para essas perguntas. Gonzalez sabe que “como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra” (2020a, 80). Como ativista e intelectual que desempenhou um papel de liderança nas lutas travadas pelo movimento negro brasileiro – sempre de forma inovadora, incorporando questões de raça, gênero e classe a partir de uma perspectiva latino-americana³ – Gonzalez confrontou constantemente o mito da democracia racial em seus textos e em sua prática política. Na esteira das investigações de Florestan Fernandes sobre a integração do negro na sociedade de classes, ela tematizou o “lugar de negro” (GONZALEZ e HASENBALG, 2022) como fator estruturante da desigualdade social brasileira. Mas para enxergar o que parece óbvio, ou seja, que o racismo (e o sexismo) produz desigualdades, foi preciso desafiar a ideologia dominante do projeto de integração nacional: a interpretação das relações raciais brasileiras como harmoniosas e sem espaço para a expressão política e cultural negra⁴; a reprodução de estereótipos raciais e sexistas; e “o desejo de se tornar branco [...] internalizado com a consequente negação da própria raça, da própria cultura” (GONZALEZ, 2020b, 144). Por outro lado, é possível dizer que dois significados aparentemente contraditórios podem ser identificados nos textos de Gonzalez sobre a questão da democracia racial brasileira: o desmascaramento ideológico de uma democracia que, na realidade, continua sendo racista (“Democracia racial? Nada disso!”) e o compromisso de superar o mito da democracia racial para que uma verdadeira democracia racial pudesse ser estabelecida no país (“Democracia racial: uma militância”).⁵

Evidentemente, o primeiro desses dois significados já moldava o que seria o principal objetivo que Gonzalez compartilhava com muitos outros intelectuais e ativistas negros: ter a existência do racismo em nossa sociedade reconhecida. Isso não se limitou, portanto, a desmascarar uma ideologia estatal nacionalista e racista que vinha se estabelecendo desde a década de 1930 – e revitalizada com a Ditadura Militar a partir de 1964. Reconhecer que a democracia racial brasileira era racista mesmo após a abolição da escravatura implicou uma compreensão crítica da formação da sociedade brasileira cuja gênese foi a escravidão e que deixou traços de racismo em nosso modo de vida, em nossa cultura privada e pública, nas formas de sociabilidade cotidiana. Portanto, exigia uma desconstrução crítica de nossa identidade nacional como supostamente harmoniosa em termos raciais. Mas compreender as contradições raciais no período pós-abolição nunca foi uma tarefa fácil, porque “esse silêncio ruidoso no que diz

respeito às contradições raciais se baseia, nos tempos modernos, em um dos mitos mais eficazes de dominação ideológica: o da democracia racial” (2020b, 144). Em outras palavras, “na sequência da suposta igualdade de todos perante a lei, [o mito da democracia racial] afirma a existência de grande harmonia racial” (2020b, 144).⁶ Uma vez que o mito da democracia racial nos faria crer que “negros são cidadãos como quaisquer outros e, como tais, não estão sujeitos a preconceito ou discriminação” (e o carnaval e o futebol seriam, por exemplo, uma prova da existência da “harmonia racial” brasileira), precisamos entender que “o que predomina na ‘democracia racial’ brasileira é o preconceito de não ter preconceito” (GONZALEZ, 2020e, 168). Como foi possível que esse mito se enraizasse socialmente no cerne de nossas contradições raciais?

A própria Gonzalez está ciente de que essa disputa pelo silenciamento das contradições raciais e da situação social dos negros remonta a uma longa tradição intelectual no país. “Historiadores e sociólogos”, diz ela, “silenciam sua situação desde a abolição da escravidão até o presente, estabelecendo uma prática que torna esse segmento social invisível” (2020b, 144). Trata-se de uma discussão que retoma temas clássicos do pensamento social brasileiro, desde a tese sobre a miscigenação até o debate sobre a “cordialidade”.⁷ Em nosso contexto, “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 outros, o status quo, perenizando-o na ‘democracia racial’” (SALES, 2006, 231). Mas isso não é tudo. As normas de cordialidade são a forma como o suposto “pacto de silêncio” sobre a existência do racismo é internalizado e efetivado. Uma sociabilidade cordial contém, entre seus dispositivos, trocas de favores ou a distribuição de gratidão que levou à mitigação de uma convivência desigual. Permite dissimular relações de opressão e invisibilizar desigualdades ocultas por interações sociais (aparentemente) afetivas – a dominação que passou a ser chamada de “racismo cordial” (TURRA e VENTURI, 1998).

Em princípio, o mito da democracia racial cumpre sua função hegemônica se puder esconder as consequências desiguais do racismo. E quem está interessado em esconder o racismo? Nas sociedades estratificadas e multiculturais, as práticas sociais racistas geram e perpetuam benefícios materiais e simbólicos para o “grupo branco dominante, o que revela sua articulação com a ideologia do branqueamento”, como veremos (GONZALEZ, 2020b, 144). O racismo é absolutamente fundamental para manter a desigualdade. E isso está ligado ao entendimento do “racismo como construção ideológica” (GONZALEZ, 2020f, 55) que, com o mito da democracia racial, torna o racismo

supostamente “falso”. Essa função ideológica de distorcer a realidade, segundo Gonzalez, é sempre “necessariamente orientada e tendenciosa” em favor “dos interesses daqueles que dela se beneficiam”: o racismo representa a perpetuação e reinterpretação dos discursos dos grupos brancos dominantes. No final, o racismo naturaliza o “lugar de negro” em nossa sociedade como um lugar de subordinação, a cristalização das desigualdades sociais entre o dominante e o dominado.⁸ Mas como podemos investigar o “racismo como uma construção ideológica” se a ideologia necessariamente deturpa a realidade? De acordo com a definição oferecida por Gonzalez, para responder adequadamente a essa pergunta, “importa caracterizar o racismo como uma construção ideológica cujas práticas se concretizam nos diferentes processos de discriminação racial” (2020f, 55).

A maneira como Gonzalez investigou a ocultação do racismo como opressão “invisível” nos leva à sua rica fenomenologia das interações cotidianas. Seu olhar (que privilegia uma perspectiva de pesquisa “de baixo para cima”⁹) se concentrou especialmente na persistência do racismo e do sexismo em um conjunto de práticas sociais usualmente identificadas na cultura brasileira. Essas práticas são uma condição de possibilidade para que o racismo e a exploração socioeconômica – juntamente com o sexismo, como veremos – continuem entrelaçados, formando o conjunto de experiências que compõem nossa cultura política. “Mas como é que esse racismo funciona na cabeça da gente e dos outros?”, pergunta Gonzalez. “Como é que se sente isso no dia a dia? De que maneira as mulheres e os homens brancos transam a gente? E os homens negros?” (2020c, 201). Alguns temas, quadros fenomenológicos e perspectivas epistemológicas compõem suas respostas: miscigenação e branqueamento, linguagem e subjetivação, cultura popular e esfera pública, a intersecção de raça, gênero e classe (ou a “tripla discriminação”).¹⁰ Todos esses aspectos pretendem mostrar como as interações cotidianas e as relações discursivas ordinárias expõem a “identificação do dominado com o dominador” (GONZALEZ, 2020a, 76), uma identificação que produz e reproduz as condições sociais do mito da democracia racial. Identificação sem a qual a democracia racial não seria uma forma de ideologia hegemônica que se perpetua não apenas por meio da dominação dissimulada, mas também por meio do consentimento, por assim dizer. Tudo isso para que “na vida cotidiana” o racismo “não seja sentido” pelos concernidos como algo violento e injusto.

A miscigenação desempenha um papel ideológico importante no mito da democracia racial. “O efeito maior do mito”, diz Gonzalez, “é a crença de que o racismo inexistente em nosso país graças ao processo de miscigenação” (2020f, 50).¹¹ Por um lado, reforça a atualização de um dos aspectos mais centrais do “mito”, a saber, que o Brasil encontrou formas cordiais de

sociabilidade para que as diferentes raças possam conviver harmoniosamente. Por outro lado, lançou as bases para um projeto de branqueamento com consequências de longo alcance.¹² Como poderia haver racismo onde não havia marcas claras de oposição racial entre negros e brancos? A miscigenação formava, portanto, o imaginário de um Brasil mestiço, livre de contradições raciais e relações discriminatórias. No entanto, “esse papo de que a miscigenação é prova da ‘democracia racial’ brasileira não está com nada” (2020c, 202). Para Gonzalez, além do aspecto ideológico da miscigenação e sua internalização do branqueamento, sua força reside na forma como esses elementos produziram formas peculiares de persistência e consolidação do próprio racismo. É na convivência cotidiana (aparentemente) harmoniosa e nos espaços comuns de interação que reside a opressão racial, razão pela qual, na perspectiva dos próprios participantes, muitas vezes é difícil identificar o racismo como algum tipo de opressão mais explícita – mesmo que isso certamente possa acontecer e apresentar traços claramente violentos.¹³

É como se a miscigenação proporcionasse à sociedade brasileira uma entrada na condição “pós-racial” de forma bem diferente da que ocorreu nos EUA, já que no Brasil a suposta “sociedade pós-racial” (que também tem funções ideológicas) teria sido alcançada sem contradição ou conflito, ou seja, de forma despolitizada: em decorrência de nosso caráter multirracial, a harmonia entre as raças teria levado a uma natural “tolerância racial”.¹⁴ Essa “tolerância racial” refere-se a uma suposta melhor aceitação social de pessoas de pele mais clara em comparação com pessoas de pele mais escura.¹⁵ Tem a ver com a construção de uma narrativa que tem a capacidade de se enraizar em práticas sociais e simbólicas – o que produz a força do ideal de branquitude na subjetivação das pessoas. “O racismo no Brasil é profundamente disfarçado” (GONZALEZ, 2020g, 302) porque esconde sua verdadeira face por trás de interações, comportamentos e atitudes concretas e eficazes. O efeito de longo prazo consiste em minar comportamentos críticos, a subjetivação de agências conflitantes e a práxis de enfrentamento, garantindo assim a manutenção das desigualdades raciais e sociais.

Sem dúvida, uma das funções do discurso da democracia racial é justamente anular a agência negra e a resistência à opressão social. Como Gonzalez nos lembra, é uma grande “mentira histórica” afirmar que “os negros aceitaram passivamente” a escravidão e seus efeitos a longo prazo (GONZALEZ, 2002c, 202). Por outro lado, Gonzalez investiga processos de subjetivação precisamente ocultos, menos óbvios e ambivalentes – por exemplo, a linguagem simbólica amplamente generalizada de “valorizar” as mulheres negras na cultura de fundo como forma de efetivar o racismo e o

sexismo. Violência que não se manifesta porque está escondida em uma linguagem culturalmente normalizada e reconhecida – mas que Gonzalez sempre entende criticamente como a subversão da linguagem na vida cotidiana. Complexidade semelhante é investigada pela autora quando se trata de compreender a internalização do racismo pela própria população negra. Se “nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira” (GONZALEZ, 2020a, 77), como podemos entender nossa “lógica de dominação” específica e efetiva? De que maneira podemos explicar criticamente “que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós sabemos) domesticar?” (GONZALEZ, 2020a, 77). Trata-se, portanto, de uma investigação complexa sobre a nossa sociedade para que possamos entender melhor que “o barato é domesticar mesmo” (2020a, 78), e “sua eficácia está no barato da ideologia do branqueamento” (2020a, 79). A submissão aos códigos da branquitude reforça e concretiza o mito da democracia racial.

Gonzalez segue uma preocupação já amplamente compartilhada em importantes estudos sobre a subjetivação racial da dominação. Muitos trabalhos no Brasil têm tentado explicar a figura racista do “negro de alma branca” – na esteira da obra de Franz Fanon e na apropriação crítica da psicanálise, que, além das investigações de Gonzalez, inclui também as análises de Neusa Santos Souza (2021), Isildinha Baptista Nogueira (2021) e Cida Bento (2022). Em todos esses estudos, trata-se de explicar os dispositivos psíquicos em ação que fortalecem o “lugar de negro” em posições desiguais na estrutura de classe.¹⁶ Em outras palavras, não seria possível que os negros ascendessem socialmente em uma sociedade de classes sem que internalizassem em alguma medida a ideologia do branqueamento e da democracia racial – essa é a única maneira de sustentar a estrutura das relações raciais no Brasil: “A história da ascensão social do negro brasileiro é, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. É a história da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. É a história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua negação” (SOUZA, 2021, 53).

Sem a ideologia do branqueamento, o mito publicamente imposto e reconhecido da democracia racial não penetraria nas relações privadas da vida. Em uma sociedade de maioria negra, essa ideologia foi fundamental para que a projeção oficial de um país racialmente branco (“e culturalmente europeu”) se efetivasse e continuasse “ainda hoje definindo a identidade dos negros no contexto social brasileiro” (GONZALEZ, 2020e, 169). Segundo Gonzalez, de forma intrinsecamente relacionada, a democracia

racial e o branqueamento produzem então um “duplo nó” como forma efetiva de subjetivação da dominação: uma ideologia oficial usada como justificativa “para embranquecer a população do país” e a produção de comportamentos, formas de ação, repertório, vocabulário, imagens negativas que cristalizam papéis e lugares estereotipados atribuídos a negros e negras. É por isso que o “lugar de negro” na sociedade brasileira não seria em empregos intelectualmente qualificados ou na ocupação de liderança política, por exemplo, mas em atividades não qualificadas de subordinação e inferiorização. Contudo, os mecanismos de branqueamento produzem “imagens positivas” nas quais os negros desempenham papéis sociais atribuídos a eles de forma heterônoma por discursos hegemônicos. Tais imagens sempre se referem à arte ou ao esporte como resultado de atributos considerados naturais aos negros (força física, ritmo, sexualidade). Para Gonzalez, “em todas essas imagens, há um elemento comum: a pessoa negra é vista como objeto de entretenimento” (2020e, 170). Os mecanismos de branqueamento moldam nossa cultura pública.¹⁷

Como estamos vendo, ao analisar a tipificação cultural dos negros, Gonzalez investiga as diferentes maneiras práticas pelas quais a dominação racial se enraíza em nossa cultura pública. O racismo se perpetua por meio do mito da democracia racial porque, por meio de certas práticas sociais e tipificações, produz e reproduz uma espécie de dominação consensual. Alguns aspectos da cultura popular brasileira têm mais poder para tornar o mito ainda mais eficaz. Gonzalez os chama de “ritos” que sustentam e atualizam essa função hegemônica. Os mitos só podem ser perpetuados por meio de ritos. Paradigmáticos em nossa cultura popular são ritos como o futebol, o samba e o Carnaval, fenômenos amplamente aceitos e emblematicamente ligados à presença pública de pessoas negras, pois “as imagens do Carnaval e futebol brasileiros são largamente utilizadas [...] como ‘provas concretas’ da ‘harmonia racial’ brasileira” (GONZALEZ, 2020e, 168) Dentre esses ritos – que geralmente incluem outras festas populares¹⁸ – Gonzalez dá especial atenção ao “Carnaval”: “O mito que se trata de reencenar aqui é o da democracia racial. E é justamente no momento do rito carnavalesco que o mito é atualizado com toda a sua força simbólica” (2020a, 80). E se “é no Carnaval que se tem a exaltação do mito da democracia racial” (2020a, 92), é porque é impossível falar do rito carnavalesco ou, muito menos, do mito da democracia racial sem colocar em cena uma personagem decisiva – a mulher negra.¹⁹

É sabido que Gonzalez dá centralidade em suas reflexões às experiências e lutas das mulheres negras. Compreendê-las é entender as contradições e possibilidades de nossa sociedade, os obstáculos e o potencial emancipatório de nossa democracia. Por isso, a melhor forma de

investigar a construção ideológica da democracia racial, a dialética realidade/falsidade que constitui o racismo brasileiro, é tentar compreender a vida das mulheres negras. Porque “como acontece com todos os mitos, o da democracia racial oculta mais do que revela, especialmente no que diz respeito à violência simbólica contra as mulheres afro-brasileiras” (GONZALEZ, 2020e, 165). Então, o que está oculto ou revelado por meio dessas mulheres que nos permite entender adequadamente o que está em jogo na democracia racial? Segundo Gonzalez, a democracia racial “exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra, pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica” (2020a, 80).

A dialética doméstica-mulata define, nos termos de Gonzalez, o reconhecimento racializado das mulheres negras brasileiras. Uma identidade constituída de forma heterônoma pelo modo como as mulheres negras se situam no discurso da democracia racial. Essa dialética refere-se ao “lugar em que nos situamos” a partir do “duplo fenômeno do racismo e do sexismo”. As mulheres negras expressam, assim, “a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (GONZALEZ, 2020a, 76). Elas materializam imagens negativas e positivas de forma dinâmica e violenta – a soma da construção ideológica que sustenta os extremos do discurso da democracia racial. É o produto do interdito e do não dito da língua corrente na cultura brasileira. Uma contradição que deveria permanecer oculta sob a hegemonia da construção ideológica, mas que se revela constantemente na linguagem comum de nossa cultura pública. Afinal, como é possível que mulata e doméstica sejam atribuídas ao mesmo sujeito? Por que isso gera em homens e mulheres brancos (e homens negros) sentimentos simultâneos e contraditórios de desejo e culpa, deificação e agressão? Mulata ou doméstica: “a nomeação vai depender da situação em que somos vistas” (GONZALEZ, 2020a, 80). Portanto, as mulheres negras são vistas na sociedade brasileira de forma extremamente contraditória: “como um corpo que trabalha e é superexplorado economicamente, ela é a faxineira, arrumadeira e cozinheira, a ‘mula de carga’ de seus empregadores brancos; como um corpo que fornece prazer e é superexplorado sexualmente, ela é a mulata do Carnaval cuja sensualidade recai na categoria ‘erótico-exótico’” (GONZALEZ, 2020e, 170). Mas essa transfiguração neurótica sempre cumpre funções ideológicas, pois é justamente por meio dela que as contradições raciais (e sexuais) permanecem ocultas e justificadas pelas próprias afetadas.

É preciso ver o grau de violência simbólica que está operando por trás da linguagem laudatória dirigida à “rainha do Carnaval”, a exaltação da

mulata. “Sabemos que a palavra ‘mulata’ vem de mula – animal híbrido”, lembra Gonzalez, uma “prisioneira permanente da natureza”. Sua humanidade não é reconhecida como um sujeito, ela não tem agência. O máximo que ela pode almejar é se tornar um objeto de desejo – mas “nunca é uma musa”, apenas “uma fruta a ser degustada”. Nos desfiles de samba, a mulata “se transforma em uma Cinderela: adorada, desejada e devorada por aqueles que foram até lá justamente para cobiçá-la” (2020e, 165). Mas tudo é sempre acompanhado de violência sexual (na tensão entre repulsa e desejo).²⁰ Além disso, ao se tornar uma profissional devido aos efeitos do capitalismo, ela “não é reconhecida como um ser humano e nenhum movimento foi efetivado para restaurar sua dignidade como mulher. Ela foi claramente transformada em uma mercadoria” (GONZALEZ, 2020e, 165-166).²¹

Mecanismos de branqueamento também trabalham para tornar realidade toda essa violência simbólica sofrida pelas mulheres negras. Com base em um artigo publicado em um jornal do Rio de Janeiro, *O Globo*, em 10 de julho de 1986, Gonzalez analisa entrevistas com trabalhadoras domésticas que também trabalhavam como sambistas, ou seja, como mulatas. Todas as histórias e suas análises trazem à tona o lado desumano do “conto de fadas”. Em primeiro lugar, as mulatas não podiam ser “completamente brancas ou completamente negras”. Elas tinham que se encaixar na “categoria nacional de pele para exportação: mulata” (GONZALEZ, 2020e, 166). Pois o “pré-requisito mais importante” consiste no seguinte: “Uma mulata deve ter delicados traços brancos se espera sucesso garantido”. Isso inclui características mestiças e fenótipos que não são completamente negros, mas europeus, como ter um “nariz fino e lábios bem desenhados”. As candidatas eram “rigorosamente examinadas ‘como se fossem cavalos’” (GONZALEZ, 2020e, 168). Ao final do artigo analisado por Gonzalez, lê-se que as mulatas precisavam ainda saber como se comportar socialmente, o que implica que o “padrão de exportação” exigia que elas fizessem “aulas de etiqueta social” para que não soubessem apenas dançar samba no palco. Para “se destacar no palco e ser incrível em sua profissão”, a mulata precisava “aprender como ser uma mulher”. Essas histórias relatadas no artigo mencionado, segundo Gonzalez, expressam muito bem “o que significa ser mulata no ‘paraíso racial’ chamado Brasil” (2020e, 168).

Mas a internalização da ideologia do branqueamento leva à “identificação com a ideologia do dominador”. Gloria Cristal, uma das mulatas entrevistadas n’*O Globo*, diz: “Ser uma mulata é a melhor profissão do mundo, pois temos a oportunidade de nos tornarmos damas. Todos nos tratam com carinho e cuidado. Às vezes penso que sou uma boneca de

porcelana e gosto muito disso” (GONZALEZ, 2020e, 167). O sistema ideológico dominante submete as mulheres negras (“jovens negras de origem humilde”, como era o perfil das candidatas entrevistadas) a um tipo de manipulação e exploração sexual, social e econômica, expondo-as a uma verdadeira “lavagem cerebral”: “Sem se aperceberem, elas são manipuladas, não só como objetos sexuais, mas como provas concretas da ‘democracia racial’ brasileira: afinal, são tão bonitas e tão admiradas!” (GONZALEZ, 2020f, 59). Essas jovens negras veem esse tipo de trabalho – mulata de “profissão” – como um meio de ascensão e uma possível saída de seu “lugar de negro”, geralmente sua situação original de pobreza.

Essa exploração sexual das mulheres negras está totalmente ligada aos obstáculos que elas enfrentam para encontrar um lugar humanamente digno na força de trabalho e nas relações sociais cotidianas. Gonzalez observa que as dificuldades de mobilidade e ascensão social das mulheres negras estão ligadas ao racismo cotidiano e aos mecanismos de branqueamento que reforçam a discriminação. Em diversas atividades profissionais (trabalho administrativo, ensino escolar, serviços de enfermagem, recepcionistas, etc.) “mulheres negras encontram óbvias dificuldades em ser contratadas [...] porque muitas dessas atividades [...] requerem contato direto com o público” (GONZALEZ, 2020e, 159). Assim, são discriminadas por causa da cor de sua pele negra. Na maioria dos casos, os anúncios de emprego para essas atividades já mencionam “o requisito da ‘boa aparência’”. Na prática, ‘boa aparência’ significa que a candidata pertence ao grupo racial dominante” (2020e, 159). Em outras palavras, isso significa que não é desejável que “candidatas negras se apresentem, elas não serão admitidas” (GONZALEZ, 2020f, 58). Essa visão depreciativa das mulheres negras (que, segundo Gonzalez, sempre cria um contraponto com a imagem de “conto de fadas” da mulata – a dialética entre doméstica e mulata) se materializa na forma como elas são tratadas nas interações cotidianas e são socialmente integradas: mesmo que de forma velada, elas são sempre subordinadas e inferiores de acordo com as regras de cordialidade da democracia racial brasileira. Portanto, “pode-se concluir que a discriminação de sexo e raça faz das mulheres negras o segmento mais explorado e oprimido da sociedade brasileira, limitando suas possibilidades de ascensão” (GONZALEZ, 2020e, 160). Elas são deixadas para internalizar a dominação racial e lutar para sobreviver em condições de vida deterioradas para famílias de classe média e alta na sociedade brasileira,²² enfrentando uma “dupla jornada” de trabalho e cuidado em sua própria casa (cuidando de familiares, especialmente crianças), sem assistência médica, sem educação de qualidade para seus filhos, resignando-se aos “refúgios”

da sociedade. Mesmo assim, como veremos, as mulheres negras sempre resistiram à opressão de classe, raça e gênero de maneiras diferentes.²³

O feminismo negro – não o feminismo branco, ressalta Gonzalez – foi o único que se preocupou e lutou contra as formas de superexploração das mulheres negras. Isso porque os movimentos feministas brasileiros, geralmente liderados por mulheres brancas de classe média, desconsideraram a questão racial. “Apesar de tratarem das relações de dominação sexual, social e econômica a que a mulher está submetida”, diz Gonzalez, “não atentam para o fato da opressão racial” e, portanto, “neutralizam o problema da discriminação racial” (GONZALEZ, 2020f, 60-61). No final das contas, esse esquecimento ou invisibilização da questão racial teria a intenção consciente de esconder o fato da “exploração das mulheres negras pelas mulheres brancas”. Isso demonstraria os efeitos (muitas vezes inconscientes) da internalização do racismo em setores progressistas, que não percebem que “em seu próprio discurso, estão presentes os mecanismos da ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial” (GONZALEZ, 2020f, 61).

No entanto, Gonzalez não é apenas duramente crítica com o feminismo branco. Mesmo os movimentos marxistas focados exclusivamente nas lutas de classes “acabaram se tornando cúmplices de uma dominação que pretendiam combater” (GONZALEZ, 2020a, 145): “Vale a pena notar que mesmo as esquerdas absorveram a tese da ‘democracia racial’, na medida em que suas análises sobre nossa realidade social nunca vislumbraram alguma coisa além das contradições de classe”. (2020a, 144). Além disso, Gonzalez não se furta em criticar a discriminação sexual presente no movimento negro: “Nossos parceiros no movimento reproduzem as práticas sexistas do patriarcado dominante e tentam nos excluir da esfera de decisão do movimento. E é justamente por esse motivo que buscamos o movimento de mulheres, a teoria e a prática feminista, acreditando poder encontrar ali uma solidariedade tão cara à questão racial: a irmandade. Contudo, o que realmente encontramos são as práticas de exclusão e dominação racistas” (GONZALEZ, 2020a, 148). Isso significa que as mulheres negras sofrem racismo do movimento feminista, sexismo do movimento negro e racismo/sexismo simultaneamente de uma esquerda guiada prioritariamente pela luta de classes.

Por fim, precisamos entender as estratégias que as mulheres negras usam em seu cotidiano para “sobreviver e resistir numa formação social capitalista e racista como a nossa” (2020f, 62). O movimento negro e o movimento feminista foram responsáveis no Brasil por uma “crescente consciência política” por parte das mulheres negras. Mas a resistência à dominação racial acompanhou a história da escravidão e das formas

institucionalizadas de discriminação racial no período pós-abolição muito antes do surgimento desses movimentos sociais contemporâneos. E nos ensinaram a olhar para as “lacunas” na hegemonia racista e sexista de nossa sociedade, para os confrontos e antagonismos que permeiam a convivialidade estabelecida pela democracia racial. As mulheres negras, de Zumbi dos Palmares até hoje, atuando em movimentos sociais ou ressignificando práticas populares na cultura brasileira, apropriando-se da religião afro-brasileira ou de outras expressões artísticas negras, sempre nos ensinaram a nunca desistir da luta. Mas por se tratar de uma luta cotidiana, que precisa ser travada dentro das relações muito opressoras que são constitutivas do nosso modo de vida democrático, todas as mulheres negras acabam sendo importantes nesse processo cotidiano de resistência antirracista e antissexista. “Mas sobretudo a mulher negra anônima”, diz Gonzalez, “sustentáculo econômico, afetivo e moral de sua família é quem, a nosso ver, desempenha o papel mais importante. Exatamente porque, com sua força e corajosa capacidade de luta pela sobrevivência nos transmite a nós, suas irmãs mais afortunadas, o ímpeto de não nos recusarmos à luta por nosso povo. Mais ainda porque [...] apesar da pobreza, da solidão quanto a um companheiro, da aparente submissão, ela é portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder” (GONZALEZ, 2020f, 64). Ou seja, essas “mulheres negras anônimas”, portadoras da emancipação e agentes da verdadeira democracia racial, são as mesmas que materializam a “neurose cultural brasileira”. É importante entender que qualquer forma de resistência deve ser produzida a partir das próprias relações sociais constituídas pela dominação de classe, raça e gênero. Essas mulheres negras que resistem são pessoas comuns, que trabalham como domésticas ou mulatas, ou assumem tantos outros desafios e tarefas cotidianas, mas que continuam lutando tanto por sua sobrevivência e liberdade quanto pela sobrevivência e liberdade de seus irmãos e irmãs.

No entanto, há ainda outra caracterização das mulheres negras, para além da mulata e da doméstica, que expressa a essência de nossa neurose e a complexidade do mito da democracia racial. Também nos mostra que muitas vezes foram criadas formas de resistência onde menos imaginamos. Esta é a rica análise de Gonzalez sobre a figura da mãe preta. Por um lado, junto com a mucama, que é justamente a gênese da doméstica e da mulata, o estereótipo da mãe preta guarda um conjunto de imagens negativas. Escrava que amamentava os filhos de famílias brancas no patriarcado brasileiro, a mãe negra – sobreposta às figuras da “tia” e da “ama de leite” – tornou-se um dos símbolos das relações interraciais e, mais especificamente, da assimilação racial das mulheres negras à ideologia da

miscigenação. Sua figura como tal se constituiu como um “mito” para comprovar a harmonia racial em tempos de escravidão e para naturalizar o lugar da mulher negra na família patriarcal (RONCADOR, 2008, 132-133). Esse estereótipo marcou a futura imagem das domésticas como subservientes às famílias brancas para as quais trabalhavam. No entanto, a mãe preta “não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como querem alguns negros” (GONZALEZ, 2020b, 87). Gonzalez desconstrói esse estereótipo negativo (tratado como um “anjo” ou um “demônio”) e reconhece na figura materna negra um potencial que nunca foi explorado antes. Surpreendente e inesperadamente, “exatamente essa figura para a qual se dá uma colher de chá é quem vai dar uma rasteira na raça dominante” (GONZALEZ, 2020b, 87). Em outras palavras, a figura da mãe preta subserviente e traidora é transmutada na de uma mulher negra que, no exercício de suas funções e sem sair do lugar que lhe foi imposto, operou “formas de resistência passiva (mas ativas quanto à sua eficácia simbólica)” (GONZALEZ, 2020f, 63).

Resistência que resultava passiva ou indiretamente dos laços de sociabilidade que se construíam a partir do lugar da submissão e do cuidado, do servilismo e do amor que só a mãe preta poderia satisfazer. Ela foi responsável por satisfazer o “desejo” de gerações de homens brancos pela “mãe”: “Ela simplesmente é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite para cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira” (2020b, 87). Essa interpretação tem uma relação direta e abrangente com o Carnaval, tecendo um fio que vai da mãe preta (resguardada na “memória” de nossa cultura) à mulata: o desejo de ser realizado – mas constantemente obstruído e repellido pelo ideal racista da branquitude – aguarda ser satisfeito na figura da mulata. Ou seja, só podemos amar “oficialmente” as mulheres negras no Carnaval, um momento de lapso (de “mancada”) no discurso dominante – amor que precisa ser reprimido pela “consciência” ao longo do resto do ano.

Gonzalez usa “memória” e “consciência” como termos psicanalíticos. Se a consciência desempenha um papel repressivo e representa a cultura dominante, a memória é responsável pelas fissuras, pelo que não pode ser completamente dominado e, portanto, pela instância da resistência.²⁴ Mas como essa “memória” se perpetua em nossa cultura, apesar do esquecimento duramente operado pela “consciência”? A “astúcia da memória” é possível por meio da linguagem, mais especificamente em

função dos pretuguês, cuja gênese é de responsabilidade da mãe preta: “Coube à mãe preta, enquanto sujeito suposto saber, a africanização do português falado no Brasil (os ‘pretuguês’) [...] e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira” (GONZALEZ, 2020f, 54). O pretuguês materializa o que a memória deixa escapar por entre os dedos da construção ideológica do racismo. E é em virtude da linguagem “que a cultura brasileira é eminentemente negra. E isso apesar do racismo e de suas práticas contra a população negra enquanto setor concretamente presente na formação social brasileira” (2020f, 55). Ao desempenhar a função materna, a mãe preta transmite os valores de sua cultura africana para as crianças brancas. Portanto, a língua responsável pela formação da cultura brasileira é pretuguês, uma vez que “a função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem” (2020b, 88).

A linguagem, mediada pela perspectiva crítica da psicanálise, permite a Gonzalez lançar um olhar agudo, profundo e exigente sobre o que não é evidente em nosso modo de vida. O diagnóstico de Gonzalez sobre a democracia racial revela, assim, a lógica da dominação nas interações cotidianas concretas que compõem a cultura brasileira. Essa dominação é difícil de compreender em toda a sua complexidade porque sua fenomenologia é aparentemente inofensiva. Mas as manifestações racistas acabam aparecendo inesperadamente nos usos linguísticos cotidianos. Não há coexistência racial que seja coesa o suficiente para impedir que a resistência surja nas margens – e nas “mancadas” – da ideologia hegemônica da democracia racial. Por isso, as formas de convivialidade podem ser constituídas de afeto e violência, opressão e resistência, e a democracia racial quer que tudo isso ocorra de forma muito sutil e autoconstruída, com práticas sociais simultaneamente autônomas e heterônomas. A análise de Gonzalez nos ajuda, portanto, a entender por que o racismo ainda é tão amplamente aceito e difundido, oferecendo-nos uma rica e complexa fenomenologia dos processos de sua construção e de sua permanência na sociedade brasileira – opressão muitas vezes oculta que esconde algo além do que mostra.

Notas

¹ Professor do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP) e Pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Possui graduação (2003), mestrado (2005) e doutorado (2009) em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), e pós-doutorado pelo CEBRAP (2011). É Principal Investigador do Mecila - Maria Sibylla Merian Centre e Pesquisador Principal de Projeto Temático da FAPESP. Coordena o Grupo de Estudos de Política e Teoria Crítica da USP. Desenvolve pesquisas nas áreas de teoria política e teoria social.

² Florestan Fernandes (2008, Vol. 1) foi o primeiro intelectual a falar sobre o "mito" da democracia racial. Problematizou os processos de integração da população negra em uma sociedade estratificada por classes. Sua pesquisa apontou para a marginalização social da população negra e para o modo como o mito da democracia racial dificultava o reconhecimento do entrelaçamento das desigualdades socioeconômicas e da discriminação racial.

³ Para uma biografia intelectual de Lélia Gonzalez, ver RATTI e RIOS, 2010.

⁴ "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" (SALES, 2006, 254). Na mesma linha, Sueli Carneiro enfatiza a "função estratégica" da democracia racial em evitar conflitos sociais: "O discurso que molda as relações raciais é o mito da democracia racial. Sua construção e permanência até os dias atuais evidencia, por si, sua função estratégica, sobretudo como apaziguador das tensões étnico-raciais". (CARNEIRO, 2023, 50).

⁵ "Enquanto a questão negra não for assumida pela sociedade brasileira como um todo, negros e brancos, e juntos refletirmos, avaliarmos, desenvolvermos uma práxis de conscientização da questão da discriminação racial neste país, vai ser muito difícil, no Brasil, se chegar ao ponto de efetivamente sermos uma democracia racial." (GONZALEZ, 2020d, 310). Este segundo significado, que se refere a aspectos do ativismo político de Gonzalez, não será abordado neste texto.

⁶ Muniz Sodré radicaliza a ideia de que a "forma social escravista" foi mantida no período pós-abolicionista e mesmo nas atuais condições sociais e institucionais da democracia brasileira após a Constituição de 1988: "O racismo brasileiro ou a 'racial-democracia' nacional tem sua especificidade: aboliu-se política e juridicamente o sistema de subordinação direta do corpo sequestrado, mas permanece a forma correspondente: a forma social da escravista" (SODRÉ, 2023, 238).

⁷ "A história oficial [...] fala do brasileiro como um ser 'cordial' e afirma que a história do nosso povo é um modelo de soluções pacíficas para todas as tensões ou conflitos que nele surgiram" (GONZALEZ, 2020f, 50). Após fazer essa afirmação, Gonzalez inclui uma nota de rodapé na qual reforça o seguinte: "Que se atente para o fato de como esse discurso se articula com o mito da democracia racial, complementando-o".

⁸ Gonzalez refere-se aqui à seguinte citação de Carlos Hasenbalg: "O racismo, como uma articulação ideológica incorporada e realizada por meio de um conjunto

de práticas materiais de discriminação, é o principal determinante da posição dos não-brancos nas relações de produção e distribuição” (HANSENBALG, 1979, 114).

⁹ Mas não se limita a essa perspectiva. É possível dizer que Gonzalez trabalha simultaneamente com as perspectivas cotidiana (horizontal) e estrutural (vertical) do racismo. A ideia-chave do “lugar de negro” tem um potencial explicativo transversal na desconstrução da narrativa oficial da democracia racial: pode marcar desigualdades e hierarquias sociais estruturais, nas quais fica claro o distanciamento cristalizado pelo racismo (no acesso à educação, à saúde, ao mercado de trabalho, etc.), ou à discriminação naturalizada no cotidiano, mesmo nas relações de intimidade e amizade (por exemplo, a situação das mulheres negras em suas famílias e comunidades mais próximas). A pesquisa “horizontal” de Gonzalez faz uso fundamental da cultura, da psicanálise e da linguagem.

¹⁰ “Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão” (GONZALEZ, 2020f, 58).

¹¹ Mais uma vez, devemos enfatizar a ocultação do aspecto violento por trás da tese da miscigenação. Gonzalez se opõe criticamente à teoria do lusotropicalismo desenvolvida por Gilberto Freyre. Segundo esse autor, os portugueses não eram racistas porque já haviam passado por processos de miscigenação antes da colonização do Brasil. Gonzalez se opõe a essa teoria mostrando que Freyre não leva em conta que a miscigenação é “o resultado do estupro de mulheres negras pela minoria branca dominante” (GONZALEZ, 2020f, 50).

¹² “Duas tendências definem a identidade negra na sociedade brasileira: de um lado, a noção de democracia racial e, de outro, a ideologia do branqueamento” (GONZALEZ, 2020e, 168). No entanto, segundo a autora, a ideologia do branqueamento é cronologicamente anterior (1890-1930) ao mito da democracia racial (que ganhou força a partir de 1930). A posição de Sueli Carneiro sobre a miscigenação também é muito esclarecedora e complementar: “A miscigenação racial em nossa sociedade vem se prestando a diferentes usos políticos e ideológicos. [...] Em primeiro lugar, a miscigenação vem dando suporte ao mito da democracia racial [...] Em segundo lugar, a miscigenação tem constituído um instrumento eficaz de embranquecimento do país por meio da instituição de uma hierarquia crompatica e de fenótipos que têm na base o negro retinto e no topo o ‘branco da terra’, oferecendo aos intermediários o benefício simbólico de estar mais próximos do ideal humano, o branco” (CARNEIRO, 2011, 66-67). Naturalmente, o racismo científico e o projeto ideológico de um Brasil racialmente harmonioso foram duramente confrontados pelos movimentos negros antirracistas. Para o “caminho das ideias que naturalizaram a inferioridade do negro”, ver Santos, 2002. Para uma análise desse processo, que foi acompanhado pela emergência de novas etnicidades e pela politização da diferença, ver COSTA, 2006, Capítulo 5.

¹³ Portanto, em termos metodológicos, não se trata de compreender esses espaços de interação como formas de convivialidade isentas de conflito. Pelo contrário. Nossa hipótese é que essas relações são melhor analisadas usando a estrutura conceitual da convivialidade. Neste contexto, os conflitos, as disputas e as tensões marcadas por desigualdades não devem ser excluídos de antemão das interações

concretas que compõem uma dada experiência de convivialidade. Isto significa que “o uso analítico das teorias da convivialidade não permite uma distinção prévia entre um suposto ‘boa convivialidade’ e uma convivialidade conflituosa” (COSTA, 2023, 90). Convivialidades distintamente situadas engendram dinamicamente certas desigualdades que só se tornam explícitas em determinados contextos e interações. É apenas “no nível das interações interpessoais concretas que a desigualdade é significada e adquire implicações concretas para a vida em sociedade” (COSTA, 2023, 92).

¹⁴ O diagnóstico atual nos EUA da ideologia da sociedade pós-racial afirma que, como resultado das lutas da população negra pelo reconhecimento de seus direitos civis, como consequência de políticas públicas afirmativas multiculturais, e com conquistas individuais, maior inclusão e representatividade obtidas pelo “neoliberalismo racial” (GOLDBERG, 2009) (na esteira do “neoliberalismo progressista”), A sociedade norte-americana teria superado o período de conflitos raciais abertos. Com isso, a manutenção das lutas antirracistas e, em particular, das críticas elaboradas na perspectiva da Teoria Crítica da Raça acabaria se tornando uma espécie de “racismo reverso”, racializando mais uma vez conflitos sociais que supostamente já haviam sido superados. Em outras palavras, a partir dessa perspectiva distorcida, o antirracista seria o novo racista. É claro que movimentos sociais antirracistas, intelectuais e ativistas do feminismo negro e representantes da Teoria Crítica da Raça confrontaram publicamente a ideologia da sociedade pós-racial nos EUA. Na visão de David Theo Goldberg, confrontar esse discurso é agora o objetivo central do antirracismo, porque hoje a ideologia pós-racial se tornou uma das principais maneiras pelas quais o racismo perdura.

¹⁵ Além de explicitar o desejo de embranquecimento, o discurso da miscigenação e suas categorias de diferenciação racial entre a população negra (como a de “pretos” e “pardos”, por exemplo) funcionam “com eficácia como elemento de fragmentação da identidade negra e coibindo que esta se transforme em elemento aglutinador no campo político” (CARNEIRO, 2023, 53).

¹⁶ No mesmo sentido estão as preocupações de Florestan Fernandes em relação aos “efeitos sociopáticos da desorganização social” (Capítulo 2, Parte 3, Vol. 1) e os pressupostos da “heteronomia racial na sociedade de classes” (Capítulo III, Vol. 1), justamente onde Fernandes formula a tese do mito da democracia racial.

¹⁷ O efeito despolitizador da naturalização dessas imagens e estereótipos é fundamental: “Nos espaços públicos, os negros podem dançar, cantar e brincar, mas não podem contestar, protestar e se transformar” (SALES, 2023: 108).

¹⁸ Gonzalez era uma profunda conhecedora das festas populares no Brasil e do aspecto ambivalente da cultura como lugar de reprodução das opressões e de disputas para a população negra (GONZALEZ, 2024).

¹⁹ Passagens semelhantes em outros textos reforçam essa tese: “O mito que descrevemos aqui é o da democracia racial, já que é exatamente no momento do ritual do Carnaval que o mito assume todo o seu impacto simbólico. É nesse momento que a mulher afro-brasileira se transforma em soberana, naquela ‘mulata, minha rainha do samba’” (GONZALEZ, 2020e, 164-165).

²⁰ Há brutalidade e desrespeito em elogiar as mulheres negras como objetos sexualizados. Gonzales sempre oferece muitos exemplos de usos muito comuns da linguagem popular ao se referir às mulatas “lisonjeiramente”: “Que pernas, cara! Olha aquela passista remexendo. Que bunda! E olha como ela mexa o umbigo. Ela deve ser muito boa na cama! Está me enlouquecendo!” (2020e, 164).

²¹ As mulatas são “sutilmente cooptadas pelo sistema sem se aperceberem do alto preço a pagar: o da própria dignidade” (2020f, 59). No final, como Gonzalez tematiza, elas acabam se voltando para a prostituição.

²² Incluindo o perigo constante de violência sexual. Gonzalez sempre aponta que a violência e o desejo são realizados de forma diferente em situações em que as mulheres negras são vistas como mulatas ou domésticas. Mas ambos sempre se referem ao ato violento e simbolicamente estruturante do “estupro”. Além de toda sorte de dificuldades e sofrimentos, as domésticas continuam a reproduzir o papel das mucamas como objetos sexuais para seus senhores, patrões, pais e filhos.

²³ Esse “lugar da mulher negra” na sociedade encontra muitos paralelos com o conceito de “outsider within”, desenvolvido posteriormente por Patricia Hill Collins (2019). Para uma análise sobre como se desenrola a dinâmica de opressão e resistência de mulheres negras nem contextos de experiência interseccionadas, cf. MELO e BRESSIANI, 2024.

²⁴ “Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando a memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso ela fala através das mancadas do discurso da consciência” (GONZALEZ, 2020a, 78-79). Nesse sentido, o Carnaval é o “jogo de cintura” da memória, ou seja, uma “mancada”, um deslize da consciência.

Referências

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras. 2022.

BONILLA-SILVA, Eduardo. *Racismo sem racistas: O racismo da cegueira de cor e a persistência da desigualdade na América*. São Paulo: Perspectiva. 2020.

- CARNEIRO, Sueli. "A miscigenação no Brasil". In: Carneiro, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro. 2011.
- CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. São Paulo: Zahar. 2023
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro*. São Paulo: Boitempo. 2019
- COSTA, Sérgio. *Dois atlânticos: Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: UFMG. 2006.
- COSTA, Sérgio. "The Neglected Nexus Between Conviviality and Inequality". *Novos Estudos Cebrap*, 38. 2019.
- COSTA, Sérgio. "Convivialidade". In: RIOS, Flávia; SANTOS, Márcio André dos.; RATTIS, Alex. (orgs). *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva. 2023.
- FAUSTINO, Deivison. "A 'interdição do reconhecimento' em Franz Fanon". *Revista de Filosofia Aurora*, 53. 2021.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 2 vols. São Paulo: Biblioteca Azul. 2008.
- GOLDBERG, David Theo. *The Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*. Blackwell Publishing. 2009.
- GOMES, Nilma Lino. "Por uma indignação antirracista e diaspórica: Negritude e afrobrasilidade em tempos de incerteza". *Revista da ABPN*, v. 10, n. 26. 2018.
- GONZALEZ, Lélia. *Festas populares no Brasil*. São Paulo: Boitempo. 2024.
- GONZALEZ, Lélia. "Racismo e sexismo na cultura brasileira". In: RIOS, Flávia.; LIMA, Márcia. (orgs). *Lélia Gonzalez: Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar. 2020a.
- GONZALEZ, Lélia. "Por um feminismo afro-latino-americano". In: RIOS, Flávia.; LIMA, Márcia. (orgs). *Lélia Gonzalez: Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar. 2020b;
- GONZALEZ, Lélia. "Democracia racial? Nada disso!". In: RIOS, Flávia.; LIMA, Márcia. (orgs). *Lélia Gonzalez: Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar. 2020c.
- GONZALEZ, Lélia. "A democracia racial: Uma militância". In: RIOS, Flávia.; LIMA, Márcia. (orgs). *Lélia Gonzalez: Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar. 2020d.

GONZALEZ, Lélia. "A mulher negra no Brasil". In: RIOS, Flávia.; LIMA, Márcia. (orgs). *Lélia Gonzalez: Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar. 2020e.

GONZALEZ, Lélia. "A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político-econômica". In: RIOS, Flávia.; LIMA, Márcia. (orgs). *Lélia Gonzalez: Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar. 2020f.

GONZALEZ, Lélia. "O racismo no Brasil é profundamente disfarçado". In: RIOS, Flávia.; LIMA, Márcia. (orgs). *Lélia Gonzalez: Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar. 2020g.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Zahar. 2022.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. "Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito". *Novos Estudos Cebrap*, 61. 2001.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. "A democracia racial revisitada". *Afri-Ásia*, 60. 2019.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal. 1979.

MELO, Rúrion. "Reconhecimento ambivalente e a questão racial: Axel Honneth, Judith Butler e Grada Kilomba". In: TEIXEIRA, M; WERLE.; et alt. *Os caminhos da crítica em Axel Honnet*. EDUCS. 2024.

MELO, Rúrion; BRESSIANI, Nathalie. "Opressão e resistência no pensamento feminista negro: A teoria social crítica de Patricia Hill Collins". *Ciências sociais em Revista*, 60, 1. 2024.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva. 2019.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. *A cor do inconsciente: Significações do corpo negro*. Perspectiva. 2021.

RATTS, A.; RIOS, Flávia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro. 2010.

RONCADOR, Sonia. "O mito da mãe preta no imaginário literário de raça e mestiçagem cultural". *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, 31. 2008.

SALES, Ronaldo. "Democracia racial". In: RIOS, Flávia; SANTOS, Márcio André dos.; RATTS, Alex. (orgs). *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*. São Paulo: Perspectiva. 2023.

SALES, Ronaldo. "Democracia racial: O não-dito racista". *Tempo social, Revista de sociologia da USP*, v.18, n. 2. 2006.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do Ser Negro: Um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. Rio de Janeiro: Pallas. 2002.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. *Racismo brasileiro: Uma história da formação do país*. São Paulo: Todavia. 2022.

SODRÉ, Muniz. *O fascismo da cor: Uma radiografia do racismo nacional*. Petrópolis: Vozes. 2023.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar. 2021.

THEODORO, Mário. *A sociedade desigual: Racismo e branquitude na formação do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar. 2022.

TURRA, Cleusa; VENTURI, Gustavo (Org.). *Racismo cordial: A mais completa análise do preconceito de cor*. São Paulo: Ática. 1998.