

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE DIREITO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Victor Schittini Teixeira

**DIREITO E BRANQUITUDE**

BELO HORIZONTE  
2021

VICTOR SCHITTINI TEIXEIRA

**DIREITO E BRANQUITUDE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Direito.

Orientador: David Francisco Lopes Gomes

BELO HORIZONTE

2021

Teixeira, Victor Schittini  
T266d      Direito e branquitude [manuscrito] / Victor Schittini Teixeira. - 2021.  
106 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Direito.

Bibliografia: f. 104 - 106.

1. Direito - Teses. 2. Relações raciais - História - Teses. 3. Brancos -  
Identidade racial - Teses. I. Gomes, David Francisco Lopes. II. Universidade  
Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 34:572.028

VICTOR SCHITTINI TEIXEIRA

**DIREITO E BRANQUITUDE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Direito.

Orientador: David Francisco Lopes Gomes.

Aprovada em (data) pela banca examinadora:

---

David Francisco Lopes Gomes (UFMG)  
Orientador

---

Adilson José Moreira (Universidade de Harvard)  
Membro externo

---

Maria Fernanda Salcedo Repolês (UFMG)  
Membro interno

---

Francisco de Castilho Prates (UFMG)  
Suplente

DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: DIREITO E JUSTIÇA  
BEL. VICTOR SCHITTINI TEIXEIRA

Aos vinte e cinco dias do mês de agosto de 2021, às 14h00, via plataforma virtual, reuniu-se, em sessão pública, a Banca Examinadora integrada pelos seguintes professores: Prof. Dr. David Francisco Lopes Gomes (orientador do candidato/UFMG); Prof. Dr. Adilson José Moreira (Universidade Presbiteriana Mackenzie) e Profa. Dra. Maria Fernanda Salcedo Repoles (UFMG), para a defesa de Dissertação como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito do **Bel. VICTOR SCHITTINI TEIXEIRA**, matrícula nº 2019652590, intitulada: "**DIREITO E BRANQUITUDE**". Cada examinador arguiu o candidato pelo prazo máximo de 30 (trinta) minutos, assegurando ao mesmo, igual prazo para responder às objeções cabíveis. Encerradas as arguições, procedeu-se ao julgamento da banca, tendo-se verificado a seguinte nota (0 a 100) e conceito (aprovada/reprovada) atribuídos pela Banca:

Nota: ..... **90,00** ..... Conceito: ..... **APROVADO** .....

Nada mais havendo a tratar, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada pela Banca Examinadora e com o visto do candidato.

**BANCA EXAMINADORA:**

David Francisco Lopes  
Gomes:07308975673

Assinado de forma digital por David  
Francisco Lopes Gomes:07308975673  
Dados: 2021.09.13 11:58:21 -03'00'

**Prof. Dr. David Francisco Lopes Gomes (orientador do candidato/UFMG)**

  
**Prof. Dr. Adilson José Moreira (Universidade Presbiteriana Mackenzie)**

  
**Profa. Dra. Maria Fernanda Salcedo Repoles (UFMG)**

Ao meu pai, à minha mãe e ao meu irmão.

## **AGRADECIMENTOS**

“A vida é mutirão de todos”. E desse trabalho, muita gente faz parte.

Desejo agradecer primeiramente ao meu pai, Marinho, à minha mãe, Simonne, e ao meu irmão, Daniel. Meus alicerces fundamentais.

Agradeço à Isadora, ao Francisco e ao Benjamin, pelo amor e pela coragem que fazem crescer em mim.

À Universidade Federal de Minas Gerais e à sua Faculdade de Direito, pela oportunidade de, mais uma vez, acessar ensino público de excelência e gratuito.

Ao meu orientador, David, por me acolher em momento de grande turbulência no processo de realização da pesquisa, e pelas fundamentais contribuições que permitiram que o desenredo desse ciclo ocorresse da forma mais confortável possível, meus mais sinceros agradecimentos.

À professora Yone Maria Gonzaga, que no momento mais crítico de todo esse processo me acolheu e ofereceu suporte.

Aos professores Francisco de Castilho Prates e Maria Fernanda Salcedo Repolês, que talvez não saibam como foram importantes para que eu chegasse até o fim dessa jornada.

Aos amigos Thiago Zaca, Luiz Felipe Sapo e Luiza, que foram e sempre são lar quando preciso.

Ao Heitor e ao Guilherme, grandes e velhos amigos, que o Mestrado trouxe de volta para perto.

À Pira, pelo cuidadoso trabalho de revisão.

Aos colegas da Faculdade de Direito, principalmente à Gabriela Delamare, à Marianna Lopes, e ao Deivide Ribeiro, que sempre me incentivaram e ofereceram ajuda, acadêmica ou emocional, quando foram necessárias.

Aos encantados que me acompanham e conhecem o coração desse menino.

Por fim e não menos importante, muito pelo contrário, agradeço a Deus.

“(...)Periferias, vielas, cortiços  
Você deve tá pensando  
O que você tem a ver com isso?

Desde o início, por ouro e prata  
Olha quem morre, então  
Veja você quem mata

Recebe o mérito a farda que pratica o mal  
Me ver pobre, preso ou morto já é cultural  
Histórias, registros e escritos  
Não é conto nem fábula, lenda ou mito (...)”

Negro Drama - Racionais Mc's



## RESUMO

A presente pesquisa, de caráter bibliográfico, tem por principal objetivo problematizar a branquitude brasileira no campo do direito, considerando-a como arcabouço argumentativo e comportamental que, compartilhado, caracteriza a identidade racial de brancos no Brasil. Assim, o foco principal é compreender como essa identidade racial de grupo se manifesta no fenômeno jurídico. A princípio, com o intuito de demonstrar como os estudos críticos da branquitude oferecem contribuição para a promoção de uma legalidade que seja emancipatória e decolonial, inicia-se o trabalho problematizando o paradigma jurídico hegemônico da modernidade ocidental a partir da crítica desenvolvida por Boaventura de Sousa Santos e pelo ponto de vista do giro decolonial latino-americano. É desenvolvido um estudo histórico e sociológico da evolução do pensamento racial na modernidade eurocentrada, evidenciando como o conceito *raça* passa a ser estruturado pelo pensamento ocidental moderno para categorizar, descrever e principalmente hierarquizar grupos humanos em razão das suas características físicas e culturais. Focaliza-se o desenvolvimento do pensamento racial pela intelectualidade nacional a partir do século XX, demonstrando como a maioria dos estudos raciais brasileiros ignora o lugar da branquitude como polo ativo na reprodução do racismo estrutural da sociedade nacional. Ao fim da reflexão sobre o pensamento racial propriamente dito, alcança-se os estudos críticos da branquitude nacional e a tese de Adilson José Moreira a respeito do *humanismo racial brasileiro*, que, por assim dizer, promovem um giro no foco de análise do pensamento racial e evidenciam a atuação da branquitude na reprodução de paradigmas hegemônicos e dominantes da modernidade ocidental, e, conseqüentemente, na reprodução do racismo estrutural da sociedade brasileira. Por fim, são analisados os argumentos veiculados pelo Partido Democratas na petição inicial da ADPF nº 186, de modo a evidenciar como a retórica técnica da branquitude e do humanismo racial brasileiro se manifesta no campo do direito.

**Palavras-chave:** Direito. Branquitude. Heteroclassificação.

## ABSTRACT

The main objective of this bibliographic research is to problematize Brazilian whiteness in the Law field, considering it as a behavioral and argumentation framework that, when shared, characterizes the racial identity of white Brazilians. Thus, the main focus is to understand how this racial group identity manifests in a legal phenomenon. Firstly, with the purpose of demonstrating how critical studies of whiteness can contribute to the promotion of an emancipatory and decolonial legality, this work is introduced by problematizing the hegemonic legal paradigm of Western modernity from a Latin-American decolonial turn point of view. A historical and sociological study of the racial thinking evolution in the Eurocentric modernity is developed, evidencing how the concept of *race* becomes structured by the modern Western thinking to categorize, describe, and especially rank human groups based on their physical and cultural traits. The development of racial thinking by Brazilian intellectuals from the 20<sup>th</sup> century onwards is brought into focus, demonstrating how most racial studies in the country overlook whiteness position as an active part in the reproduction of structural racism of Brazilian society. After reflecting on racial thinking itself, this research addresses critical studies of the national whiteness and the thesis about the Brazilian racial humanism that, so to speak, promote a shift in the focus of analysis of racial thinking and evidence the actions of whiteness in the reproduction of hegemonic and dominant paradigms of Western modernity and, consequently, in the reproduction of Brazilian society's structural racism. Lastly, the arguments disseminated by the political party Partido Democratas in the initial pleading of ADPF [action against the violation of a constitutional fundamental right] no. 186 are analyzed in order to evidence how the technical rhetoric of Brazilian whiteness and racial humanism manifests in the Law field.

**Keywords:** Law. Whiteness. Heteroclassification.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
1 PODERÁ O DIREITO SER EMANCIPATÓRIO E DECOLONIAL? .....	15
1.1 Modernidade, direito e possibilidades emancipatórias para os excluídos do contrato social .....	15
1.2 Legalidade cosmopolita subalterna como forma de emancipação social para Boaventura de Sousa Santos .....	22
1.3 Problematizar a branquitude promove um direito que seja emancipatório e decolonial? .....	28
2 MODERNIDADE E RAÇA: DO COLONIALISMO À BRANQUITUDE DO HUMANISMO RACIAL BRASILEIRO .....	39
2.1 O desenvolvimento do conceito raça no pensamento humano a partir do colonialismo moderno .....	40
2.2 O darwinismo social e a ideologia do branqueamento. ....	47
2.3 A mestiçagem e o mito da democracia racial .....	54
2.4 A branquitude .....	60
2.5 O humanismo racial brasileiro .....	69
2.6 O pensamento racial brasileiro crítico é decolonial? .....	74
3 ALVEJANDO O “HUMANISMO RACIAL BRASILEIRO” E A BRANQUITUDE NA ARGUIÇÃO DE DESCUMPRIMENTO DE PRECEITO FUNDAMENTAL Nº 186 .....	77
3.1 Evidenciando o humanismo racial brasileiro nas argumentações da ADPF nº 186 .....	78
3.2 Breve reflexão sobre os procedimentos de heteroclassificação a partir da análise da branquitude .....	97
CONCLUSÃO .....	102
REFERÊNCIAS .....	106

## INTRODUÇÃO

A primeira lembrança que tenho<sup>1</sup> sobre o meu envolvimento mais interessado em um debate racial remonta ao período em que cursei o terceiro ano do ensino médio. Foi no ano de 2009, e políticas de ações afirmativas de caráter racial já eram implementadas por algumas instituições públicas de ensino para as quais nós, eu e os estudantes da minha turma, iríamos prestar vestibular.

Aluno de um colégio privado, protestante, com metodologia de ensino limitada em grande medida pela perspectiva do sucesso nos vestibulares, lembro-me bem, nesse primeiro contato com o debate racial, da branca professora de história fazendo defesa calorosa do mito da democracia racial e da “incontestável” verdade contida nas intuições de Gilberto Freyre (2003), em obras como “Casa grande e Senzala”. Recordo-me também dela afirmando que era absurda uma política que promovesse diferenciação racial em um país em que não existia esse tipo de discriminação, uma vez que “todo brasileiro tem o pé na cozinha”. Nesse sentido, se alguma política de cotas fosse adotada, deveria ser pautada exclusivamente pelo critério de classes econômicas. Para alguém ainda dotado de uma curiosidade muito ingênua, com familiares e amigos negros, sem acúmulo nas discussões relacionadas à questão racial, aquelas ideias pareciam conter alguma coerência.

Naquele momento, eu já tinha convicção da legitimidade e da necessidade da promoção das políticas de cotas para a população pobre, afinal, construí minha primeira esfera de consciência social observando a carreira política e sindical de meu pai, que foi Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Metalúrgicos de Timóteo e Coronel Fabriciano-MG, além de destacada liderança municipal do Partido dos Trabalhadores. Contudo, ainda que assumisse o argumento das cotas sociais, as cotas de caráter racial ainda me pareciam questionáveis.

Hoje, entendo que, naquele momento, meu arcabouço intelectual, cognitivo e comportamental era construído sobre bases culturais, sociológicas e historiográficas que, produzidas por uma elite branca dominante, atuava na preservação de privilégios raciais de grupo construídos durante longos séculos de escravidão. Tais bases também fundamentam a dominação, a perseguição e o abandono institucional

---

<sup>1</sup> Por se tratar de um relato da vida pessoal/profissional do pesquisador, aqui, será usada a primeira pessoa do singular.

exercidos por essa mesma classe elitista e branca sobre a população negra durante toda a história de formação da sociedade brasileira.

Os anos de graduação em Direito na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) me permitiram acessar debates raciais e identitários mais profundos, e alcançar uma nova esfera de consciência crítica. Aliás, não foi necessário muito esforço acadêmico para entender que bastava andar de olhos abertos e atentos para observar a gritante discriminação racial com a qual convivemos.

Nesse sentido, Ouro Preto-MG é um cenário icônico, pois se trata de uma cidade que viveu de forma intensa o período colonial escravocrata, que foi construída, sustentada e teve seus riquíssimos recursos minerais extraídos por mãos negras. Entretanto, esse contingente populacional da cidade permanece marginalizado nas regiões periféricas e de risco, assim como nos subempregos.

Após algum tempo de residência nessa cidade, é fácil notar que as regiões nobres da histórica cidade pertencem quase que totalmente à uma restrita elite branca, e que essas regiões estão ocupadas por essa elite branca e por jovens – também brancos em sua grande maioria – que vão estudar na UFOP. Em contrapartida, a população pobre da cidade, majoritariamente formada por negros, encontra-se nas regiões mais marginalizadas pelo poder político e econômico.

Uma experiência interessante que ilustrou de forma clara essa questão foi analisar que na república onde morei com outros estudantes, moradia estudantil pública com mais de 50 anos de existência e onde moraram mais de 100 ex-alunos da UFOP, menos de cinco por cento das pessoas que ali viveram e se formaram eram negras, do meu ponto de vista. Isso representa apenas um pequeno recorte da realidade da universidade como um todo, onde também observei que a imensa maioria dos estudantes e dos servidores públicos de carreira eram brancos. Trata-se de uma realidade sensivelmente diferente da atual em razão das políticas de cotas raciais, mas que ainda está distante de representar um cenário de equidade racial. Em Ouro Preto-MG, não demorei muito para entender que a questão racial é um gravíssimo problema social, o qual tem profundas raízes na história brasileira.

Minha graduação foi cursada entre os anos de 2010 e 2015, nesse período foram aprovadas as leis federais nº 12.711/2012 (BRASIL, 2012) e nº 12.990/2014 (BRASIL, 2014), as quais criaram as cotas raciais para acesso às instituições federais de ensino e para acesso aos cargos públicos da administração pública federal. Por todas as questões mencionadas, o debate das cotas raciais sempre se

fez presente em meus tempos de graduação, tanto dentro da sala de aula quanto fora dela. Em época de conclusão do curso, ao pensar no tema da minha monografia, decidi que trataria e defenderia no texto a legitimidade constitucional da lei federal nº 12.990 (BRASIL, 2014) à luz dos princípios da igualdade e da razoabilidade, e então se iniciou o compromisso mais sério com a investigação do problema racial brasileiro.

Concluída a graduação, restaram dúvidas, perguntas sem respostas e, principalmente, o desejo de fazer um curso de mestrado e continuar abordando a questão racial. Quando tive contato com os estudos críticos da branquitude, concluí que qualquer narrativa que pretendesse desenvolver no campo acadêmico a respeito das relações raciais deveria partir da perspectiva crítica desse fenômeno, lugar que, do ponto de vista estrutural, ocupo na sociedade brasileira.

Portanto, o desenvolvimento desta dissertação tem grande relevância em letramento racial e na superação de comportamentos da branquitude que, enquanto homem branco, carrego e reproduzo. Para bem além, considerando o compromisso social relacionado ao desenvolvimento de um trabalho acadêmico garantido por recursos públicos, a pesquisa desenvolvida lança luz sobre estruturas históricas, culturais, intelectuais, sociais e psicológicas que caracterizam a branquitude e que promovem silenciamento e omissão diante do racismo, conseqüentemente reproduzindo a discriminação racial que vivenciamos, e assim demonstra que problematizar a branquitude é passo fundamental para evoluirmos no enfrentamento desse grave problema da sociedade brasileira.

Assim, o presente trabalho desenvolve conhecimento epistemológico que promove e subsidia a implementação de políticas que estimulam a garantia de direitos e a emancipação cidadã para as minorias raciais e étnicas historicamente marginalizadas na sociedade brasileira.

Conforme será notado, em grande parte, o trabalho desenvolvido estrutura-se sob estudos sociológicos e historiográficos, isso porque a categoria de raças humanas tal qual conhecemos se torna uma questão para a humanidade em razão dos processos históricos e sociais desenvolvidos pelos poderes dominantes durante a história da modernidade ocidental.

Ademais, esta é uma pesquisa que tem compromisso com o estudo do fenômeno jurídico. Portanto, busca-se neste trabalho entender como as relações raciais estruturadas durante a história do mundo ocidental moderno se manifestam

no campo do direito, considerando principalmente o fenômeno da branquitude, e do *humanismo racial brasileiro*, teorizado por Adilson José Moreira (2019).

A fim de problematizar o fenômeno da branquitude no direito, este trabalho se inicia com uma crítica ao paradigma jurídico hegemônico da modernidade ocidental, o qual emergiu com as revoluções burguesas do século XVIII, e ainda fornece estrutura para consolidação dos Estados Democráticos de Direito contemporâneos.

Assim, a princípio, promove-se a crítica do direito moderno diante da sua incapacidade de promover os seus anseios universais de liberdade, igualdade e fraternidade e, conseqüentemente, sua incapacidade de promover a emancipação humana para grupos sociais que estão submetidos a graves violações de direitos humanos básicos em razão das estruturas sociais consolidadas durante o processo histórico de formação das sociedades contemporâneas “pós-coloniais”. Para esse objetivo, é usada como referencial teórico a crítica ao direito moderno promovida por Boaventura de Sousa Santos (2003).

Ato contínuo, considerando que a categoria raça, que nos interessa, e conseqüentemente a branquitude são fenômenos sociais estruturados a partir dos empreendimentos coloniais da modernidade eurocentrada, que ainda promovem conseqüências nas sociedades que se constituíram a partir desses processos históricos, são trazidas para o debate as contribuições que o pensamento decolonial latino-americano oferece para problematização e crítica das relações raciais na sociedade brasileira e suas instituições.

O estudo historiográfico e sociológico desta pesquisa busca descrever 1) como o conceito de raça se estrutura durante a modernidade ocidental eurocentrada por meio de teses racialistas etnocêntricas, as quais propuseram, sob a categoria racial, hierarquização dos grupos humanos em razão das características físicas e étnicas, legitimando a dominação e violência praticada pelo empreendimento colonial e imperialista europeu contra o “outro”; 2) como se dá o desenvolvimento do pensamento racial brasileiro a partir do processo de abolição da escravidão no Brasil, quando a raça se torna um problema civilizacional para a elite branca dominante, abordando os fenômenos do darwinismo social, da ideologia do branqueamento, da mestiçagem e da democracia racial.

Contribuem, também, para esta pesquisa, os estudos raciais mais recentes que problematizam a branquitude enquanto fenômeno identitário de grupo que determina um arcabouço argumentativo e comportamental reproduzido por brancos

e até mesmo por “não brancos” e que tenta invisibilizar o problema do racismo estrutural da sociedade brasileira. Consequentemente, tal fenômeno atua preservando e reproduzindo a discriminação racial no País. Ainda no âmbito do desenvolvimento do pensamento racial brasileiro, com o intuito de levar a reflexão em direção aos estudos no campo da sociologia jurídica, busca-se contribuições na tese de Adilson José Moreira (2019) a respeito do humanismo racial brasileiro.

Conforme será defendido, compreende-se, aqui, que o humanismo racial brasileiro (MOREIRA, 2019) descreve como a branquitude – no direito, “juristas brancos” (p. 197) – desenvolve no campo institucional o arcabouço argumentativo que tenta desconstituir o problema do racismo brasileiro, atuando para deslegitimar a adoção de políticas públicas que tenham como foco a promoção da emancipação cidadã das populações negra e originária.

Por fim, com o intuito de demonstrar a manifestação da branquitude e do humanismo racial brasileiro no direito, são estudados os argumentos veiculados pelo Partido Democratas (DEM) na petição inicial da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 186 (DEM, 2009), remédio constitucional que foi apresentado no ano de 2009 para questionar a legitimidade das políticas de cotas raciais adotadas pela Universidade de Brasília (UnB), quando ainda não existiam as leis federais que instituíram a política de cotas raciais para acesso às instituições federais de ensino e para acesso aos cargos públicos da administração federal.

Ressalta-se que diversos outros trabalhos acadêmicos já se debruçam sobre o processo judicial da ADPF nº 186 para analisar a questão racial brasileira e a legitimidade das políticas de cotas raciais, como Simim (2014), cuja dissertação de mestrado foi produzida no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Esse trabalho promove, subsidiado pela teoria do reconhecimento de Axel Honnet, significativo estudo da questão racial brasileira e da discussão que envolve a legitimidade das políticas de cotas.

Destaca-se também a tese de doutorado de Jesus (2011), desenvolvida junto ao Programa de Pós-graduação da Faculdade de Educação de Minas Gerais, que promove, a partir de estudo cuidadoso dos argumentos levados à audiência pública realizada nos autos do procedimento da ADPF nº 186 (DEM, 2009), uma análise historiográfica e sociológica extremamente relevante a respeito do pensamento racial brasileiro e das diferentes narrativas das relações raciais no Brasil.



Além disso, deve-se destacar que, mesmo que a ADPF nº 186 seja um objeto de estudo muito bem explorado pelos estudos acadêmicos, e que já tenha sido julgada no ano de 2012 com entendimento favorável à constitucionalidade das políticas de cotas raciais, aqui, mostra-se relevante a análise do processo judicial em questão uma vez que nele se encontra um robusto arcabouço argumentativo que evidencia a branquitude e o humanismo racial brasileiro (MOREIRA, 2019) no campo do direito.

Além disso, por mais que a ADPF nº 186 já tenha sido julgada improcedente pelo Supremo Tribunal Federal, os argumentos articulados pelo Partido Democratas para tentar deslegitimar as políticas de ações afirmativas raciais ainda marcam forte presença no pensamento coletivo da sociedade brasileira, assim como nas argumentações jurídicas e institucionais do País.

Finalmente, após todos esses assuntos serem abordados e discutidos, esta pesquisa busca evidenciar, com o estudo da petição inicial da ADPF nº 186 (DEM, 2009), como o pensamento racial brasileiro desenvolvido pela elite branca dominante ainda exerce imensa influência no debate institucional articulando premissas da ideologia da democracia racial com pressupostos do paradigma liberal hegemônico da modernidade ocidental.

## 1 PODERÁ O DIREITO SER EMANCIPATÓRIO E DECOLONIAL?

### 1.1 Modernidade, direito e possibilidades emancipatórias para os excluídos do contrato social

As ações afirmativas na modalidade de cotas raciais adotadas pelo Estado brasileiro por meio das leis federais nº 12.711/12 (BRASIL, 2012) e nº 12.990/14 (BRASIL, 2014), por exemplo, são políticas que buscam promover, por meio do direito, a emancipação de grupos étnicos e raciais historicamente marginalizados. Essa marginalização ocorre em razão dos processos históricos de conquista, colonização, escravização e, em última instância, exclusão social promovidos pelos poderes hegemônicos da modernidade ocidental no processo de formação da sociedade brasileira.

Entretanto, em que pese o fato de existirem instrumentos jurídicos que objetivam a promoção da emancipação humana, o diagnóstico da realidade social que experimentamos evidencia que o direito moderno não cumpriu de forma minimamente satisfatória as expectativas de promover a justiça social esculpida em seus anseios originários de liberdade, igualdade e fraternidade. Assim, questiona Boaventura de Sousa Santos (2003), “poderá o direito ser emancipatório?”

O sociólogo português, considerando que vivemos um momento de crise do paradigma político, social e cultural moderno, se fez essa pergunta no intuito de pensar criticamente o direito ocidental diante da sua (in)capacidade de promover a emancipação humana, principalmente nas sociedades periféricas do globo, ou o *sul global*, assim como para pensar as possibilidades políticas emancipatórias que emergem nesse contexto. E é por meio dos elementos dessa crítica ao direito que se pretende abrir caminho para o desenvolvimento de uma análise do direito à luz dos estudos críticos da branquitude, nos âmbitos da discussão e da implementação de políticas de cotas raciais no Brasil, objetivo principal deste trabalho.

Pois bem, Boaventura de Sousa Santos (2003) inicia sua reflexão definindo o contorno histórico e político no qual se consolida o Estado de direito liberal moderno, que se tornou o modelo político dominante no ocidente após o triunfo do liberalismo conservador nas Revoluções de 1848. Uma característica essencial desse paradigma político é o direito estatal ocupando lugar de gestor do conflito entre

regulação social e emancipação social por meio da adjudicação (SANTOS, 2003, p. 04).

Assim, nos limites paradigmáticos do Estado liberal moderno, práticas de emancipação social foram limitadas ao âmbito do revisionismo jurídico, uma vez que, em tal contexto, só são consideradas legítimas na medida em que podem ser interpretadas segundo a linguagem do contrato social sancionado pelo Estado segundo os interesses dos poderes hegemônicos (SANTOS, 2003, p. 04). Portanto, após a vitória do liberalismo diante do Antigo Regime, o direito se torna um instrumento de controle social da elite burguesa dominante, branca e patriarcal, e é aparelhado para atender os interesses do mercado capitalista ascendente e para administrar institucionalmente o conflito que se instala com os grupos sociais que passam a demandar políticas emancipatórias por parte do poder liberal conservador.

Boaventura define três eixos de estratégias políticas emancipatórias que emergem no contexto de hegemonia do estado liberal moderno: o demoliberalismo, o demo-socialismo e o socialismo radical (SANTOS, 2003). Os dois primeiros propõem práticas emancipatórias na linguagem do contrato social moderno, ou seja, nos limites institucionais do Estado de direito, por meio de demandas de inclusão qualitativa e quantitativa no contrato social. Esses dois primeiros eixos de estratégias políticas se diferem segundo a medida das concessões que demandam do liberalismo conservador, e principalmente nas diferentes perspectivas de prevalência entre liberdade e igualdade. O terceiro eixo, o socialismo radical, propõe que a prática emancipatória só pode ser assim considerada na medida em que busca romper com o Estado liberal moderno e estabelecer, por meio de práticas revolucionárias, sociedades de bases socialistas (SANTOS, 2003, p. 05).

Em conflito com o conservadorismo liberal hegemônico fortemente intransigente diante das demandas emancipatórias, as estratégias políticas mencionadas foram responsáveis por conquistar, em diferentes medidas, concessões que ampliaram o leque de direitos previstos no contrato social gerenciado pelo Estado liberal moderno. Tais concessões conduziram o Estado na direção de Estados-providência de diferentes intensidades nos países desenvolvidos do norte global – Estados de bem-estar social fortes e fracos – e em Estados desenvolvimentistas nas periferias do Globo, o sul global, como no caso do Brasil (SANTOS, 2003, p. 06).

Ressalta-se, neste ponto, que, ainda que certos direitos tenham sido conquistados e inseridos na lógica do contrato social muitos grupos sociais não se viram efetivamente contemplados pelas estratégias políticas da modernidade. A população negra do Brasil, por exemplo, com exceção das políticas de promoção racial adotadas a partir dos anos 2000, conquistadas pelas históricas lutas do movimento negro, quando não escravizada, foi submetido a um sistema de governança estruturalmente racista, no contexto de um paradigma político liberal hegemônico e de uma sociedade conservadora, estruturados historicamente para reproduzir práticas de preconceito, violência e opressão racial.

Em alguma medida esse fenômeno pode ser explicado pelo fato de que um dos pressupostos da cultura política moderna do contrato social é o regime geral de valores (SANTOS, 2003, p.13), que propõe uma ideia homogênea do bem comum e conseqüentemente ignora demandas emancipatórias particulares de determinados grupos sociais submetidos a determinadas circunstâncias históricas de exclusão e violência. Assim, ainda que as estratégias políticas modernas tenham conquistado importantes concessões do liberalismo conservador em proveito da classe trabalhadora oprimida pela estrutura capitalista de produção e mercado, muitos grupos sociais excluídos da integração na sociedade de classes não se viram na qualidade de usufrutuários dessas conquistas. Esses permanecem tolhidos do exercício da cidadania de forma minimamente satisfatória.

É importante observar também que, apesar das estratégias democráticas executadas pelas vertentes políticas que compõem o demo-socialismo e o demoliberalismo, a convivência entre o capitalismo “liberal” e a democracia não foi uma regra da modernidade (SANTOS, 2003, p. 10). Tanto na Europa quanto nos países da periferia do mundo ocidental, como os da América Latina, são vários os exemplos de experiências traumáticas de governos ditatoriais e autoritários de direita conservadora, como o Nazismo na Alemanha, o Fascismo de Mussolini na Itália, o Franquismo na Espanha, e as ditaduras militares no Brasil, no Chile e na Argentina. Logo, é possível afirmar que a consideração das forças capitalistas liberais conservadoras pelas práticas políticas democráticas tem por critério de grande relevância a conveniência.

Mesmo com a superação dos governos ditatoriais na América Latina, ao fim do século XX, inicia-se um contexto global de crise dos modelos de Estados que, com as concessões conquistadas por meio das estratégias políticas de combate ao

liberalismo conservador, propunham políticas de promoção do bem-estar social, o que significa no campo político o fortalecimento global da ideologia liberal conservadora. Tal movimento também constitui um processo de crise do contrato social e de desintegração das políticas institucionais de cunho social, que, na síntese moderna da tensão entre emancipação social e regulação social promovida pelo Estado, tentam promover gradual emancipação dos membros da comunidade política por meio de garantias de direitos que promovam o exercício da cidadania.

A crise do reformismo, que, nos países centrais, assumiu a forma de crise do Estado-providência e nos países periféricos e semiperiféricos, tomou a forma de crise do Estado desenvolvimentista - através de ajustamentos estruturais e de cortes drásticos nas já de si incipientes despesas sociais do Estado-, significou, em termos políticos, o ressurgimento do conservadorismo e o levantamento de uma maré ideológica contra a agenda da inclusão gradual e crescente no contrato social, a qual embora de modos diversos, era comum ao demoliberalismo e ao demo-socialismo (SANTOS, 2003, p. 06)

Nesse sentido, segundo o diagnóstico de Boaventura de Sousa Santos (2003), que se confirma de modo convincente diante da atual conjuntura política e social brasileira, experimentamos, sob o signo da ascensão neoliberal, um momento de crise e esvaziamento da tensão entre emancipação social e regulação social administrada pelo Estado, e a retomada de um paradigma político hegemônico que defende a mínima participação dos entes públicos na promoção de políticas sociais redistributivas, além da regulação social estritamente focada nas demandas do mercado financeiro capitalista. Por isso o autor afirma que o “neoliberalismo não é uma versão nova do liberalismo, mas antes uma versão velha do conservadorismo” (SANTOS, 2003, p. 06).

Uma vez que a via emancipatória por meio da gestão estatal da tensão entre emancipação social e regulação social se encontra esvaziada pela crise do modelo de contrato social e pela ascensão neoliberal, e que não é possível falar de condições sociais para práticas revolucionárias efetivas, Boaventura afirma que “a tarefa científica e política que se nos coloca pela frente pode ser formulada da seguinte maneira: como reinventar o direito para lá do modelo liberal e demo-socialista e sem cair na agenda conservadora - e, mais ainda, como fazê-lo de modo a combater esta última de uma maneira mais eficaz” (SANTOS, 2003, p. 08).

Para tanto, a princípio, já se mostra necessário desenvolver estratégias políticas emancipatórias que superem os paradigmas liberais do Estado de direito

que pressupõe “que existe uma entidade social chamada direito, suscetível de ser definida nos seus próprios termos e de funcionar de uma maneira autônoma” (SANTOS, 2003, p. 08), que “[p]arte também do princípio de que existe um conceito genérico de emancipação social” e que, “[a]lém disso, dá por adquirido que existem expectativas sociais que estão acima e para lá das actuais experiências sociais, e que o fosso entre as experiências e as expectativas pode e deve ser vencido” (SANTOS, 2003, p. 08).

Neste ponto, é interessante observar que o fosso entre expectativa social e experiência social que é definido por Boaventura como pressuposto da cultura política ocidental hegemônica pode ser observado, por exemplo, na defesa institucional do mito da democracia racial que foi promovida historicamente pelo Estado brasileiro, uma vez que a ampla realidade de exclusão, violência e opressão racial foi sistematicamente silenciada por uma ideia abstrata, até mesmo mítica, de harmonia racial, que não encontra correspondência na realidade social experimentadas pelas populações negra e indígena no Brasil.

Portanto, os pressupostos modernos da cultura política ocidental hegemônica promovem silenciamento das práticas emancipatórias que atuam para além dos limites burocráticos do Estado de direito, encobrem projetos políticos contra-hegemônicos que se manifestam na realidade plural das sociedades humanas por meio de uma proposta universalizadora das expectativas sociais à luz dos interesses dominantes, e impõem a promessa de uma emancipação social futura e homogênea por meio de práticas capitalistas de mercado, ignorando o fato de que a ampla realidade de exclusões que se experimenta nas sociedades globais modernas foram produzidas e são reproduzidas por essa mesma lógica. Por todas essas razões, o sociólogo afirma que vivemos um período de problemas modernos que não tem respostas modernas, o que impõe às práticas políticas emancipatórias a necessidade de reinventar o direito e a tensão entre emancipação social e regulação social para além das estratégias políticas da modernidade (SANTOS, 2003, p. 07-08).

Isso acontece porque a crise do contrato social não significa a superação do liberalismo conservador hegemônico, muito pelo contrário, como já dito, paralelamente ao contexto de crise do modelo contratualista se percebe a ascensão da globalização neoliberal, movimento que agrava sistematicamente os processos

de exclusão social, os quais Sousa (2003) define de duas formas que merecem ser enfatizadas, o pré-contratualismo e o pós-contratualismo.

A crise da contratualização moderna consiste no predomínio estrutural dos processos de exclusão sobre os processos de inclusão. Estes últimos continuam em vigor, assumindo mesmo formas avançadas que vão permitindo a reconciliação dos valores da modernidade, contudo confinam-se a grupos cada vez mais restritos, que impõem formas abismais de exclusão a grupos muito mais vastos. O predomínio dos processos de exclusão assume duas formas aparentemente contraditórias: o pós-contratualismo e o pré-contratualismo. O pós-contratualismo é o processo por meio do qual grupos e interesses sociais até aqui incluídos no contrato social se veem excluídos deste sem qualquer perspectiva de regresso. (...) Quanto ao pré-contratualismo, consiste em impedir o acesso à cidadania a grupos que anteriormente se consideravam candidatos à cidadania e tinha razoáveis expectativas de a ela aceder. É esse o caso das classes populares da semiperiferia e da periferia (SANTOS, 2003, p. 18).

Assim, a crise da contratualização moderna, a ascensão do neoliberalismo e o conseqüente agravamento dos processos de exclusão social evidenciam um momento de transição paradigmática que oferece grandes riscos para as sociedades globais. Boaventura resume esses riscos na emergência do fascismo social, que é uma relação de poder e opressão diferente dos regimes políticos fascistas do século XX, uma vez que não sacrifica o regime democrático para promover os interesses dominantes.

O fascismo de hoje não é um regime político, mas antes um regime social e civilizacional. Em vez de sacrificar a democracia às exigências do capitalismo, ele trivializa a democracia a ponto de se tornar desnecessário, ou sequer vantajoso, sacrificá-la para promover o capitalismo. É um tipo de fascismo pluralista, produzido pela sociedade e não pelo Estado. Este comporta-se, aqui, como mera testemunha complacente, se não mesmo como culpado activo. Estamos a entrar num período em que os Estados democráticos coexistem com sociedades fascizantes. Trata-se, por conseguinte, de uma forma inaudita de fascismo (SANTOS, 2003, p.21).

O fascismo social é, portanto, a convivência de regimes democráticos com sociedades fascizantes, sendo assim, não é necessário sacrificar a democracia representativa em face dos interesses capitalistas, uma vez que o corpo social já se estrutura de forma a reproduzir as práticas hegemônicas.

Em qualquer uma das formas que se reveste, o fascismo social é um regime caracterizado por relações sociais e experiências de vida vividas debaixo de relações de poder e de troca extremamente desiguais, que conduzem a formas de exclusão particularmente severas e potencialmente irreversíveis. As formas de exclusão referidas existem tanto no interior das sociedades nacionais (o Sul interior) como nas relações entre países (o Sul global). A

qualidade das sociabilidades que as sociedades permitem aos seus membros depende do peso relativo do fascismo social na constelação dos diferentes regimes sociais nelas presentes, o mesmo podendo dizer-se das relações entre países (SANTOS, 2003, p. 24).

As exclusões agravadas pelo fascismo social produzem, nos termos do diagnóstico social de Boaventura, uma sociedade civil estratificada em três dimensões: a sociedade civil íntima, a sociedade civil estranha e a sociedade civil incivil. Tais dimensões são definidas considerando-se o nível de cidadania de que usufruem os atores sociais inseridos nesses grupos.

A sociedade civil íntima é composta por aqueles indivíduos que estão hiper-incluídos na lógica moderna do contrato social e assim usufruem de todos os direitos de cidadania e ainda desfrutam de privilégios em razão da proximidade de seus membros com as esferas de tomada de decisão do poder estatal. A sociedade civil estranha, por sua vez, é o grupo intermediário, e é composta por sujeitos que experimentam um misto de inclusão e exclusão, os quais geralmente exercem de forma satisfatória os direitos civis e políticos, contudo, estão tolhidos de um usufruto razoável de direitos sociais e econômicos. Por fim, a sociedade civil incivil é o grupo onde se encontram os totalmente excluídos do usufruto minimamente satisfatório de direitos, e é o grupo que mais cresce no contexto de ascensão do neoliberalismo e do fascismo social (SANTOS, 2003, p. 25):

A globalização hegemônica neoliberal produziu um duplo impacto decisivo na dinâmica da sociedade civil com todos os estratos que a compõem. Por um lado, o círculo intermédio - a sociedade civil estranha - tem vindo a estreitar-se cada vez mais em todo sistema-mundo, dado que alguns dos que nele viviam ascenderam ao círculo interior, enquanto a grande maioria desceu ou considera encontrar-se no processo de passagem do círculo intermédio para o círculo exterior, isto é, para a sociedade civil incivil (SANTOS, 2003, p. 29).

Logo, para assumir papel emancipatório em um contexto de crise do contratualismo moderno e de transição paradigmática, onde não se vislumbra a promoção significativa da emancipação social por via do Estado, o direito deve emergir na qualidade de instrumento de combate ao consenso hegemônico neoliberal, que se articula sobre quatro consensos setoriais: “o consenso econômico neoliberal, o consenso do Estado fraco, o consenso democrático liberal, e o consenso do Estado de direito e da reforma judicial” (SANTOS, 2003, p. 10). Diante disso, a proposição de Boaventura é de que o potencial emancipatório do direito se



encontra em variados movimentos e lutas subalternas que reinterpretem o fenômeno jurídico e as práticas políticas a partir de perspectivas contra-hegemônicas que combatem as exclusões promovidas e reproduzidas pelo neoliberalismo.

Nesse âmbito, as ações afirmativas raciais adotadas no Brasil são exemplos contundentes de instrumentos jurídicos contra-hegemônicos conquistados por lutas emancipatórias que foram e ainda são levadas a cabo pelo movimento negro no contexto de um Estado de direito que, apesar dos anseios emancipatórios da sua Constituição Federal, está historicamente estruturado para reproduzir interesses hegemônicos das classes dirigentes dominantes, compostas quase que exclusivamente por homens brancos.

Além disso, é importante ressaltar que até mesmo instrumentos jurídicos contra-hegemônicos podem ser indevidamente apropriados por práticas sociais hegemônicas. Nesse sentido, um exemplo que interessa muito a este pesquisador são as fraudes cometidas por candidatos brancos ao sistema de cotas raciais, fenômeno que será elemento de reflexão um pouco mais profunda no desenvolvimento deste trabalho e que evidencia, mais uma vez, a importância da politização do direito pelas lutas subalternas.

O que fica exposto até o momento demonstra que não basta que constem, no texto legal, expectativas progressistas, é necessário que a *praxis* política aproprie-se da norma enquanto instrumento de legitimação das lutas emancipatórias para além da perspectiva institucional do Estado, o que consiste na radicalização da tensão entre emancipação social e regulação social por meio da politização executada por grupos sociais subalternos que reinventam o direito para além dos limites paradigmáticos da modernidade.

## **1.2 Legalidade cosmopolita subalterna como forma de emancipação social para Boaventura de Sousa Santos**

Diante de tudo que foi exposto no item anterior, uma síntese dialética do pensamento articulado por Boaventura de Sousa Santos pode ser definida no conflito entre a globalização hegemônica neoliberal e a globalização contra-hegemônica subalterna. Esse conflito se manifesta em disputas políticas dispersas pelo globo onde grupos sociais contra-hegemônicos enfrentam o paradigma

hegemônico neoliberal promovendo fissuras nas estruturas no capitalismo dominante.

O autor propõe, então, o conceito de *cosmopolitismo subalterno* para promover a integração possível desses movimentos contra-hegemônicos que, dispersos pelo mundo, reinventam a tensão entre emancipação social e regulação social para além dos limites do direito estatal moderno, combatendo a globalização neoliberal que propõe a estabilidade dos interesses capitalistas às custas das expectativas de vida dos indivíduos.

A estabilidade referida pelo consenso neoliberal é sempre a estabilidade das expectativas do mercado e dos investimentos, nunca a das expectativas do povo trabalhador. Com efeito, a estabilidade dos mercados e dos investimentos só é possível à custa da instabilidade das expectativas das pessoas (SANTOS, 2003, p. 19).

Aqui, convém ressaltar a definição de Boaventura de que “o cosmopolitismo subalterno de oposição é a forma político cultural de globalização contra-hegemônica” (SANTOS, 2003, p. 29). Trata-se de projetos emancipatórios que se projetam para além do capitalismo global. Grupos sociais, organizações e movimentos ativos no enfrentamento da globalização neoliberal e na proposição de alternativas a esse modelo econômico e social são incluídos no conceito de cosmopolitismo subalterno de Boaventura de Sousa Santos (2003). Portanto, o componente que integra as lutas cosmopolitas subalternas é o objetivo comum de “tornar o mundo um lugar cada vez menos cómodo para o capital global” (SANTOS, 2003, p. 33).

Os usos e as leituras do direito que partem das lutas contra-hegemônicas do cosmopolitismo subalterno, reinventando-o para além dos limites dos paradigmas liberais da modernidade ocidental, vão promover o que Boaventura definiu como *legalidade cosmopolita subalterna*, que é a principal chave de resposta do autor para a pergunta que provocou toda essa reflexão: afinal, poderá o direito ser emancipatório?

Em que pese o fato do direito moderno ser originariamente um instrumento hegemônico, Boaventura (2003) propõe que o estudo das diversas manifestações do cosmopolitismo subalterno, por meio da *sociologia das emergências*,<sup>2</sup> permite

---

<sup>2</sup> “O que implica interpretar de maneira expansiva as iniciativas, movimentos ou organizações que se mostram resistentes à globalização neoliberal e à exclusão social e que lhe contrapõem alternativas. As características das lutas são ampliadas e desenvolvidas de maneira a tornar visível e credível o

observar nas práticas políticas contra-hegemônicas a utilização do direito para fins emancipatórios, assim, ainda que seja instrumento hegemônico, o direito pode ser apropriado e reinventado pelas estratégias políticas que combatem a globalização hegemônica neoliberal, promovendo a legalidade cosmopolita subalterna.

De acordo com o cosmopolitismo subalterno, e como demonstrarei adiante, nem o direito se resume ao direito estatal, nem os direitos se resumem aos direitos individuais. Isso não significa, contudo, que o direito estatal e os direitos individuais devam ser excluídos das práticas jurídicas cosmopolitas. Pelo contrário, eles podem ser usados, ainda que integrados em lutas mais vastas, que os retirem do molde hegemônico. Esse molde, em essência, é a ideia de autonomia e a ideia de que os direitos são, ao mesmo tempo, meios e fins da prática social (SANTOS, 2003, p. 36).

Portanto, a potência emancipatória do direito no atual contexto de crise e transição paradigmática se manifesta na capacidade de mobilizá-lo politicamente por meio de ações diretas contra-hegemônicas que promovam a emancipação social para além dos limites da adjudicação. Isso significa que a potência emancipatória do direito se encontra em suas concepções e usos desenvolvidos por e para os movimentos emancipatórios que, através de práticas políticas, legais ou ilegais sob o crivo da perspectiva hegemônica, atuam para além do Estado e rompem com os pressupostos hegemônicos da cultura política moderna:

Existe, no entanto, a possibilidade de o direito e os direitos serem usados como não-autônomos e não-exclusivos. Tal possibilidade assenta no pressuposto da integração do direito e dos direitos em mobilizações políticas de âmbito mais vasto, que permitam que as lutas sejam politizadas antes de serem legalizadas. Havendo recurso ao direito e aos direitos, há também que intensificar a mobilização política, por forma a impedir a despolitização da luta – despolitização que o direito e os direitos, se abandonados a si próprios, serão propensos a causar (SANTOS, 2003, p. 37).

Considerando o contexto social do Brasil, podemos enumerar várias organizações, movimentos e lutas que se inserem no universo do cosmopolitismo subalterno e que, conseqüentemente, promovem a legalidade cosmopolita subalterna, como o Movimento Negro Unificado, o Movimento Sem Terra, as organizações que lutam pela efetivação do direito à moradia, como o Movimento dos Trabalhadores sem Teto, as Organizações Indígenas, entre inúmeras outras. E se,

---

potencial implícito ou escondido por detrás das ações contra-hegemônicas concretas. O alargamento simbólico gerado pela sociologia das emergências visa analisar as tendências ou possibilidades inscritas numa dada prática, experiência ou forma de conhecimento” (SANTOS, 2003, p. 35).

por um lado, existem os grupos sociais que lutam pela promoção de políticas emancipatórias que garantam aos excluídos do contrato social condições mínimas de igualdade e dignidade para idealizar e concretizar projetos de vida legítimos e singulares, por outro, existem grupos sociais que reproduzem práticas hegemônicas da modernidade ocidental e fortalecem o fascismo social. Os estudos críticos da branquitude evidenciam uma estrutura cognitiva e comportamental compartilhada que reproduz perspectivas hegemônicas e, conseqüentemente, reproduz as exclusões de caráter racial da sociedade brasileira.

Assim, é possível afirmar que, contrária aos movimentos que lutam pela emancipação do povo negro, a branquitude é fenômeno social que atua reproduzindo a perspectiva hegemônica do liberalismo moderno e, conseqüentemente, nos termos da perspectiva teórica de Boaventura de Sousa Santos (2003), constitui uma das forças que compõem o universo da globalização hegemônica neoliberal.

Portanto, a crítica à branquitude brasileira que será desenvolvida nesta dissertação se revela um elemento importante para as práticas contra-hegemônicas e para as lutas subalternas que buscam promover a emancipação de grupos raciais e étnicos historicamente excluídos do exercício da cidadania em razão das conjunturas social, histórica, cultural e política da nossa sociedade. No campo do direito, essa crítica se mostra elemento de estudo importante para a promoção de uma legalidade cosmopolita subalterna.

Dito isso, é necessário destacar detidamente os pressupostos da legalidade cosmopolita subalterna descritos por Boaventura de Sousa Santos (2003). O primeiro deles é: *“ainda que seja um instrumento hegemônico, o direito pode ser utilizado para fins contra-hegemônicos, assim como há concepções alternativas dessa ferramenta”* (SANTOS, 2003, p. 37, grifos nossos). Assim, ainda que o direito seja um instrumento produzido e dominado pela perspectiva hegemônica do liberalismo contratualista moderno, no seu atual estado de desenvolvimento, ele oferece elementos emancipatórios que devem ser apropriados pelas perspectivas e práticas emancipatórias contra-hegemônicas.

O segundo pressuposto descrito pelo sociólogo consiste no fato de que o *“uso não-hegemônico de ferramentas jurídicas hegemônicas parte da possibilidade de as integrar em mobilizações políticas mais amplas, que podem incluir tanto ações legais como ilegais”* (SANTOS, 2003, p. 37, grifos nossos). Nesse sentido, podemos citar

outra vez os movimentos sociais que lutam por moradia e reforma agrária como exemplo desse uso alternativo e não hegemônico do direito, os quais, do ponto de vista liberal e hegemônico, permanecem no liame entre o legal e o ilegal, e sujeitos aos efeitos da adjudicação, mas ainda assim preservam fortes poderes transformadores na medida em que se legitimam pelo médium do direito estatal lido a partir de perspectivas contra-hegemônicas.

Contudo, o uso não hegemônico do direito não pressupõe uma prática contra-hegemônica, assim, outro pressuposto da legalidade cosmopolita subalterna é que *“as formas não hegemônicas do direito não favorecem nem promovem necessariamente o cosmopolitismo subalterno”* (SANTOS, 2003, p. 38, grifos nossos). Por exemplo, as leis de mercado são, a princípio, um elemento estranho ao direito demo-liberal hegemônico, logo, trata-se de uma forma de direito não hegemônico, contudo, elas atuam de modo a prestar serviços àquele, acentuando seu caráter excludente.

Ademais, no que se refere à dimensão das lutas que promovem a legalidade cosmopolita subalterna, deve-se considerar que *“para o cosmopolitismo subalterno as escalas de legalidade (local, regional, nacional, global) são determinadas pelas formas de mobilização política e os objetivos pretendidos”* (SOUSA, 2003, p. 39, grifos nossos).

A preferência atribuída a uma dada escala não quer dizer que outras escalas não venham a ser mobilizadas. Pelo contrário, a legalidade cosmopolita tende a combinar diferentes escalas de legalidade e até subvertê-las, no sentido de que visa atingir o global no local e o local no global. É, pois, uma legalidade trans-escalar (SANTOS, 2003, p.39).

Interessante é que nesse aspecto reside tanto uma qualidade quanto uma fragilidade dos movimentos que promovem o cosmopolitismo subalterno, a qualidade se encontra na capilaridade e na autonomia que os movimentos subalternos tem para promover ação políticas de cunho emancipatório. Por outro lado, a fragilidade reside na dificuldade que existe de se promover uma articulação coletiva desses movimentos capaz de realizar mudanças significativas nas macro-estruturas do capitalismo dominante.

Diante disso, outro pressuposto fundamental para a legalidade cosmopolita é o *“apontamento direcionado às demandas da sociedade civil incivil e da sociedade civil estranha”* (SANTOS, 2003, p. 39, grifos nossos), sendo a sociedade civil incivil o

maior foco na medida em que é o segmento mais sujeito às mazelas relacionadas a ascensão do fascismo social, ou seja, o grupo submetido aos maiores níveis de exclusão e violação de direitos.

Ademais, em contraponto ao direito demo-liberal, o cosmopolitismo subalterno sabe que existem para além do estado várias outras esferas de poder que exercem influência na constituição da esfera pública. Portanto, *“o objetivo da legalidade cosmopolita consiste em capacitar os mercados e as comunidades subalternos. Juntos, estes formam os tijolos das esferas públicas subalternas”* (SANTOS, 2003, p.40, grifos nossos).

Contudo, a política cosmopolita subalterna sofre com o fosso entre excesso de sentido e o déficit de desempenho, que também é característico das políticas vinculadas ao legalismo moderno. Assim, a distância que existe entre a defesa simbólica e abstrata de uma concepção do direito e as realizações concretizadas a partir daí pode ser um elemento que mine a vitalidade dessas lutas, que muitas vezes têm caráter disperso e fragmentado. Segundo Boaventura “a saída reside numa forte mobilização política do direito que use o excesso de sentido do direito para transformar uma luta pelo status quo numa luta por mudanças sociais profundas” (SANTOS, 2003, p. 41).

Ante o exposto, é evidente a distância que existe entre a legalidade cosmopolita subalterna e a legalidade demo-liberal, a qual

[...] não tolera infrações políticas à autonomia do direito, e muito menos ações ilegais. Visa tanto a sociedade civil íntima como a sociedade civil estranha, e as concessões que faz aos severamente excluídos fá-las de modo a confirmar e a legitimar o contrato social e as suas exclusões sistêmicas (SANTOS, 2003, p. 41).

Contudo, em que pese as diferenças, as lutas cosmopolitas podem utilizar em seu proveito instrumentos do direito demo-liberal e, dessa forma, desenvolver estratégias híbridas que sejam mais adequadas e eficientes diante da conjuntura política e social em que se dão as lutas dos grupos subalternos.

Sendo assim, o direito pode se manifestar enquanto instrumento emancipatório, desde que o seu uso se faça de modo a contribuir e promover as lutas políticas dos grupos que se encontram excluídos do usufruto pleno dos direitos

consagrados pelo contrato social, principalmente aqueles grupos que compõem a sociedade civil estranha<sup>3</sup>.

### **1.3 Problematizar a branquitude promove um direito que seja emancipatório e decolonial?**

Outro movimento intelectual que apresenta elementos fundamentais para se pensar a crítica da branquitude no direito desenvolvida no decorrer desta dissertação são os estudos decoloniais que, nos últimos anos do século XX, emergem com o Grupo Modernidade/ Colonialidade, e que promoveram o que ficou conhecido como o *giro decolonial*, e do qual mais tarde veio se aproximar a crítica teórica de Boaventura de Sousa Santos (BALLESTRIN, 2013, p. 97).

Portanto, pretende-se aqui destacar e analisar os componentes teóricos que o giro decolonial em conjunto com o trabalho crítico de Boaventura oferece para os estudos críticos da branquitude no direito brasileiro, assim como para práticas emancipatórias que objetivam combater, no âmbito jurídico, a desigualdade racial que se experimenta nas circunstâncias nacionais. Com esse objetivo, a princípio, faz-se necessário situar, ainda que de forma breve, o que vem a ser o movimento decolonial, o qual foca sua crítica às relações de dominação que, a partir do colonialismo, foram instauradas na América Latina pelo paradigma ocidental moderno, e que ainda persistem na nossa realidade. Para tanto, os estudos decoloniais partem da análise dos conceitos de *modernidade* e *colonialidade* e dos contraproducentes efeitos sociais que experimentamos em razão desses processos.

Formado por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas, o coletivo realizou um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI: a radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de 'giro decolonial'. Assumindo uma miríade ampla de influências teóricas, o M/C atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. Defende a 'opção decolonial' – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva (BALLESTRIN, 2013, p. 89).

---

<sup>3</sup> Em torno do texto "Poderá o direito ser emancipatório?" foi publicado em 2015, no volume 6, da Revista Direito e Práxis da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, um dossiê que reuniu artigos que gravitam sobre o universo da reflexão proposta por Boaventura de Sousa Santos. Os textos contidos no dossiê apresentam importante contribuição para a expansão do horizonte crítico proposto pelo autor. O dossiê se encontra disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/issue/view/945>.

Portanto, o giro decolonial se dá com o objetivo de promover a crítica da modernidade e da colonialidade – esse último conceito foi introduzido por Aníbal Quijano no fim dos anos 80 (MIGNOLO, 2017, p. 02) –, de modo a radicalizar a perspectiva pós-colonial dos estudos subalternos indianos desenvolvidos por pensadoras e pensadores como Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak. Isso porque os estudos pós-coloniais não se atentam para as circunstâncias particulares das experiências latino-americanas, uma vez que tratam as experiências coloniais de modo homogeneizante, assim como estão significativamente vinculados a marcos teóricos eurocêntricos (GOMES; CARVALHO, 2020, p.03). Aqui, convém destacar a significativa contribuição da pensadora decolonial Luciana Ballestrin:

Basicamente, a decolonização é um diagnóstico e um prognóstico afastado e não reivindicado pelo *mainstream* do pós-colonialismo, envolvendo diversas dimensões relacionadas com a colonialidade do ser, saber e poder. Ainda que assuma a influência do pós-colonialismo, o Grupo Modernidade/Colonialidade recusa o pertencimento e a filiação a essa corrente. O mesmo se aplica às outras influências recebidas que possibilitaram o surgimento e o desenvolvimento da construção teórica do grupo. Contudo, aquilo que é original dos estudos decoloniais parece estar mais relacionado com as novas lentes colocadas sobre os velhos problemas latino-americanos do que com o elenco desses problemas em si (BALLESTRIN, 2013, p. 108).

Conforme dito, o pensamento teórico que emerge com o giro decolonial estrutura de forma significativa seu desenvolvimento sobre os conceitos de modernidade e colonialidade, entendendo-os como processos complementares e inseparáveis, definidores das relações de poder e dominação estruturadas pelo ocidente branco, norte centrado e patriarcal a partir dos processos de colonização promovidos pelas nações europeias, os quais têm início no século XVI com a invasão da América – assim como foi nomeada pelos ibéricos as terras usurpadas pela conquista.

Walter Mignolo, ao tratar da colonialidade, escreve:

[a] colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada. O conceito como empregado aqui, e pelo coletivo modernidade/colonialidade, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro, a colonialidade, que surgiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos



escravizados. A 'colonialidade' já é um conceito 'descolonial', e projetos descoloniais podem ser traçados do século XVI ao século XVIII. E, por último, a 'colonialidade' (por exemplo, el patrón colonial de poder, a matriz colonial de poder – MCP) é assumidamente a resposta específica à globalização e ao pensamento linear global, que surgiram dentro das histórias e sensibilidades da América do Sul e do Caribe. É um projeto que não pretende se tornar único. Assim, é uma opção particular entre as que aqui chamo de opções descoloniais (MIGNOLO, 2017, p. 02).

Assim, de modo paralelo e conexo ao fenômeno que Quijano nomeou colonialidade, a ideia de modernidade começa a se estruturar a partir do momento em que o ocidente europeu inicia a conquista e o domínio do “Novo Mundo” através de dois eixos principais, o econômico e o epistemológico, os quais por sua vez vão se estruturar sobre diversas formas de controle e violência que passam a ser exercidos sobre os povos conquistados. Nesse espaço, é informativo recortar uma descrição parcial do momento apresentada por Mignolo a partir dos estudos da historiadora do Islã Karen Armstrong:

[o] que aconteceu entre esses dois cenários anteriormente delineados, entre os séculos XVI e XXI? A historiadora Karen Armstrong – olhando a história do ocidente pela perspectiva de uma historiadora do Islã – observa dois pontos cruciais. Ela ressalta a singularidade das conquistas ocidentais em relação à história conhecida até o século XVI, notando dois âmbitos salientes: a economia e a epistemologia. No âmbito da economia, a autora aponta: 'a nova sociedade da Europa e suas colônias americanas tinham uma base econômica diferente', que consistia em reinvestir o superávit para aumentar a produção. A primeira transformação, segundo Armstrong, foi conseqüentemente a mudança radical no domínio da economia, o que permitia que o Ocidente 'reproduzisse os seus recursos indefinidamente' e é geralmente associada ao colonialismo. A segunda transformação, epistemológica, é geralmente associada ao Renascimento europeu. O epistemológico aqui será ampliado para abranger tanto a ciência enquanto conhecimento como a arte enquanto significado. Armstrong localiza a transformação no domínio do conhecimento no século XVI, quando os europeus 'realizaram uma revolução científica que lhes deu maior controle sobre o meio ambiente do que antes se havia conseguido' (MIGNOLO, 2017, p. 04).

A descrição citada é parcial porque foca os elementos constitutivos da narrativa celebratória da modernidade, que são característicos do pensamento paradigmático moderno – o desenvolvimento científico e econômico –, sendo considerada, portanto, fora do seu contexto, míope na medida em que ressalta apenas as conquistas proporcionadas pela revolução científica e pelo novo sistema econômico – o capitalismo –, ao mesmo tempo que não revela as violências praticadas, legitimadas e reproduzidas por esses fenômenos. Isso porque “ocultadas por trás da retórica da modernidade, práticas econômicas dispensavam vidas

humanas, e o conhecimento científico justificava o racismo e a inferioridade de vidas humanas, que eram naturalmente consideradas dispensáveis” (MIGNOLO, 2017, p. 04).

Portanto, colateral às significativas conquistas científicas e econômicas produzidas pelo mundo ocidental a partir do século XVI, existe a face nefasta da branca modernidade que foi sistematicamente ocultada pelo pensamento moderno hegemônico e que consiste na violenta sujeição das terras e dos povos conquistados – nos âmbitos políticos, econômicos, culturais e territoriais (recursos naturais) – aos anseios de acumulação de capital e poder das nações colonizadoras e imperialistas. Ademais, os processos de dominação que permitiram a ascensão e a solidificação do controle do mundo pelas potências do ocidente moderno foram e são legitimados por um suposto lugar de evolução temporal humana alcançada pelos povos europeus e de ascendência europeia em razão do progresso científico e econômico permitidos pela revolução científica e pela consolidação do capitalismo enquanto modelo econômico hegemônico. Esse processo promoveu a estruturação do etnocentrismo, que é característico a todos os processos históricos de dominação. Aníbal Quijano é autor indispensável para entender os efeitos desse processo na América Latina, o qual traz a novidade histórica de estruturar o etnocentrismo sobre uma divisão racial do mundo.

Nesse sentido, o autor pondera:

[e]nfim, o êxito da Europa Ocidental em transformar-se no centro do moderno sistema-mundo, segundo a apta formulação de Wallerstein, desenvolveu nos europeus um traço comum a todos os dominadores coloniais e imperialistas da história, o etnocentrismo. Mas no caso europeu esse traço tinha um fundamento e uma justificação peculiar: a classificação racial do mundo depois da América. A associação entre ambos os fenômenos, o etnocentrismo colonial e a classificação racial universal, ajudam a explicar por que os europeus foram levados a sentir-se não só superiores a todos os demais povos do mundo, mas, além disso, naturalmente superiores. Essa instância histórica expressou-se numa operação mental de fundamental importância para todo o padrão de poder mundial, sobretudo com respeito às relações intersubjetivas que lhe são hegemônicas e em especial de sua perspectiva de conhecimento: os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, bem como as suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa (QUIJANO, 2005, p. 121).

O pensamento decolonial também denuncia que a dominação estruturada pelo ocidente moderno na América Latina não deixa de existir com o fim do colonialismo enquanto relação política e econômica no qual a soberania da nação

colonizada se encontra institucionalmente sob o controle de uma potência colonizadora. Isso porque as estruturas de dominação – econômica, política, social e epistemológica – persistem apesar da independência formal dos estados “pós-coloniais”. Um conceito importante que emerge com os estudos decoloniais e que se faz fundamental para entender e tecer a crítica dessa realidade social é o da *colonialidade do poder*.

A colonialidade do poder é um conceito desenvolvido originalmente por Aníbal Quijano, em 1989, e amplamente utilizado pelo grupo. Ele exprime uma constatação simples, isto é, de que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo. O conceito possui uma dupla pretensão. Por um lado, denuncia ‘a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema mundo capitalista moderno/colonial’ (GROSFOGUEL, 2008, p.126). Por outro, possui uma capacidade explicativa que atualiza e contemporiza processos que supostamente teriam sido apagados, assimilados ou superados pela modernidade (BALLESTRIN, 2013, p. 99-100).

Dessa forma, a colonização ocidental moderna se fez e se reproduz no fenômeno da colonialidade enquanto dominação do tempo e do espaço. Do tempo na medida em que impõe a ideia de devir universal que tem a civilização europeia como o produto mais bem acabado da experiência humana, e que, conseqüentemente, deve ser imposto aos povos alienígenas a essa lógica; do espaço na medida em que promove a dominação material e subjetiva dos que foram e são “colonizados”, ainda que não formalmente no presente, com o intuito de promover de forma radical e egocêntrica a ideia de civilização e progresso que impõe.

Nesse sentido,

[e]ntre os dois cenários descritos acima surgiu a ideia da ‘modernidade’. Apareceu primeiro como uma colonização dupla, do tempo e do espaço. Estou também argumentando que a colonização do espaço e do tempo são os dois pilares da civilização ocidental. A colonização do tempo foi criada pela invenção renascentista da Idade Média, e a colonização do espaço foi criada pela colonização e conquista do Novo Mundo (MIGNOLO, 2017, p. 04).

Considerando tal contexto, Aníbal Quijano propõe em suas formulações que a modernidade promoveu a configuração da chamada *matriz colonial de poder* (MCP), estruturada sobre quatro domínios inter-relacionados: controle da economia, controle

da autoridade, controle do gênero e da sexualidade, e controle do conhecimento e da subjetividade. Sendo assim, o que sustenta esses âmbitos inter-relacionados são dois elementos: “o fundamento racial e patriarcal do conhecimento” (MIGNOLO, 2017, p. 05):

Explicarei que o fundamento histórico da MCP (e conseqüentemente da civilização ocidental) foi teológico: a teologia cristã é responsável por marcar no ‘sangue’ a distinção entre cristãos, mouros e judeus. Apesar da disputa entre as três religiões ter uma longa história, esta foi reconfigurada desde 1492, quando os cristãos conseguiram expulsar os mouros e os judeus da península ibérica e forçar a conversão daqueles que queriam permanecer. Simultaneamente, a configuração racial entre o espanhol, o índio, e o africano começou a tomar forma no Novo Mundo. No século XVIII, o ‘sangue’ como marcador de raça/racismo foi transferido para a pele, e a teologia foi deslocada pela filosofia secular e pelas ciências (MIGNOLO, 2017, p. 05).

Assim, pode-se afirmar, apenas em alguma medida, que o progresso alcançado pelas nações europeias é fruto dos avanços científicos e econômicos promovidos pelo mundo ocidental moderno. Pois as condições materiais para que esses avanços tecnológicos signifiquem progresso econômico foram viabilizadas por meio de violentos processos de conquista e dominação legitimados pela ideia moderna de raças humanas, que se distinguiam e seriam hierarquicamente consideradas, do mais primitivo ao mais evoluído. Essa tese “justificaria” a submissão de todos os outros povos ao domínio das nações brancas europeias, supostamente mais evoluídas do ponto de vista do paradigma ocidental.

Portanto, dentre outras formas de dominação e violência, o fundamento racista é um dos pilares fundamentais de sustentação das relações de colonialidade estruturadas pelo paradigma ocidental moderno. Isso demonstra a imensa importância que a perspectiva decolonial oferece para os estudos críticos da branquitude no direito brasileiro.

Conforme restará demonstrado pela argumentação desenvolvida neste texto, a branquitude no Brasil, entendida como arcabouço argumentativo e identitário que compõe uma visão do mundo e das relações sociais articulada sob paradigmas do conhecimento ocidental moderno, produzida principalmente por homens brancos privilegiados por essa lógica, é fenômeno que invisibiliza e reproduz relações de poder consolidadas sobre uma divisão racial da sociedade.

Logo, é evidente a contribuição da perspectiva decolonial para se pensar a branquitude no Brasil, uma vez que o conceito de colonialidade é ferramenta teórica

que busca promover a crítica da matriz colonial de poder, que, a partir do início da modernidade ocidental, impõe uma visão e uma estrutura de mundo que se pretende universal como se fosse o produto mais bem acabado da civilização humana. Essa matriz emerge do ocidente europeu moderno e de seus anseios de acumulação de capital, poder e dominação, e ainda hoje exerce controle sobre as estruturas das sociedades que foram colonizadas e dominadas, produzindo e reproduzindo uma sociedade estratificada nas dimensões de raça, gênero e classe.

Desse modo, retomando o conceito de colonialidade, entende-se que, apesar do colonialismo deixar de existir formalmente, a matriz colonial de poder persiste nas relações sociais que preservam práticas de dominação estruturadas pelo ocidente moderno a partir do colonialismo e que ainda se manifestam nas sociedades formalmente pós-coloniais. Portanto, a colonialidade enquanto conceito já é um projeto “decolonial” (MIGNOLO, 2017, p. 02) pois busca evidenciar as estruturas de poder consolidadas pela modernidade eurocêntrica com o intuito de dominar e subjugar povos e terras aos seus projetos particulares e egocêntricos de progresso humano.

Sendo assim, os estudos da branquitude também se apresentam como um projeto decolonial:

[o] pensamento descolonial e as opções descoloniais (isto é, pensar descolonialmente) são nada menos que um inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade, a estrutura de administração e controle surgida a partir da transformação da economia do Atlântico e o salto de conhecimento ocorrido tanto na história interna da Europa como entre a Europa e suas colônias, como veremos a seguir. Escusado será dizer que nenhum livro sobre a descolonialidade fará diferença, se nós (intelectuais, estudiosos, jornalistas) não seguirmos a vanguarda da sociedade política global emergente (os denominados ‘movimentos sociais’) (MIGNOLO, 2017, p. 06).

Aqui, considerando a citação anterior, abre-se espaço para ressaltar uma primeira confluência clara que se observa entre o pensamento decolonial desenvolvido por Walter Mignolo e a perspectiva da legalidade cosmopolita subalterna proposta por Boaventura como alternativa de combate ao paradigma moderno. Trata-se da necessidade do conhecimento epistemológico, que emerge dos estudos teóricos, apoiar, promover, legitimar e ascender das práxis políticas travadas pelos movimentos sociais que buscam combater as estruturas de poder e dominação hegemônicas consolidadas pelo Ocidente norte centrado. Ou seja, que

enfrentam o paradigma do direito liberal burguês que oferece sustentação para a globalização hegemônica neoliberal no contexto dos estados democráticos de direito; e que também lutam contra a matriz colonial de poder que estrutura a colonialidade nesses mesmos espaços.

Diante disso, deve-se abrir espaço para outra vez destacar que os estudos da branquitude no Brasil emergem principalmente das lutas travadas pelo Movimento Negro, no âmbito teórico ou prático, para evidenciar e combater a realidade de desigualdade e opressão racial silenciada pelo pensamento moderno hegemônico, produzido principalmente por homens brancos, que reproduz privilégios materiais, simbólicos e subjetivos daqueles que detêm a identidade racial branca (CARDOSO, 2011). Portanto, podemos afirmar que a crítica da branquitude é campo de estudos que promove tanto a perspectiva decolonial como a legalidade cosmopolita subalterna.

Uma vez que o tema do direito veio à tona com o destaque da confluência do trabalho de Boaventura com os estudos decoloniais, deve-se considerar que a lógica da colonialidade também tem, entre os seus pilares de sustentação, a expansão programada pelo ocidente branco da ordem democrática liberal que emerge com as revoluções burguesas do século XVIII. Afirma-se isso tendo em vista que “a lógica da colonialidade (ou seja, a lógica que sustentava os diferentes âmbitos da matriz) passou por etapas sucessivas e cumulativas que foram apresentadas positivamente na retórica da modernidade: especificamente, nos termos da salvação, do progresso, do desenvolvimento, da modernização e da democracia” (MIGNOLO, 2017, p. 08).

Se, por um lado, a emergência dos estados democráticos de direito foi e é fundamental para o processo de criação, estabelecimento, consolidação e luta por direitos no combate a regimes totalitários e tirânicos, por outro lado, o abandono da ingenuidade nos exige destacar que a ordem democrática liberal burguesa tal qual conhecemos também é responsável por invisibilizar e reproduzir desigualdades e opressões estruturadas pelos processos coloniais e imperiais modernos.

Portanto, também se mostra importante para o desenvolvimento do pensamento decolonial a crítica teórica ao direito moderno de origem liberal burguesa e aos estados democráticos de direito que esse estrutura. Aqui reside outra significativa contribuição da aproximação do pensamento teórico de Boaventura com o pensamento decolonial, uma vez que grande parte do trabalho do

sociólogo português tem como foco a crítica ao paradigma jurídico moderno. Dessa forma,

[...] embora vez ou outra o direito apareça como categoria teórica relevante para o pensamento decolonial, é relativamente pequena a produção desse movimento acerca da temática quando comparada a outros temas como as relações entre gênero e colonialidade ou entre raça e colonialidade (GOMES; CARVALHO, 2020, p. 80).

Logo, a aproximação teórica entre o trabalho de Boaventura e os estudos decoloniais não é mero fruto de um movimento do autor português em direção à linha de pensamento desenvolvida pelo giro decolonial, é antes “o desdobramento interno de posições já presentes anteriormente em seus escritos” (GOMES; CARVALHO, 2020, p. 80), que, desde antes da efervescência do pensamento decolonial, tem o paradigma ocidental moderno enquanto elemento de crítica.

Boaventura Santos acabará se aproximando do movimento decolonial algum tempo depois de sua origem. Essa trajetória de aproximação não corresponde a um mero encontro aleatório, nem pode ser reduzida a uma comunhão de perspectivas político-ideológicas apenas. Antes, ela pode ser traçada internamente à obra teórica prévia do próprio B. Santos tendo como ponto de partida a sua crítica ao paradigma moderno, que desde muito cedo está presente em suas reflexões (GOMES; CARVALHO, 2020, p. 82).

Ademais, outro elemento conceitual presente na obra de Boaventura de Sousa Santos que evidencia a confluência de seu trabalho com as perspectivas dos estudos decoloniais consiste no pós-modernismo de oposição, expressão que propõe crítica direta aos estudos pós-coloniais subalternos indianos e sua vinculação a marcos teóricos eurocêntricos, principalmente aqueles vinculados ao pós-estruturalismo francês, assim como a crítica à ideia homogeneizante das experiências coloniais que ignoram sistematicamente as particularidades desses processos em contextos muito distintos (GOMES; CARVALHO, 2020, p. 87).

Assim, apesar de em alguns contextos não ficar claro até que ponto Boaventura Santos não engloba todos os autores e todas as autoras dos estudos pós-coloniais e do pensamento decolonial dentro de uma mesma categoria, é nítido que suas críticas ao pós-colonialismo voltam-se contra um conjunto de características ao menos de uma parte do movimento pós-colonial, que é exatamente a parte à qual o Grupo Modernidade/Colonialidade viria a se contrapor (GOMES; CARVALHO, 2020, p. 87).

Fica evidente, portanto, a significativa contribuição que a convergência entre a crítica ao paradigma moderno ocidental “norte centrado” presente na obra de Boaventura com os estudos decoloniais fornece à solidificação e à concretude de uma teoria sociológica que combata as relações de dominação reproduzidas pela lógica da colonialidade nos contextos sociais latino-americanos.

Para além das confluências, também se deve considerar que a obra do sociólogo português em alguma medida desenvolve e chama a atenção para outras contribuições importantes e necessárias para se desenvolver o argumento decolonial, principalmente no contexto brasileiro. Isso porque Boaventura também destaca, por meio do conceito *pós-modernismo de oposição*, dois aspectos de análise que, do seu ponto de vista, não recebem a devida atenção do pós-colonialismo dos estudos subalternos indianos e dos estudos decoloniais latino-americanos, e que consistem em uma crítica mais enfática do capitalismo e um estudo mais comprometido com as especificidades das relações de colonialidade estruturadas nos contextos da relação Portugal/colônias e Portugal/mundo.

Não fica exatamente claro a que se referiria esse pós-colonialismo de oposição e o que ele traria de novidade em face do giro decolonial e do Grupo Modernidade/Colonialidade. Mesmo não ficando completamente claro, todavia, parece que dois aspectos são relevantes para compreender-se a singularidade que B. Santos reivindica pra si. O primeiro refere-se a uma maior ênfase na crítica ao capitalismo, que, segundo Boaventura Santos, receberia, em regra, pouca atenção do movimento pós-colonial dominante em comparação com a atenção dada à modernidade e ao colonialismo (SANTOS, 2004, p. 28). O segundo aspecto trata da consideração da especificidade da colonização, sobretudo as relações Portugal/colônias e Portugal/mundo (SANTOS, 2004, p. 43-44) (SANTOS, 2006, p. 244), que acaba ofuscada na compreensão homogeneizante da colonização latino-americana junto ao Grupo Modernidade/Colonialidade (GOMES; CARVALHO, 2020, p. 88).

Diante de todas as ponderações feitas ao longo deste capítulo, resta claro que, além do trabalho teórico crítico de Boaventura ao paradigma moderno confluir no sentido de promover o argumento decolonial desenvolvido pelos estudos que emergem com o Grupo Modernidade/Colonialidade, sua obra também contribui para que o desenvolvimento da perspectiva decolonial se dê de modo a abarcar de forma mais significativa a crítica ao paradigma ocidental moderno consolidado nos sistemas de justiça dos estados democráticos de direito de origem liberal burguesa, e também no sentido de provocar o desenvolvimento do pensamento decolonial considerando as particularidades do contexto social brasileiro.



Enfim, fica clara a imensa contribuição que o estudo crítico da branquitude no direito brasileiro tem, simultaneamente, para o desenvolvimento do pensamento decolonial e para a promoção das práticas emancipatórias que se enquadram no contexto da legalidade cosmopolita subalterna proposta por Boaventura. Isso porque a crítica da branquitude no direito brasileiro abarca tanto a crítica da questão racista estruturante da colonialidade, quanto enfrenta o paradigma jurídico liberal moderno que invisibiliza a estratificação racial que preserva privilégios simbólicos, materiais e subjetivos da branquitude entendida enquanto identidade racial de grupo que atua reproduzindo e silenciando a desigualdade e a opressão racial encravadas no Estado Democrático de Direito brasileiro.

## **2 MODERNIDADE E RAÇA: DO COLONIALISMO À BRANQUITUDE DO HUMANISMO RACIAL BRASILEIRO**

Neste capítulo, procuro abordar a questão racial a partir do desenvolvimento do conceito de raça pelo pensamento moderno ocidental, para categorizar e hierarquizar grupos populacionais em razão das suas características físicas e étnicas, até alcançar os estudos mais recentes do pensamento racial brasileiro que problematizam a branquitude enquanto estrutura cognitiva e comportamental compartilhada que define os traços da identidade racial do branco no Brasil.

A partir deste arcabouço teórico, será analisada a conexão que existe entre os estudos críticos da branquitude com as proposições teóricas de Adilson José Moreira a respeito do “humanismo racial brasileiro”, tese de fundamental relevância para o pensamento racial nacional direcionado ao fenômeno do direito (MOREIRA, 2019, p. 195-213). Por fim, busco demonstrar o diálogo que existe entre o pensamento racial aqui desenvolvido e a crítica à colonialidade presente nos estudos decoloniais.

Para tanto, a princípio, promove-se um estudo do colonialismo europeu moderno, processo histórico que determina o início da estruturação das teses racialistas pela modernidade ocidental eurocentrada, e do desenvolvimento de tais teses até o século XIX. Passa-se pelo desenvolvimento do pensamento racial “genuinamente” brasileiro, após a abolição formal da escravidão, com o intuito de entender as ideologias do branqueamento e o mito da democracia racial, que marcaram e definiram políticas do Estado nacional durante o século XX, até alcançar o giro dos estudos raciais que tiram o negro enquanto foco de análise do problema e passam a denunciar a responsabilidade da branquitude enquanto polo ativo na reprodução do racismo estrutural e na desigualdade racial, que são intrínsecos à sociedade brasileira.

Assim, pretende-se desenvolver um breve relato capaz de demonstrar que, durante toda a história de formação da sociedade nacional, a elite branca dominante – colonial, escravocrata, conservadora e racista – desenvolve políticas, discursos e práticas que promovem, reproduzem e invisibilizam o grave problema da desigualdade, violência e marginalização que atinge a população negra e, ainda, que dificultam a realização de políticas que viabilizem a emancipação cidadã desse grupo, ainda que de modo gradual.

## 2.1 O desenvolvimento do conceito raça no pensamento humano a partir do colonialismo moderno

O conceito de raça utilizado para descrever, categorizar e principalmente hierarquizar grupos humanos em razão das suas características físicas e culturais é um fenômeno social que tem raízes no colonialismo europeu. Assim, o início do fenômeno racial que interessa a essa abordagem se localiza no século XVI, quando a empresa colonial europeia inicia a invasão dos territórios encontrados a partir das grandes navegações, a conquista e o genocídio dos respectivos povos originários, assim como a escravização dos povos africanos. Tais atos demandaram dos colonizadores justificativas que fossem capazes de oferecer alguma racionalidade para as atrocidades cometidas pelo empreendimento colonial contra os povos colonizados e escravizados.

A ideia de raça de que estamos tratando pertence, seja nos Estados Unidos, seja no Brasil ou em países da Europa Ocidental, a um mesmo universo de significado, que tem como referente histórico a modernidade europeia, particularmente o desenvolvimento da ciência ao longo da colonização e da escravização dos povos africanos (GUIMARÃES, 2012, p. 55).

Portanto, o colonialismo moderno, com o intuito de expandir territórios e gerar acumulação de capital para as nações europeias, necessitou oferecer justificativa racional para os atos praticados para realização desses objetivos. Esse é o marco inicial do conceito de raça que nos interessa, porque é a partir de então que a articulação desse termo começa a ser estruturada como ferramenta para defender discursivamente a hierarquização, a dominação, a violência e a espoliação praticada pelos brancos europeus contra outros grupos humanos – “E foi esse movimento de levar a civilização para onde ela não existia que redundou em um processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento, feito em nome da razão e a que se denominou colonialismo” (ALMEIDA, 2019, p. 27).

Logo,

mais do que um produto do pensamento filosófico, o conceito de raça foi um instrumento desenvolvido para promover e justificar a submissão e o genocídio das populações das Américas, da África, da Ásia e da Oceania praticada pelos povos europeus (ALMEIDA, 2019, p. 28).

Assim, a modernidade europeia, interessada no seu desenvolvimento econômico e se considerando o produto final da experiência humana dita civilizada, produziu as ideologias racialistas que propuseram a separação hierárquica dos grupos humanos em categorias raciais, fato histórico que é a causa originária do contexto de exclusão e violência racial que, séculos depois, ainda vivenciamos de modo grave na sociedade brasileira e em várias outras partes do mundo. Assim, “[n]a sua ávida necessidade de mitos destinados a fundamentar o seu poder, o hemisfério ocidental considerava-se o centro do globo, o país natal da razão, da vida universal e da verdade da Humanidade” (MBEMBE, 2014, p. 27).

Digo “dita civilizada” porque penso ser inadequado utilizar tal adjetivo para descrever uma estrutura social que, para estabelecer poder e dominação sobre “o outro”, desenvolve um sistema de produção de riqueza que submete a imensa maioria da população mundial a condições de desumanização, e que, para tanto, utilizou-se de todos os artifícios – materiais e imateriais, bárbaros ou “sutis” – de violência necessários para promover o genocídio generalizado dos povos originários da América, assim como para promover a maior diáspora da história da humanidade, que consiste na escravização dos povos africanos. Dessa forma, muito distante do que se pode entender como civilizado, o colonialismo animalizou tanto colonizadores quanto colonizados.

Nesse sentido, escreveu Aimé Césaire, em sua obra, “Discurso sobre o colonialismo”:

[q]uanto a mim, se recordei uns tantos detalhes dessas hediondas matanças, não foi por deleitação amorosa, foi porque penso que estas cabeças humanas, estas colheitas de orelhas, estas casas queimadas, estas invasões góticas, este sangue que fumeja, estas cidades que se evaporam à lâmina do gládio, não é a tão baixo preço que nos desembaraçaremos delas. Provam que a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; que a ação colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada no desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro o animal, se exercita a tratá-lo como animal, tende objectivamente a transforma-se, ele próprio, em animal. É esta acção, este ricochete da colonização, que importava assinalar (CÉSAIRE, 1978, p. 23-24).

Aníbal Quijano também corrobora a argumentação aqui desenvolvida sobre as causas e os efeitos do surgimento do conceito raça no pensamento humano na medida em que considera o racismo elemento estruturante da

modernidade/colonialidade europeia. O autor sustenta que a divisão racial das populações em escala hierárquica a partir da ideia de raça, do mais primitivo ao mais evoluído, permitiu ao ocidente branco estabelecer as justificativas racionais necessárias para legitimar as relações colonizadoras e naturalizar as relações de dominação – territorial, econômica, epistemológica, social, subjetiva – que ainda persistem nas realidade social experimentada pelos cidadãos das sociedades constituídas a partir dos processos de colonização que foram desenvolvidos pelas potências ocidentais durante o processo histórico da modernidade que se estende no mundo contemporâneo.

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação universal da população mundial (QUIJANO, 2005, p. 118).

Destaca-se que a hierarquização racial das populações também significou a divisão racial do trabalho no sistema econômico capitalista, relação de produção econômica que também tem suas raízes vinculadas ao colonialismo europeu moderno. O acúmulo de capital e de riqueza, possibilitado pelas práticas coloniais e pelo tráfico negreiro promovido pela e para escravização dos povos africanos no Atlântico, foi condição que fomentou o surgimento do modelo capitalista na Europa.

Achille Mbembe contribui significativamente para se entender a relação do escravismo moderno com a ascensão do capitalismo global:

Seria errôneo pensar que saímos definitivamente deste regime, do qual o comércio negreiro e, depois, a colônia de plantação ou simplesmente de exploração foram o panorama originário. Nestas fontes baptismais da nossa modernidade, pela primeira vez na história humana, o princípio de raça e o tema com o mesmo nome foram instaurados sob o signo do capital, e é precisamente este ponto que distingue o tráfico negreiro e as suas

instituições das formas autóctones de servidão. Com efeito, entre os séculos XIV e XIX, o horizonte espacial da Europa alargou-se consideravelmente. O Atlântico foi-se tornando o epicentro de uma nova concatenação de mundos, o lugar de onde emergiu uma nova consciência planetária (MBEMBE, 2014, p. 31).

O Negro é de facto o elemento central que, ao mesmo tempo que permite criar, através da plantação, uma das mais eficazes formas de acumulação de riqueza na época, acelera a implantação do capitalismo mercantil, do trabalho mecânico e do controlo do trabalho subordinado. Nesta altura, a plantação representa uma inversão de formato, e não simplesmente do ponto de vista da privação de liberdade, do controlo da mobilidade da mão-de-obra e da aplicação ilimitada da violência. A invenção do Negro abrirá igualmente caminho a inovações fundamentais nos domínios do transporte, da produção, da comercialização e dos seguros (MBEMBE, 2014, p. 43).

Nesse contexto de práticas coloniais e ascensão do capitalismo, a divisão racial da humanidade também determinou a divisão racial do trabalho, ou seja, o lugar que cada raça deveria ocupar na geografia social do modelo de produção capitalista articulado para promover o crescimento económico europeu e o bem-estar das elites dominantes das potências colonizadoras e imperialistas modernas.

A raça também surge como estrutura de sustentação do paradigma capitalista hegemónico, e é por essa razão originária que ainda hoje é evidente a divisão racial do trabalho nas sociedades modernas contemporâneas. Logo, é imprescindível problematizar a questão racial para promover a luta contra o modelo capitalista hegemónico que reproduz as relações de dominação e desigualdade estruturadas pelo paradigma hegemónico da modernidade ocidental.

A classificação racial da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial (QUIJANO, 2005, p. 120).

Mais uma vez vem à tona a importância de se problematizar a questão racial para promover a crítica completa da modernidade ocidental, ou seja, novamente se faz necessário destacar que discutir o fenómeno social da raça é elemento indispensável para promover a crítica do paradigma hegemónico ocidental, de modo a combater as relações de dominação que foram estruturadas para atender os

interesses econômicos da elite branca europeia, e que ainda hoje submetem a imensa maioria das populações do terceiro mundo a condições de imensa indignidade.

O nosso mundo continua a ser, mesmo que ele não queira admiti-lo, em vários aspectos, um 'mundo de raças'. O significante racial é ainda, em larga medida, a linguagem incontornável, mesmo que por vezes negada, da narrativa de si e do mundo, da relação com o Outro, com a memória e o poder. Permanecerá inacabada a crítica da modernidade, enquanto não compreendermos que o seu advento coincide com o surgir do princípio de raça e com a lenta transformação deste princípio em paradigma principal, ontem como hoje, para as técnicas de dominação. Para se reproduzir, o princípio de raça dependerá de um conjunto de práticas cujo alvo imediato, directo, é o corpo do outro, assim como o campo de aplicação é a vida, na sua generalidade. Se, no início, estas práticas eram prosaicas, disparatadas, mais ou menos sistemáticas, iriam ser depois erigidas em costumes, incorporadas em instituições, leis e técnicas, de cujos vestígios podemos historicamente seguir e descrever os efeitos. Por princípio de raça, subteve-se, aliás, a forma espectral de divisão e de diferença humana susceptível de ser mobilizada para fins de estigmatização e de exclusão, de segregação, pelos quais tenta isolar, eliminar, e até destruir fisicamente determinado grupo humano (MBEMBE, 2014, p. 102).

Diante do que já foi exposto, é imprescindível destacar a responsabilidade originária da Europa moderna, branca, dita civilizada, pelo imenso quadro de violência e desigualdade racial que vivenciamos, assim como pela necessidade que persiste de se usar o termo *raça* enquanto categoria sociológica. Isso se dá uma vez que “a Europa colonizadora enxertou o abuso moderno na antiga injustiça, o odioso racismo na velha desigualdade” (CÉSAIRE, 1978, p. 28).

Nessa altura, retorno ao processo histórico do desenvolvimento do conceito de raça pelo pensamento moderno para entendermos que, do século XV ao século XVIII, as primeiras ideologias que buscavam compreender a natureza humana em sua diversidade estavam vinculadas ao pensamento teológico, de modo que coube à Igreja Católica determinar o que era entendido como humanidade.

Do ponto de vista teológico, a humanidade era entendida como una, visão chamada de monogenista.

Nesta visão, as diferenças se estabeleciam a partir do 'grau de perfeição' dos homens, partindo-se do pressuposto de que havia um processo de aperfeiçoamento através do qual os homens evoluíam do 'natural' – mais próximo à natureza – ao civil – mais próximo do que era considerado a civilização (SCHUCMAN, 2012, p. 31).

Assim sendo, quanto mais próximo da cultura ocidental europeia, maior o grau de humanidade do grupo.

Com o advento do Iluminismo e das ciências modernas, no século XIX, as perspectivas teológicas começam a ser questionadas. Nesse contexto, inicia-se a estruturação de teses racialistas pela observação das características físicas e culturais das populações através do método científico moderno. Essas perspectivas foram chamadas de poligenistas.

A visão poligenista defendia a existência de diferentes origens e criações dos seres humanos, que corresponderiam, por sua vez, às diferenças 'raciais' observadas culturalmente e fenotipicamente (SCHWARCZ, 1993, p. 49). O poligenismo remete a uma diferença de origem, naturalizada e essencial, e é dessa vertente de pensamento que surge a ideia de raças biologicamente diferentes. O pensamento acadêmico do século XIX deriva dessas duas vertentes: a antropológica, ligada às ideias de poligenismo, naturalização das raças, imutabilidade delas e, por consequência, divisão de tipos humanos e a vertente dos estudos etnológicos, ou seja, a teoria monogenista, que defendia a evolução cultural. As duas visões interpretavam, de maneiras diferentes, o conceito de evolução, sendo o poligenismo relacionado à evolução biológica e o monogenismo, à evolução cultural. O monogenismo considera que as sociedades humanas se encontram em direção a um mesmo caminho, contemplando a ideia de evolução linear dos povos humanos, porém em estágios diferentes de progresso. O poligenismo reconhece diferença entre as sociedades, mas estas são hierarquizadas e correspondentemente relacionadas às diferenças raciais, o que seria um determinante natural no 'atraso' e degeneração de um povo (SCHUCMAN, 2012, p. 32).

Segundo Tzvetan Todorov, monogenistas ou poligenistas, as teorias racialistas que promoveram as ideologias racistas modernas tem um conjunto de cinco proposições que as estruturam de modo comum, que são: a existência das raças humanas, a continuidade entre o físico e o moral, a ação do grupo sobre o indivíduo, a hierarquia universal de valores e a política baseada no saber (TODOROV, 1993, p.108).

A análise dos paradigmas racialistas mencionados evidenciam a perspectiva determinista das teses racialistas modernas, as quais vinculam o comportamento do ser a partir da consideração das suas características físicas e étnicas, propõem juízo valorativo dessas particularidades a partir de uma perspectiva universalista de valores que tem por referência civilizacional os povos europeus e, ainda, promovem a *práxis* política baseada nesses pressupostos.

Em oposição à noção humanista e às conclusões das escolas etnológicas, partiam os teóricos da raça de três proposições básicas, respaldadas nos ensinamentos de uma antropologia de modelo biológico. A primeira tese afirmava a realidade das raças, estabelecendo que existiria entre as raças



humanas a mesma distância encontrada entre o cavalo e o asno, o que pressupunha também uma condenação ao cruzamento racial. A segunda máxima instituía uma continuidade entre os caracteres físicos e morais, determinando que a divisão do mundo entre raças corresponderia a uma divisão entre culturas. Um terceiro aspecto desse mesmo pensamento determinista aponta para a preponderância do grupo 'racio-cultural' ou étnico no comportamento do sujeito, conformando-se enquanto uma doutrina de psicologia coletiva, hostil à ideia de arbítrio do indivíduo. Esse saber sobre as raças implicou, por sua vez, "um ideal político", um diagnóstico sobre a submissão ou mesmo a possível eliminação das raças inferiores, que se converteu em uma espécie prática de darwinismo social - a eugenia - cuja meta era intervir na reprodução das populações (SCHWARCZ, 1993, p. 78).

Portanto, o cientificismo europeu moderno é responsável pelo desenvolvimento da ideia de raças humanas hierarquizadas em razão de características fenotípicas e étnicas. Por sua vez, o desenvolvimento econômico da Europa a partir do colonialismo foi o responsável por materializar essa percepção em políticas de dominação, subordinação e violência que promoveram a estratificação e hierarquização social das sociedades sob critérios raciais.

Ante o exposto, convém ressaltar que, do ponto de vista biológico, o conceito de raça oferece pouca contribuição para as ciências sociais, inclusive, guardadas as devidas proporções, a importância e a desimportância do conceito nessa perspectiva consiste no fato de que a ciência já tem por verdade que geneticamente é errado falar sobre raças humanas distintas entre si. Contudo, se somos todos semelhantes do ponto de vista genético, resta demonstrado que as circunstâncias históricas, culturais, políticas e econômicas fizeram da raça um critério de diferenciação e desigualdade, o que demanda considerá-la uma categoria fundamental das análises sociais.

Ainda que hoje seja quase um lugar-comum a afirmação de que a antropologia surgida no início do século XX e a biologia - principalmente a partir do sequenciamento do genoma - tenham há muito demonstrado que não existem diferenças biológicas ou culturais que justifiquem um tratamento discriminatório entre os seres humanos, o fato é que a noção de raça ainda é um fator político importante, utilizado para naturalizar desigualdades e legitimar a segregação e o genocídio de grupos sociologicamente considerados minoritários (ALMEIDA, 2019, p.31).

A revelação biológica e genética a respeito da unidade da espécie humana é incapaz de alterar a realidade social construída historicamente pelas práticas de violência e dominação que foram levadas a cabo pelo ocidente eurocentrado tendo como um dos seus elementos justificadores a hierarquização racial da humanidade.

Portanto, o racismo que enfrentamos hoje é fruto do processo histórico ocidental moderno que estabeleceu hierarquização dos grupos humanos em razão de suas características físicas e étnicas, e mais, que promoveu de modo sistemático uma política de violência, dominação e subordinação estruturada nessas ideias.

O racismo, portanto, origina-se da elaboração e da expansão de uma doutrina que justificava a desigualdade entre os seres humanos (seja em situação de cativo ou de conquista) não pela força ou pelo poder dos conquistadores (uma justificativa política que acompanhara todas as conquistas anteriores), mas pela desigualdade imanente entre as raças humanas (a inferioridade intelectual, moral, cultural e psíquica dos conquistados ou escravizados). Esta doutrina justificava pelas diferenças raciais a desigualdade de posição social e de tratamento, a separação espacial e a desigualdade de direitos entre colonizadores e colonizados, entre conquistadores e conquistados, entre senhores e escravos e, mais tarde, entre os descendentes destes grupos incorporados num mesmo Estado nacional. Trata-se da doutrina racista que se expressou na biologia e no direito (GUIMARÃES, 1999, p. 104).

Demonstrado de forma breve que a origem do termo “raça” remonta ao colonialismo europeu, às principais premissas das teses racialistas modernas, e que a importância de considerar o conceito raça enquanto categoria sociológica persiste, passo à análise do fenômeno com foco no desenvolvimento do pensamento racial brasileiro.

## **2.2 O darwinismo social e a ideologia do branqueamento.**

A teoria da evolução das espécies de Charles Darwin, publicada em 1859, é uma das teses científicas mais relevantes da história do mundo moderno. O pensamento de Darwin impactou e mudou o rumo de diversas áreas do conhecimento humano, inclusive nas áreas das ciências sociais.

As máximas de Darwin transformavam-se, aos poucos, em referência obrigatória, significando uma reorientação teórica consensual. Nas palavras de Hofstadter: ‘se muitos descobrimentos científicos afetaram profundamente maneiras de viver, nenhum teve tal impacto em formas de pensar e crer... O darwinismo ofereceu uma nova relação com a natureza e, aplicado a várias disciplinas sociais - antropologia, sociologia, história, teoria política e economia, formou uma geração social darwinista’ (SCHWARCZ, 1993, p. 72).

No que toca o pensamento racial da segunda metade do século XIX e início do século XX, a teoria evolucionista de Darwin foi indevidamente apropriada para

defender teses racistas deterministas, poligenistas e monogenistas, que propunham a superioridade hierárquica da raça ariana.

Partindo do pressuposto de que a sociedade ocidental europeia é aquela com maior grau de evolução civilizacional e cultural entre as sociedades humanas, as teses racialistas subverteram as ideias de Darwin para defender modelos sociais evolucionistas onde o branco era tido como o produto de um devir universal da humanidade (perspectiva monogenista), ou então como o melhor tipo humano existente (perspectiva poligenista).

A partir desses vieses racialistas, as ideias de Darwin foram indevidamente utilizadas para defender a supremacia racial do “tipo humano” branco, a tese de que a miscigenação racial significava degeneração dos tipos humanos puros, assim como para legitimar práticas de eugenia. Dessa forma, “esse saber sobre as raças implicou, por sua vez, um ‘ideal político’, um diagnóstico sobre a submissão ou mesmo a possível eliminação das raças inferiores” (SCHWARCZ, 1993, p. 78).

Um outro tipo de determinismo, um determinismo de cunho racial, toma forma nesse contexto. Denominada ‘darwinismo social’ ou ‘teoria das raças’, essa nova perspectiva via de forma pessimista a miscigenação, já que acreditava que ‘não se transmitiriam caracteres adquiridos’, nem mesmo por meio de um processo de evolução social. Ou seja, as raças constituiriam fenômenos finais, resultados imutáveis, sendo todo cruzamento, por princípio entendido como erro. As decorrências lógicas desse tipo de postulado eram duas: enaltecer a existência de ‘tipos puros’ – e, portanto, não sujeitos a processos de miscigenação - e compreender a mestiçagem como sinônimo de degeneração não só racial como social (SCHWARCZ, 1993, p.78).

Esse movimento intelectual que ficou conhecido como Darwinismo Social influenciou significativamente os primeiros estudos raciais brasileiros, assim como as políticas públicas da época. Isso porque, no contexto histórico de fins do século XIX e início do século XX, após a abolição formal da escravidão no Brasil e a proclamação da república, a questão racial se torna um “problema civilizacional” para a nascente república brasileira de bases liberais.

Em tal cenário, ignorados os quase 400 anos de escravidão institucionalizada e a apropriação indébita das riquezas brasileiras pelas classes hegemônicas e pelas potências imperialistas do mundo moderno, assim como ignorada a necessidade de se promover políticas públicas que promovessem a reparação das condições de precariedade e indignidade promovidas pelas estruturas sociais e econômicas historicamente organizadas para estabelecer o domínio da classe dominante, a

realidade da população majoritariamente composta por negros e mestiços “livres” foi vista e divulgada pela elite branca dirigente como fator determinante do “retrocesso civilizacional” da sociedade brasileira, uma clara construção darwinista social.

Desse modo, a elite branca dominante, herdeira material e simbólica do colonialismo e do regime escravocrata, foi e ainda é incapaz de observar que a responsabilidade social pelo “atraso civilizacional” da nação brasileira é das estruturas sociais organizadas para reproduzir o contexto de dominação que lhe garante bem-estar enquanto submete os excluídos, negros em sua maioria, à marginalização.

Nesse sentido, é essencial destacar a contribuição de Abdias Nascimento:

[q]ual foi o ‘problema’ criado pelas classes dominantes brancas com a ‘libertação’ da população escrava? Não foi, como devia ser, identificar e complementar a providência econômica capaz de assegurar a esta nova parcela do povo brasileiro sua própria subsistência. Nem foi o aspecto político o cerne do ‘problema’, isto é, de que maneira o negro, cidadão recém-proclamado, participaria dos negócios da nação que ele fundara com seu trabalho. E muito menos significava, o ‘problema’ posto para a elite dominante, a procura de instrumentos válidos e capazes de integrar e promover a colaboração criativa na construção da cultura nacional desse grupo humano recém incorporado à sua cidadania. Autoridades governamentais e sociedade dominante se mostram perfeitamente satisfeitas com o ato de condenar os africanos ‘livres’, e seus descendentes, a um novo estado econômico, político, social e cultural de escravidão em liberdade. Nutrido no ventre do racismo, o ‘problema’ só podia ser, como de fato era, cruamente racial: como salvar a raça branca da ameaça do sangue negro, considerado de forma explícita ou implícita como inferior (NASCIMENTO, 2016, p. 81).

Assim, o “problema racial” criado pela elite branca dominante promoveu esforços intelectuais que buscaram oferecer razões científicas que justificassem a tese de que o atraso civilizacional brasileiro decorria do grande contingente negro da população, tomada como verdadeira pelos dominadores naquele momento, e que também propusesse soluções para a questão. Os primeiros estudos raciais afro-brasileiros que tentaram entender e oferecer respostas para o “problema” foram desenvolvidos sobre as bases mais extremas do darwinismo social pelo médico baiano Nina Rodrigues.

É nesse momento que o médico Raimundo Nina Rodrigues afirma a importância da raça como fator explicativo fundamental da sociedade brasileira e de seus cidadãos. Com base no evolucionismo social ou darwinismo social, segundo o qual os seres humanos são desiguais por natureza devido às diferentes aptidões inatas que fazem de uns superiores e outros inferiores, ele produziu estudos relacionando raça, patologias

psiquiátricas e tipologias criminais. E elaborou o conceito de que o retrocesso econômico da Bahia se devia à grande presença da raça negra e de mestiços no Estado, que, com suas doenças, costumes e religião, influenciavam o restante da população. Para ele, os mestiços não conformavam uma raça, mas eram inferiores pela influência de seus ancestrais negros e indígenas (SANTOS; SCHUCMAN; MARTINS, 2012, p. 169).

As ideias formuladas por Nina Rodrigues rezaram rigorosamente a cartilha do darwinismo social. Esse autor defendia que o processo natural havia determinado tipos humanos em diferentes estágios evolutivos (tese poligenista), e que a miscigenação entre esses grupos promovia a degeneração das raças humanas puras. Afirmava ainda que, no processo de mestiçagem, as piores características supostamente inatas dos grupos humanos eram repassadas aos seus descendentes.

Assim, do ponto de vista de Nina Rodrigues, segundo Schwarcz (1993), não havia grandes esperanças para o avanço civilizacional da nação brasileira, uma vez que a sociedade nacional é composta majoritariamente por negros e mestiços.

De fato, tendo como base os modelos poligenistas do darwinismo social, pouco se poderia esperar de uma nação composta por 'raças pouco desenvolvidas como a negra e a indígena', isso sem falar dos mestiços, maioria absoluta em nossa população (SCHWARCZ, 1993, p. 280).

As ideias de Nina Rodrigues eram tão vinculadas às perspectivas deterministas ancoradas no darwinismo social que o médico baiano defendia que indivíduos negros, indígenas e mestiços não poderiam ser julgados criminalmente pelo mesmos critérios que indivíduos brancos, uma vez que a própria natureza humana dessas raças determinava comportamentos destoantes do que se entendia como correto e civilizado. A respeito do tema, é esclarecedor o estudo do historiador Thomas Skidmore:

[Nina Rodrigues] não hesitou em seguir as implicações das suas doutrinas raciais, dizendo (com óbvia satisfação) que seus sentimentos pessoais nada tinham a ver com a teoria científica, mesmo porque tinha 'viva simpatia' pelo negro brasileiro. Ao mesmo tempo, e à medida que a sua pesquisa etnográfica pioneira gerava dados baseados em testemunhos orais (recolhidos primariamente na Bahia), aplicava a teoria da inferioridade racial diretamente ao seu trabalho de medicina-legal. Nem se desculpava de dizer que as características raciais inatas afetavam o comportamento social e deveriam ser levadas em conta por legisladores e autoridades policiais. Em livro de 1894, afirmou que a responsabilidade penal das 'raças inferiores' não podia ser tratada como igual ou equivalente a das 'raças brancas civilizadas'. Embora uns poucos indivíduos possam constituir exceção,

especialmente mestiços, têm sempre o potencial para regredir (SKIDMORE, 1976, p. 75-76).

Após as teses evolucionistas mais radicais de Nina Rodrigues, o pensamento racial brasileiro, ainda influenciado pelas teses sociais darwinistas que vinham da Europa, contudo, oferecendo-lhes uma leitura particularmente nacional, passa a desconsiderar o processo de miscigenação como degeneração e passa considerá-lo como depuração. Assim, “[t]omavam de empréstimo a teoria racista da Europa e, em seguida, descartavam duas das suas principais presunções: o caráter inato das diferenças raciais e a degenerescência dos sangues mestiços – a fim de formular sua própria solução do ‘problema negro’” (SKIDMORE, 1976, p. 93-94). Nesse sentido, a mestiçagem deixa de ser vista como prejudicial e passa a ser tratada como solução para o “problema civilizacional” nacional.

A situação pareceria sem saída não fora o uso inesperado que essas teorias europeias começaram a receber desde finais dos anos 20, quando os mestiços passaram a ser divididos em ‘maus’ ou ‘bons’, assim como a degenerescência obtida através da hibridação” deixará de ser pensada enquanto fenômeno irreversível. As raças, por outro lado, serão entendidas como passíveis de mutação, sujeitas a um processo contínuo de *saneamento*. É o discurso da *eugenia* que ganha novos adeptos, até mesmo nas radicais fileiras da Faculdade de Medicina da Bahia (SCHWARCZ, 1993, p. 280, grifos do autor)

Nesse segundo momento, os estudos raciais passam a propor que a mistura das raças promoveria depuramento do elemento racial negro, isto é, a partir de uma interpretação “torta” da teoria da evolução das espécies de Darwin, afirmava-se que a genética do branco – supostamente mais evoluída – iria preponderar no processo de mestiçagem, o que, com o tempo, promoveria o embranquecimento da população nacional.

A ideologia do branqueamento era, portanto, uma espécie de darwinismo social que apostava na seleção natural em prol da ‘purificação étnica’, na vitória do elemento branco sobre o negro com a vantagem adicional de produzir, pelo cruzamento inter-racial, um homem ariano plenamente adaptado às condições brasileiras (CARONE, 2014, p. 16).

Dessa perspectiva, a mestiçagem é estimulada e o mestiço é tido como o elemento intermediário no processo de branqueamento e evolução civilizacional da nação brasileira. Oliveira Vianna é um dos intelectuais brasileiros que representam esse momento e, segundo Nascimento (2016, p. 87),

Oliveira Viana, mulato, cientista social e político influente nessa década, reitera que 'o grupo étnico que contribui com a maior porção para o *melting pot* tem o potencial para dominar o *make-up* da população, não só no seu tipo morfológico, mas também em seu tipo psicológico e cultural'. Vianna continua falando de forma mais franca: 'o *quantum* do sangue ariano está aumentando rapidamente em nosso povo. Ora, esse aumento do quantum ariano há de fatalmente reagir sobre o tipo antropológico dos nossos mestiços, no sentido de modelá-los pelo tipo do homem branco' (NASCIMENTO. 2016, p. 87).

Assim, a miscigenação que antes era vista por Nina Rodrigues como degenerescência passa a significar estratégia de desenvolvimento civilizacional da sociedade brasileira:

[o] processo de miscigenação, fundamentado na exploração sexual da mulher negra, foi erguido como um fenômeno de puro e simples genocídio. O 'problema seria resolvido pela eliminação da população afrodescendente. Com o crescimento da população mulata, a raça negra iria desaparecendo sob a coação do progressivo clareamento da população do país. Tal proposta foi recebida com elogios calorosos e grandes sinais de alívio otimista pela preocupada classe dominante. O escritor José Veríssimo, por exemplo, exultou: 'como nos asseguram os etnógrafos, e como pode ser confirmado à primeira vista, a mistura de raças é facilitada pela prevalência do elemento superior. Por isso mesmo, mais cedo ou mais tarde, ela vai eliminar a raça negra daqui. É óbvio que isso já começa a ocorrer' (NASCIMENTO, 2016, p. 84).

Os pressupostos cientificistas desenvolvidos nesses dois primeiros momentos do pensamento racial brasileiro ofereceram arcabouço teórico para a institucionalização de políticas de eugenia pelo Estado nacional. Entende-se eugenia como a prática que estimula a gestão social da hereditariedade humana através de intervenções políticas e sociais.

Transformada em um movimento científico e social vigoroso a partir dos anos 1880, a eugenia cumpria metas diversas. Como ciência, ela supunha uma nova compreensão das leis da hereditariedade humana, cuja aplicação visava a produção de 'nascimentos desejáveis e controlados'; enquanto movimento social, preocupava-se em promover casamentos entre determinados grupos e - talvez o mais importante - desencorajar certas uniões consideradas nocivas à sociedade. O movimento da eugenia incentivou, portanto, uma administração científica e racional da hereditariedade, introduzindo novas políticas sociais de intervenção que incluíam uma deliberada seleção social (SCHWARCZ, 1993, p. 79).

Portanto, após a abolição formal da escravidão, com o intuito de solucionar o "problema racial" brasileiro, o Estado institucionaliza políticas de incentivo à imigração de mão de obra europeia e dificulta a entrada em território nacional de

indivíduos pertencentes a “tipos humanos” supostamente menos evoluídos. Tratava-se de práticas institucionais que objetivavam promover o embranquecimento da população com o intuito de diminuir o elemento populacional negro e catalisar a suposta evolução civilizacional da nação. Isso significa que “[a]s políticas imigrantistas do Estado brasileiro refletiam a preocupação de impedir a ‘decadência dos brancos’ pela vitória dos mestiços através de propostas públicas de favorecimento maciço de imigrantes europeus, considerados superiores aos africanos e asiáticos” (CARONE, 2014, p. 17).

Segundo Nascimento (2016, p. 86),

[f]ato inquestionável é que as leis de imigração nos tempos pós-abolicionistas foram concebidas dentro da estratégia maior: a erradicação da ‘mancha negra’ na população brasileira. Um decreto de 28 de junho de 1890 concede que ‘É inteiramente livre a entrada, nos portos da república, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho [...], excetuados os indígenas da Ásia ou da África, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos’.

Em várias oportunidades no período de 1921 a 1923, a Câmara dos Deputados considerou e discutiu leis nas quais se proibia qualquer entrada no Brasil ‘de indivíduos humanos das raças de cor preta’. Quase no fim do seu governo ditatorial, Getúlio Vargas assinou, em 18 de setembro de 1945, o Decreto-Lei nº 7967 regulando a entrada de imigrantes de acordo com ‘a necessidade de preservar e desenvolver na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia’.

Foram essas as bases teóricas que estruturaram o que ficou conhecido como ideologia do branqueamento, conjunto de ideias que definiu os rumos das políticas públicas racistas da república brasileira no início do século XX. Sobre o tema, destaca-se contribuição de Maria Aparecida Bento, segundo a qual:

[a] ideologia do branqueamento era, portanto, uma espécie de darwinismo social que apostava na seleção natural em prol da ‘purificação étnica’, na vitória do elemento branco sobre o negro com a vantagem adicional de produzir, pelo cruzamento inter-racial, um homem ariano plenamente adaptado às condições brasileiras. Se ela aliviava os espíritos dos brancos diante da questão dos negros, após a resolução da questão do escravo com a mudança do regime econômico de produção, também deixava a desejar pelo próprio fato de ser mero discurso ideológico (BENTO, 2014, p. 16).

A influência do darwinismo social e da ideologia do branqueamento nas políticas públicas brasileiras foram tão significativas que a Constituição Federal da República de 1934, em seu artigo 138, alínea b, previa que era competência concorrente de todos os entes da federação “estimular a educação eugênica”.



Entretanto, é evidente que, ao contrário do que previam as teses darwinistas sociais, as políticas de eugenia não promoveram o branqueamento da população brasileira, muito menos promoveram o desenvolvimento civilizacional que se esperava. O que as teses darwinistas sociais e as políticas eugenistas do Estado brasileiro no início do século XX promoveram foi a maior marginalização da população negra que, no contexto de uma sociedade de classes estruturalmente marcada pelo racismo, viu-se estigmatizada e tolhida da disputa pelos melhores postos de trabalho diante da desigual competição com o crescente contingente populacional de imigrantes europeus e seus descendentes.

### **2.3 A mestiçagem e o mito da democracia racial**

O terceiro momento do pensamento racial nacional que interessa a este trabalho é a consolidação da democracia racial enquanto conceito e estrutura ideológica que propõe, a partir da leitura dos estudos de Gilberto Freyre promovida principalmente pelos trabalhos de Arthur Ramos, que a formação da nação brasileira ocorreu por uma sociabilidade relativamente harmônica entre os grupos étnicos raciais participantes do nosso processo histórico – brancos, negros e indígenas – fato que teria produzido uma identidade nacional mestiça e uma sociedade de classes onde supostamente existiria respeito racial recíproco entre os cidadãos.

Inspirando-se fartamente nas ideias que Gilberto Freyre (1938) expressará nas suas conferências na Europa (em Lisboa e Londres) sobre a 'democracia social' brasileira e a matriz cultural lusitana, transformando a mestiçagem em um mecanismo de integração e mobilidade social dos povos colonizados, Dr. Ramos passará a ser o principal intelectual brasileiro a divulgar o Brasil como uma 'democracia racial' e um 'laboratório de civilização' (GUIMARÃES, 2012, p. 149).

Ainda que Gilberto Freyre não tenha cunhado o termo "democracia racial", indubitavelmente a defesa de um estado brasileiro democraticamente étnico presente na sua obra é o substrato essencial sobre o qual foi desenvolvida a ideia que, promovida pela elite intelectual e pelo Estado brasileiro, se consolidou no século XX enquanto mito de formação da sociedade brasileira. Ainda hoje a democracia racial é um conceito que, por assim dizer, faz-se presente no inconsciente coletivo da nação.

Aqui, a título de ilustração, convém ressaltar uma breve passagem do pensamento do autor:

[a]té o que havia de mais renitentemente aristocrático na organização patriarcal da família, de economia e de cultura foi atingido pelo que sempre houve de contagiosamente democrático ou democratizante e até anarquizante, no amalgamento de raças e culturas em até certo ponto, de tipos regionais, dando-se uma espécie de despedaçamento das formas mais duras, ou menos plásticas, por excesso de trepidação ou inquietação de conteúdos (FREYRE, 1936, p. 355).

A citação acima é uma pequena amostra da branca e romântica leitura da formação da sociedade brasileira produzida “de dentro da casa-grande” por Gilberto Freyre, a qual invisibiliza o açoite, a tortura, o estupro, a expropriação da terra, e a violação da autonomia do corpo e da mente do colonizado sob o véu de uma mestiçagem e uma troca recíproca de valores étnicos que supostamente teriam formado uma sociedade mestiça racialmente harmônica.

Todavia, “seja como ideal de relações não discriminatórias e não segregacionistas, seja como integração simbólica dos negros à nação” (GUIMARÃES, 2012, p. 137), a partir de 1930, a democracia racial foi implantada no país como parâmetro de orientação social e política.

Ao romper com a lógica dos estudos raciais influenciados pelo darwinismo social e ir ao encontro dos ideais “humanistas” da época, a tese da democracia racial se transforma no produto teórico mais bem acabado para oferecer uma “solução” final para o “problema” racial, conforme colocado pela elite branca dominante. Dessa forma, ao enaltecer a mestiçagem, soluciona-se a questão relacionada ao atraso civilizacional pressuposto pelas teses darwinistas evolucionistas, assim como arrefece-se o conflito racial ao propor que, durante a formação da sociedade nacional brasileira, a convivência cordial entre colonizados e colonizadores, dominantes e dominados, promoveu a consolidação de uma nação onde supostamente haveria harmonia entre as raças sociais. Sendo assim, a questão racial nacional não comportaria preconceitos e violências, e nem mesmo poderia ser considerada uma barreira para a mobilidade social na república brasileira de bases liberais.

Vê-se, portanto, que a democracia brasileira, tal como Bastide a pensa em 1944, é antes de tudo ‘social e racial’. ‘Social’, entretanto, num sentido muito preciso, que nada tem a ver com os direitos sociais a que se refere Marshall (1965). Seria, antes, a constituição de uma ordem social em que a ‘raça’

teria evoluído para ‘classe’, mas na qual o “povo” daí resultante não teria copiado a expressão cultural pequeno-burguesa, europeia e puritana, tal como nos Estados Unidos, mas construído uma forma original de cultura miscigenada, livre e festiva. A democracia a que Bastide se refere, inspirada em Freyre e Amado, não pode ser reduzida a direitos e liberdade civis, mas alcançaria uma região mais sublime: a liberdade estética e cultural de criação e convívio miscigenado (GUIMARÃES, 2012, p. 154-155).

Para além das dimensões acadêmicas e institucionais, a democracia racial também foi acolhida pela elite do pensamento artístico. Nesse aspecto, não há como negar que a música, a literatura, a pintura, as artes e a cultura brasileiras de forma geral são, em grande medida, um amálgama das culturas de africanos, indígenas e europeus. Contudo, as experiências sociais impostas a esses grupos e seus descendentes foram e ainda são muito distintas umas das outras. Logo, é incorreto defender que no Brasil há harmonia racial considerando a identidade cultural que se consolidou no processo de formação da sociedade nacional e ignorando toda violência, opressão, desigualdade, perseguição e abandono que fazem parte da mesma história.

Portanto, assim como descreve Abdias Nascimento,

deveremos compreender democracia racial como significando a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como nos Estados Unidos e nem legalizado qual o apartheid da África do Sul, mas institucionalizado de forma eficaz nos níveis oficiais de governo, assim como difuso e profundamente penetrante no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país (NASCIMENTO, 2016, p. 111).

Ora, se por um lado é fato que a miscigenação é elemento constitutivo do nosso processo de formação histórica, o que culturalmente falando se trata de elemento identitário importante, tal construção não muda a realidade de que a nossa sociedade foi estruturada durante mais de 400 anos sobre bases sociais, econômicas e políticas abertamente racistas, fato que produziu uma sociedade racialmente cindida, onde negros e indígenas permanecem em sua imensa maioria submetidos a situações de extrema precariedade, ou seja, sem reconhecimento e efetividade de direitos humanos básicos:

Se as migrações internas e a criação de uma sólida cultura nacional, de bases mestiças e populares, de origens principalmente nordestinas, baianas, cariocas e mineiras, foram capazes de desarmar a bomba étnica que se formava em São Paulo antes dos anos 1930, elas não evitaram, porém, a emergência ou a continuidade de novos problemas, tais como

preconceito racial e regional e as crescentes desigualdades raciais (GUIMARÃES, 2012, p. 122).

Assim, muito diferente do que pode ser considerado um diagnóstico racial da realidade social brasileira, a democracia racial é um mito de fundação da identidade nacional promovida pelo estado brasileiro durante o século XX, que culturalmente apresenta valor mas que se tornou um instrumento utilizado para invisibilizar e reproduzir as desigualdades raciais consolidadas durante a história do Brasil. Nesse sentido, Florestan Fernandes, um dos intelectuais responsáveis por iniciar a crítica à democracia racial, é esclarecedor:

[o] mito em questão teve alguma utilidade prática, mesmo no momento em que emergia historicamente. Ao que parece, tal utilidade se evidencia em três planos distintos. Primeiro, generalizou um estado de espírito farisaico, que permitia atribuir à incapacidade ou à irresponsabilidade do 'negro' dramas humanos da 'população de cor' da cidade, com o que eles atestavam como índices insofismáveis de desigualdade econômica, social e política na ordenação das relações raciais. Segundo, isentou o "branco" de qualquer obrigação, responsabilidade ou solidariedade morais, de alcance social e de natureza coletiva, perante os efeitos sociopáticos da espoliação abolicionista e da deterioração progressiva da situação socioeconômica do negro e do mulato. Terceiro, revitalizou a técnica de focalizar e avaliar as relações entre 'negros' e 'brancos' através de exterioridades e aparências dos ajustamentos raciais, forjando uma consciência falsa da realidade racial brasileira (FERNANDES, 2008, p. 311).

Ademais, além de ser acolhida e promovida pelo Estado enquanto modelo explicativo da estrutura social da república, a suposta democracia racial brasileira também foi divulgada internacionalmente com o intuito de caracterizar o Brasil como referência para uma humanidade pós-racista. Tanto que, na década de 1950, a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco) custeou o desenvolvimento de uma série de pesquisas científicas para diagnosticar as relações raciais no Brasil. Contudo, ao contrário dos resultados esperados, as pesquisas desenvolvidas demonstraram um país marcado pela desigualdade racial:

[é] curioso que, embora esses estudos da Unesco tivessem sido motivados pelo desejo de mostrar uma visão positiva das relações raciais numa parte do mundo (isto é, no Brasil), de que se esperava pudesse o resto do mundo aprender alguma coisa, acabaram por modificar a opinião que o mundo tinha até então das relações raciais no Brasil (SKIDMORE, 1976, p. 323 *apud* NASCIMENTO, 2016, p. 106).

Com vistas a descrever melhor o que foi esse empreendimento científico que, patrocinado pela Unesco, buscou promover o diagnóstico mais completo a respeito

da realidade racial brasileira em meados do século passado, convém destacar o texto de Iray Carone:

[o] projeto derivou do contato com a literatura sociológica brasileira da chamada 'escola paulista' da Universidade de São Paulo que, nos anos de 1950, com a ajuda financeira da Unesco, deu início ao maior empreendimento científico de compreensão das relações raciais no Brasil. Sem dúvida esses estudos tiveram seus precedentes históricos nas antropologias de Nina Rodrigues e Gilberto Freyre, mas proporcionaram um avanço significativo na visão de conjunto da falsa democracia racial brasileira, com base nos estudos de campo e levantamento históricos analisados, de modo geral, por um viés teórico funcionalista ou marxista (CARONE, 2014, p. 13).

Desse modo, a partir da segunda metade do século XX se inicia a contestação da democracia racial brasileira. Citando alguns exemplos de maior relevância, os estudos desenvolvidos por autores como Guerreiro Ramos, Abdias Nascimento, Lélia González, Carlos Hasenbalg e Florestan Fernandes foram fundamentais para iniciar o processo de desmistificação de tal tese, que ainda não foi concluído, e que permanece demandando muito trabalho e luta.

Ademais, para além da esfera acadêmica, o combate à democracia racial ocorre significativamente no campo cultural pelas entidades negras que surgem pelo país. O Teatro Experimental Negro (TEN), idealizado por Abdias Nascimento, foi uma iniciativa icônica e representativa dessa luta a partir das entidades culturais negras. A respeito do TEN, Lélia González negrita:

[o] Teatro Experimental do Negro (TEN), no Rio de Janeiro, foi a mais alta expressão desse tipo de entidade, foi a mais alta expressão desse tipo de entidade. Sua posição crítica em face do racismo e suas práticas, seu trabalho concreto de alfabetização, informação, formação de atores e criação de peças que apontam para a questão racial, significou um grande avanço no processo de organização da comunidade. O TEN inaugurou um importante processo que se estenderia pelos anos sessenta até os dias atuais (apesar do auto-exílio do seu fundador Abdias do Nascimento, nos Estados Unidos, a partir de 1968) (GONZÁLEZ; HASENBALG, 1982, p. 24).

Mais tarde, a partir de 1978, inicia-se a contestação política efetivamente mais organizada em torno do Movimento Negro Unificado (MNU):

[n]o Brasil, desmascarar a 'democracia racial', em sua versão conservadora, de discurso estatal que impedia a organização das lutas antirracistas passou a ser o principal alvo da resistência negra. No entanto, tal resistência vai se dar primeiro e mais desimpedidamente no terreno cultural que no campo mais propriamente político (GUIMARÃES, 2012, p. 166).

O movimento negro ressurgiu, em 1978, como fez em 1944, em sintonia com o movimento pela redemocratização do país. Em sua agenda política estavam três alvos principais: a) a denúncia do racismo, da discriminação racial e do preconceito de que eram vítimas os negros brasileiros; b) a denúncia do mito da democracia racial como ideologia que impedia a ação antirracista; c) a busca de construção de uma identidade racial positiva através do afro-centrismo e do quilombismo, que procuram resgatar a herança africana no Brasil (GUIMARÃES, 2012, p.168).

Em que pese toda luta e evidência, ainda hoje o mito da democracia racial faz parte do arcabouço argumentativo da branquitude e é categoricamente utilizado para defender que o Brasil é um país sem racismo e desigualdade racial, e que o problema da desigualdade social brasileira deve ser tratado exclusivamente a partir da lógica de classes.

Isso é perceptível, por exemplo, nas discussões que envolvem a implementação de políticas públicas que buscam, por meio de ações afirmativas, oferecer representatividade e compensação material e simbólica à população negra e indígena, como no caso do debate que envolve as cotas raciais.

Rodrigo Edenilson de Jesus corrobora essa constatação:

[a]plicado ao campo das relações raciais no Brasil, a crença na Democracia Racial Brasileira, erigida há algumas décadas no campo científico, mas que extrapolou os limites da academia e do próprio país, se apresenta como um bom exemplo de como as representações sociais têm uma efetividade nos pensamentos, nas ações individuais, e nas políticas públicas de governo e de Estado. Ainda que muitos estudos recentes venham apontando as diversas expressões das desigualdades raciais no Brasil, questionando assim a pretensa harmonia entre as 'raças fundadoras da nação', o Mito da Democracia Racial ainda tem sustentado pensamentos e atitudes e orientado ordenamentos jurídicos e políticas públicas (JESUS, p. 52, 2011).

É nesse sentido que Lia Vainer Schucman conclui que,

ainda que todas as evidências apontem o racismo como explicação para as desigualdades raciais, o racismo brasileiro tem a especificidade de, em maior ou menor grau, ser velado e sutil. A 'democracia racial' faz parte do imaginário brasileiro e constrói um ideal do qual os brasileiros, em sua maioria, não abrem mão (SCHUCMAN, 2012, p. 43).

Portanto, é evidente que ainda se faz necessário desconstruir o mito da democracia racial que invisibiliza o racismo e a desigualdade racial que talvez sejam os principais responsáveis pelo "atraso civilizacional" da sociedade brasileira.

Assim, "[d]emocracia racial e branqueamento, nesse sentido, também são entendidos como manobras políticas das elites, tendendo a encobrir ainda mais todo

o processo de reconhecimento da discriminação brasileira” (SCHUCMAN, 2012, p. 43). Além disso, as análises mencionadas evidenciam que a maior parte dos estudos sociais acadêmicos sobre o tema desenvolvidos no Brasil durante o século XX não encararam o “problema racial brasileiro” como um produto da opressão praticada pelo branco contra o negro. Consequentemente, não foram promovidas práticas políticas que estimulassem o efetivo combate da imensa desigualdade racial e do racismo vivenciados em razão de uma história nacional construída a partir da dominação, violência e abandono praticados pela elite branca dominante e dirigente contra a população negra e indígena subalternizada.

## **2.4 A branquitude**

Conforme demonstrado, a maior parte dos estudos que abordaram a questão racial brasileira durante século XX, e que ocuparam o espaço de referência teórica no que se refere ao diagnóstico da sociedade brasileira nesse âmbito, trataram a questão ignorando o papel do branco enquanto sujeito ativo na preservação da ordem de dominação e na constituição de uma sociedade fortemente marcada pela desigualdade racial. Isso significa que, durante o século XX, a branquitude foi sistematicamente ignorada enquanto elemento opressor da dialética racial por quase toda intelectualidade brasileira que se debruçou sobre a questão.

Em 1957, Alberto Guerreiro Ramos (1955), em seu artigo “A patologia social do ‘branco’ brasileiro”, foi o primeiro intelectual que denunciou a relação existente entre a construção de uma identidade branca, que ele descreveu como patologia social e discriminação racial no Brasil.

No referido trabalho, Ramos (1955) propõe que, desde o processo colonial escravista, a consolidação do ideal de “brancura” exerce influência na constituição cognitiva da população brasileira e promove a discriminação étnico racial. Segundo Schucman (2012), “devido ao racismo e a um ideal de beleza e estética brancas, a população brasileira produziu significados positivos à branquitude, em contrapartida significados negativos estéticos e culturais relacionados aos negros” (p. 21). Assim, Guerreiro Ramos promoveu pela primeira vez o giro que coloca o “branco” como foco de análise dos estudos raciais brasileiros.

O tema das relações de raça no Brasil chega, nestes dias, a um momento polêmico. Até aqui se tem falado numa antropologia e numa sociologia do negro. Hoje, condições objetivas da sociedade brasileira colocam o problema do 'branco' e aqueles estudos 'antropológicos' e 'sociológicos' rapidamente perdem atualidade (RAMOS, 1995, p. 215).

Ao olharmos essa questão atualmente, podemos afirmar que Guerreiro Ramos foi um pensador à frente do seu tempo pois, apesar do seu trabalho, a investigação da identidade racial do branco no Brasil como tema acadêmico viveu um longo hiato até os anos 2000, quando a pesquisadora Edith Piza (2000) publica o texto "Branco no Brasil? Ninguém sabe, ninguém viu".

Desse modo, Guerreiro Ramos pode ser considerado o pioneiro da crítica à branquitude no Brasil, ainda que não tenha trabalhado com o conceito propriamente dito, uma vez que esse surge nos Estados Unidos, no fim da década de 90 do século passado, com a emergência do movimento intelectual que ficou conhecido como "estudos críticos da branquitude" (*critical whiteness studies*) (SCHUCMAN, 2012, p. 17).

Deve-se ressaltar que a falta de consideração da academia brasileira com o trabalho de Guerreiro Ramos é uma evidência do nosso racismo estrutural que, conseqüentemente, também é acadêmico. Por essa razão, o imenso potencial e importância das análises raciais propostas pelo autor foram significativamente ignoradas<sup>4</sup> no Brasil.

Ainda sobre o racismo estrutural em nível epistemológico, é oportuno ressaltar o evidente contraste da visibilidade oferecida aos trabalhos de Florestan Fernandes, um representante da elite intelectual branca, ainda que pensador muito importante para a luta antirracista, quando comparado à visibilidade das fundamentais análises de Abdias Nascimento e Lélia González, intelectuais negros

---

<sup>4</sup>Situação semelhante sofreu Frantz Fanon. Com produção acadêmica contemporânea a de Guerreiro Ramos, o intelectual martinicano também foi desprezado em razão das estruturas acadêmicas e epistemológicas coloniais e racistas sustentadas pelas estruturas do paradigma hegemônico da modernidade ocidental que ainda lançam frutos no mundo moderno vivenciado. Desse modo, torna-se importante ressaltar a importância do trabalho de Frantz Fanon para a crítica das instituições coloniais e do racismo moderno, e conseqüentemente para os trabalhos que se dedicam a retirar "o véu de invisibilidade" racial que cobre a branquitude. Em "Pele negra, máscaras brancas", publicado em 1952, o pensador martinicano evidencia através de análise no campo da psicologia como a estrutura ideológica produzida pelo ocidente branco europeu apoia o racismo que desconsidera. E demonstra que tais estruturas estão tão arraigadas nas sociedades que até mesmo os sujeitos oprimidos pela dialética racial reproduzem pensamentos e práticas dominantes. Assim evidencia que, para além das dimensões materiais e territoriais, a colonização se manifesta na dimensão subjetiva da vida.



que, além da produção acadêmica, estavam efetivamente comprometidos com práticas políticas de combate ao racismo.

À parte algumas convenientes “reparações históricas”, foi apenas no início do século XXI que ressurgiu o interesse pela problematização da identidade racial branca no pensamento social brasileiro, como demonstra Lourenço Cardoso no seu artigo “O branco-objeto: o movimento negro situando a branquitude”.

Durante minha investigação (CARDOSO, 2008), pude primeiramente perceber que os textos acadêmicos publicados e consolidados sobre a temática racial levam-nos a supor que a branquitude, enquanto tema de pesquisa, seria uma ausência nos estudos sobre relações raciais na produção acadêmica brasileira. (...). A análise da pesquisa demonstrou que os estudos sobre o tema branquitude no Brasil, depois de ausente durante um longo período, passou a ser tema emergente deste início de século. As potencialidades dessa emergência para o atual panorama da discussão sobre relações raciais, entre outros fatores, podem contribuir para tornar a teoria e a práxis social sobre as questões raciais mais complexas, profundas e amplas (CARDOSO, 2011, p. 82).

Nesse sentido, durante quase todo o desenvolvimento do pensamento social brasileiro, há um silenciamento a respeito do lugar que o branco ocupou e ocupa no contexto racial. Tal fato é muito significativo e evidencia uma das primeiras características da branquitude, que consiste na conveniente invisibilidade do branco enquanto sujeito racializado, detentor de privilégios materiais e simbólicos conquistados em razão de violentas práticas de dominação e exploração desenvolvidas contra outros povos por parte da elite branca dominante durante toda a história do mundo moderno. Assim, a professora Maria Aparecida Bento, uma das precursoras da retomada dos estudos acadêmicos que abordam a branquitude no Brasil, destaca o silenciamento que incide sobre a questão:

Em meu trabalho nos últimos catorze anos, o primeiro e mais importante aspecto que chama a atenção nos debates, nas pesquisas, na implementação de programas institucionais de combate às desigualdades é o silêncio, a omissão ou a distorção que há em torno do lugar que o branco ocupou e ocupa, de fato, nas relações raciais brasileiras. A falta de reflexão sobre o papel do branco nas desigualdades raciais é uma forma de reiterar persistentemente que as desigualdades raciais no Brasil constituem um problema exclusivamente do negro, pois só ele é estudado, dissecado, problematizado (BENTO, 2014, p. 26).

A omissão denunciada por Bento evidencia que o estudo da branquitude enquanto análise da identidade racial do branco é campo de grande importância para o pensamento social brasileiro. Trata-se, afinal, de investigação que, entre

outras potencialidades, guarda em si a capacidade de complexificar e complementar o debate racial, evidenciando as estruturas sociais e cognitivas compartilhadas que preservam privilégios de grupo, materiais e simbólicos, herdados desde o colonialismo e ainda reproduzidos pelas estruturas hegemônicas de poder. O estudo da branquitude também promove a capacidade de promover a construção do pensamento acadêmico sobre bases verdadeiramente antirracistas, contribuindo para o complexo diagnóstico da questão racial brasileira e, conseqüentemente, a capacidade de colaborar efetivamente no enfrentamento do racismo e da desigualdade racial.

Portanto, utiliza-se o conceito de branquitude para definir e problematizar o processo de formação da identidade racial do “branco” que ignora seu papel enquanto sujeito ativo na reprodução do contexto de desigualdade racial e, conseqüentemente, desconsidera os privilégios materiais e simbólicos que o seu grupo desfruta em razão de mais de cinco séculos de dominação e subordinação promovidos pela elite branca dominante sobre outros contingentes étnicos e raciais que participaram da formação da sociedade nacional.

Por oportuno, destaca-se o conceito e a importância da análise da branquitude por meio do estudo de Edith Piza:

[a] outra vertente, representada aqui pelo trabalho de Ruth Frankenberg, estabelece a necessidade de se conhecer o comportamento branco, descrevê-lo e analisá-lo, antes de se estabelecer as estratégias de intervenção no processo das relações raciais. Seu estudo com mulheres feministas brancas (ampliado depois para mulheres sem inserção em movimentos sociais e políticos) oferece um quadro não apenas das decepções diante da falácia ideológica, mas de como esta falácia se institui como modo de pensar e de sentir o mundo racializado à sua volta, e de como ela se sustenta através da cotidiana repetição de dos padrões de ideologia e raça. Frankenberg vai definir branquitude a partir do significado de ser branco, num universo racializado: um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê aos outros e a si mesmo; uma posição de poder não nomeada, vivenciada em uma geografia social de raça como um lugar confortável e do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo. Muito de nós, brancos, já experimentaram alguns desses traços de conforto, cuja característica mais evidente encontra-se na sensação de não representar nada além de nossas próprias individualidades (PIZA, 2014, p. 71).

A branquitude brasileira, enquanto lugar de usufruto de privilégios materiais e simbólicos, é um fenômeno social que se estruturou sobre os processos históricos e teóricos que foram abordados anteriormente neste capítulo, e sua análise pelo pensamento social brasileiro emerge como instrumento necessário e transformador

da realidade de desigualdade racial que persiste no país, uma vez que evidenciar os meandros desse fenômeno e consolidar o conhecimento dessa realidade social até alcançar os níveis do senso mais comum é elemento de grande potência para de fato caminharmos em direção à utopia de uma efetiva democracia multirracial e étnica.

Os argumentos articulados até aqui demonstram a importância de se problematizar a branquitude para a concretude de um diagnóstico da questão racial brasileira, assim como para promover práticas sociais e políticas que enfrentem o racismo e a desigualdade racial. Torna-se necessário, então, destacar mais detidamente o que caracteriza o fenômeno da branquitude em nossa sociedade. Isso porque “ser branco e ocupar o lugar simbólico de branquitude não é algo estabelecido por questões apenas genéticas, mas sobretudo por posições e lugares sociais que os sujeitos ocupam” (SCHUCMAN, 2012, p. 23).

Os diferentes processos de formação nacional dos Estados contemporâneos não foram produzidos apenas pelo acaso, mas por projetos políticos. Assim, as classificações raciais tiveram papel importante para definir hierarquias sociais, a legitimidade na condução do poder estatal e as estratégias econômicas de desenvolvimento. Demonstra isso a existência de distintos modos de classificação racial: no Brasil, além da aparência física de ascendência africana, o pertencimento de classe explicitado na capacidade de consumo e na circulação social. Assim, a possibilidade de ‘transitar’ em direção a uma estética relacionada à branquitude, e manter hábitos característicos da classe média, pode tornar alguém racialmente ‘branco’ (ALMEIDA, 2019, p. 56).

Uma primeira característica da branquitude, que já foi destacada anteriormente, consiste na conveniente “invisibilidade” racial do branco, ou seja, na maior parte da sua experiência de vida, o indivíduo branco se vê enquanto sujeito neutro, não racializado, e, por essa razão, ignora que é detentor de privilégios materiais e simbólicos decorrentes de relações raciais historicamente constituídas. Contudo, acontece de essa conveniente invisibilidade deixar de existir quando o sujeito é supostamente prejudicado por ser branco, como na discussão que envolve a política de cotas raciais, momento em que ser branco passa a representar a “exclusão” do usufruto de uma política pública.

Neste lugar, emerge um dos argumentos mais característicos da branquitude acrítica e do paradigma liberal moderno, que consiste na defesa da igualdade em sua perspectiva mais formal, isto é, no sentido de que todos os cidadãos devem ser

tratados como iguais, sem considerar as circunstâncias sociais e históricas que submetem determinados grupos a lugares de precariedade na geografia social.

A ideia da invisibilidade é complexificada por Frankenberg (2004), que argumenta que não é que a identidade racial branca seja invisível, mas sim que ela é vista por uns e não por outros, e, dependendo dos interesses, ela é anunciada ou tornada invisível. Como exemplo, podemos citar a discussão sobre as cotas raciais, onde a maioria dos brancos sabe e vê sua branquitude para dizer que as cotas os excluem. Contudo, a autora sugere que essa invisibilidade acontece quando uma sociedade chega ao ponto de uma hegemonia e uma ideia de supremacia racial branca tão poderosa, em que os não brancos não têm voz nem poder para apontar a identidade racial do branco, nem tampouco os brancos conseguem se perceber como mais uma das identidades raciais, mas sim como a única identidade racial normal, e outras devem alcançá-la em níveis intelectuais, morais, estéticos, econômicos etc. (SCHUCMAN, 2012, p. 24).

Desse modo, também caracteriza a branquitude brasileira a incapacidade de reconhecer os privilégios materiais que sujeitos brancos usufruem no Brasil em razão do processo de formação histórica da nossa sociedade – colonial, escravista, eurocentrada, elitista, liberal – que ainda hoje garante aos brancos melhor acesso a direitos básicos, como segurança, habitação, educação, saúde, trabalho e lazer.

O *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil* (2007, 2008), produzido pelo Laboratório de Análises Econômicas, Históricas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais, demonstra os indicadores relacionados às vantagens dos brancos em relação aos não brancos no que diz respeito aos índices de mortalidade da população brasileira; no acesso ao sistema de ensino; na dinâmica do mercado de trabalho; nas condições materiais de vida e no acesso ao poder institucional, políticas públicas e marcos legais. É um estudo que tem por eixo fundamental o tema das desigualdades raciais e sua mensuração através de indicadores econômicos, sociais e demográficos. O estudo constatou que os brasileiros brancos vivem em ‘um País’ com IDH médio equivalente à 44ª melhor posição no mundo, enquanto os brasileiros negros vivem ‘em um Brasil’ onde o IDH médio é equivalente ao 104º lugar (SCHUCMAN, 2012, p. 25, grifos da autora)

Outro aspecto característico da branquitude brasileira, denunciado nos estudos que abordam o tema, constitui a existência de um pacto entre aqueles que compartilham dos privilégios desse grupo. Nesse sentido, ainda que possam reconhecer a realidade de desigualdade racial, brancos são incapazes, em sua imensa maioria, de se assumirem enquanto sujeitos ativos na reprodução deste contexto social – “[a]ssim, o que parece interferir neste processo é uma espécie de pacto, um acordo tácito entre os brancos de não se reconhecerem como parte absolutamente essencial na permanência das desigualdades raciais” (BENTO, 2014, p. 26).

Esse acordo tácito da branquitude para preservar privilégios pode ser visualizado, por exemplo, na capacidade de brancos reconhecerem a necessidade de promoção de políticas públicas voltadas para a população pobre e, nesse contexto, relativizar o princípio da igualdade formal e a ideia de meritocracia, afinal, a pobreza também atinge o branco subalternizado. Contudo, brancos são incapazes de reconhecer que é negra a imensa maioria das pessoas submetidas a situações de precariedade social no Brasil, e que esse fato decorre de uma construção histórica promovida pela elite branca dominante. Também ignoram que, mesmo em situação de pobreza, o branco usufrui de vantagens em razão da “brancura”, de modo que outro comportamento característico da branquitude consiste na tentativa de diluir o debate racial no fenômeno da desigualdade de classe.

Evitar focalizar o branco é evitar discutir as diferentes dimensões do privilégio. Mesmo em situação de pobreza, o branco tem o privilégio simbólico da brancura, o que não é pouca coisa. Assim, tentar diluir o debate sobre raça analisando apenas a classe social é uma saída de emergência permanentemente utilizada, embora todos os mapas que comparem a situação de trabalhadores negros e brancos, nos últimos vinte anos, explicitem que entre os explorados, entre os pobres, os negros encontram um déficit muito maior em todas as dimensões da vida, na saúde, na educação, no trabalho. A pobreza tem cor, qualquer brasileiro minimamente informado foi exposto a essa afirmação. Mas não é conveniente considerá-la. Assim o jargão repetitivo é que o problema limita-se à classe social. Com certeza este dado é importante, mas não é só isso (BENTO, 2014, p. 27).

A tentativa de diluir o debate racial no debate da desigualdade de classes<sup>5</sup>, que é característica da branquitude brasileira, inclusive em parte significativa da parcela progressista desse grupo, está intimamente relacionada com as premissas da ideologia da democracia racial, que não consideram a raça enquanto elemento determinante da desigualdade social brasileira, e, em alguma medida, com os paradigmas políticos hegemônicos do século XX, que tratam o cidadão como sujeito de direito abstrato inserido na lógica das sociedades de classes. Contudo, estudos vem demonstrando que a raça é um aspecto central da desigualdade econômica, sendo essencial considerá-la na formulação de políticas públicas que busquem promover o combate à desigualdade social em suas diversas dimensões para que essas medidas sejam de fato efetivas (ALMEIDA, 2019, p. 156).

---

<sup>5</sup>Um exemplo recente que representa a tentativa de diluir o debate racial no fenômeno da desigualdade de classes é a obra “A construção social da sub-cidadania” do sociólogo Jessé Souza.

Sílvia Almeida destaca a importância da raça enquanto fator determinante da desigualdade social nas sociedades capitalistas:

[...] o racismo não deve ser tratado como uma questão lateral, que pode ser dissolvida na concepção de classes, até porque uma noção de classe que desconsidera o modo com que esta se expressa enquanto relação social objetiva torna o conceito uma abstração vazia de conteúdo histórico. São indivíduos concretos que compõem as classes à medida que se constituem concomitantemente como classe e como minoria nas condições estruturais do capitalismo. Assim, classe e raça são elementos socialmente sobre determinados (ALMEIDA, 2019, p. 185).

Aqui, considerando estudos da branquitude no Brasil, podemos destacar esse comportamento como parte do pacto narcísico da branquitude que, através da omissão, do silenciamento e da distorção do lugar que o branco ocupa na dialética racial atua para preservar privilégios e reproduzir a desigualdade racial. E assim, promove-se a estigmatização e a naturalização de um grupo social como perdedor, invisibilizando a violência que lhe é imposta historicamente, ao mesmo tempo em que se silencia e omite o lugar do grupo que reproduz e se beneficia da discriminação racial, material e simbolicamente, O componente narcísico desses convenientes silêncio e omissão a respeito do lugar que o “branco” ocupa nas relações raciais também promove e reproduz a imagem da branquitude como referencial humano a ser alcançado. (BENTO, 2014, p. 30)

Assim, diluir o problema do racismo no fenômeno social da desigualdade de classes é tentar apagar o passado histórico de políticas racistas desenvolvidas a partir das teses racialistas modernas que hierarquizaram os grupos humanos em razão do seu pertencimento étnico racial, as quais legitimaram e ofereceram condições para o desenvolvimento das atuais sociedades capitalistas onde o componente racial é elemento que determina a divisão social do trabalho, assim como os lugares, materiais e simbólicos, que os cidadãos vivenciam na experiência social constituída sobre essas estruturas segregacionistas. Essas estruturas são preservadas e reproduzidas pelos poderes hegemônicos controlados pela elite branca dominante, a principal herdeira dos privilégios materiais e simbólicos construídos pelas relações de dominação consolidadas durante a história do mundo ocidental moderno.

Desse modo, além das vantagens mais objetivas relacionadas aos privilégios materiais, é imprescindível considerar que a branquitude também se beneficia dos privilégios simbólicos construídos sobre os processos de dominação instaurados

durante a modernidade eurocentrada – “[p]ois os brancos saíram da escravidão com uma herança simbólica e concreta extremamente positiva, fruto da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo” (BENTO, 2014, p. 27). Graças a esse longo e violento processo de dominação e exploração, que ainda se manifesta na atualidade, mesmo que em formas mais sutis e veladas – em que se pese a inadequação desses adjetivos para descrever o racismo brasileiro –, a branquitude se constituiu e se reproduz como padrão humano universal de beleza, inteligência e progresso.

Na sociedade brasileira, os indivíduos, querendo ou não, são classificados racialmente logo ao nascerem. Nos classificados socialmente como brancos recaem atributos e significados positivos ligados à identidade racial à qual pertencem, tais como inteligência, beleza, educação, progresso etc. A concepção estética e subjetiva da branquitude é, dessa maneira, supervalorizada em relação às identidades raciais não brancas (SOVIK, 2004), o que acarreta a ideia de que a superioridade constitui um dos traços característicos da branquitude (FANON, 1980) (SCHUCMAN, 2012, p. 27).

Assim, além de garantir privilégios materiais, os mais de cinco séculos de sujeição e exploração praticados pela elite branca dominante contra outros grupos humanos produziu uma estrutura simbólica que coloca a branquitude como o padrão humano a ser alcançado. Nesse sentido, Maria Aparecida Silva Bento destaca que,

considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social (BENTO, 2014, p. 25).

Os privilégios simbólicos da branquitude podem ser observados de forma muito clara na grande mídia brasileira. Nas telenovelas, filmes e programas televisionados de modo geral, os lugares de protagonismo são em sua imensa maioria ocupados por pessoas brancas ou “embranqueadas”. Por outro lado, naturalizam-se os lugares subalternos ocupados pelas pessoas de identidade racial dissidente ao padrão celebrado. Ora, basta buscarmos na nossa memória qual o fenótipo mais característico, nas mídias em geral, dos intérpretes de secretárias, domésticas, motoristas e garçons, por exemplo. Assim, contando também com a contribuição da grande mídia, a branquitude continua sendo reproduzida como a legítima detentora dos lugares mais altos da hierarquia social. Liv Sovik, pensadora

que desenvolve trabalho importante no que se refere à problematização da branquitude e das relações raciais na mídia brasileira, destaca:

[e]stá aumentando o número de negros em papéis importantes na televisão e na publicidade, mas o povo que os meios de comunicação mostram ainda é de aparência relativamente branca. Ser branco exige pele clara, feições europeias, cabelo liso, ou dois dos três elementos. Ser branco no Brasil implica desempenhar um papel que carrega em si uma certa autoridade e que permite trânsito, baixando barreiras. Ser branco não exclui ter sangue negro', enquanto o elemento indígena ainda simboliza os primórdios do Brasil ou aparece como fator de complexidade na herança genética brasileira - sabendo-se pouco sobre a cultura - de brancos e também de negros. A branquitude não é genética, mas uma questão de imagem: mais um motivo pelo qual é um problema que se coloca na cultura dos meios de comunicação. Como pensar o fato de que os brancos e os mestiços mais brancos estão em evidência desproporcional nos meios de comunicação, mas que esse fato não parece criar constrangimento? Como pensar, pois, a hegemonia do branco como ideal estético? (SOVIK, 2004, p. 36).

A autora demonstra como os valores positivos oferecidos à branquitude pela estrutura social consolidada durante a história do mundo moderno também são reproduzidos nos espaços midiáticos que exercem imensa influência na construção da intersubjetividade de um povo. É evidente a imensa força que o poder da mídia tem para construir símbolos, narrativas, estereótipos e conceitos, assim, os estudos de Liv Sovik evidenciam o importante papel das mídias na reprodução dos estereótipos que preservam privilégios simbólicos à branquitude e que estigmatizam a população negra, e que conseqüentemente provocam efeitos materiais nas relações sociais brasileiras (SCHUCMAN, 2012, p.29).

Pelo que foi exposto até o momento, fica evidente que a branquitude ocupa lugar na geografia social de usufruto de privilégios materiais e simbólicos que é reiteradamente reproduzido pelas estruturas hegemônicas de poder. Destaca-se, ainda, que a branquitude acrítica tem medo de perder privilégios, e, portanto, péssima vontade para reconhecer o fato de que usufrui de grandes benefícios decorrentes de um processo social e histórico de dominação e violência estruturado pela elite branca dominante. Logo, é evidente a importância de se problematizar e denunciar a branquitude enquanto polo ativo na reprodução do racismo e da desigualdade racial que são elementos fundamentais do "atraso civilizacional" da sociedade brasileira.

## **2.5 O humanismo racial brasileiro**



Com o intuito de oferecer continuidade a este capítulo que aborda o pensamento racial com maior inclinação para a análise no campo da sociologia jurídica, faço aqui um breve estudo das proposições de Adilson José Moreira a respeito do humanismo racial brasileiro, as quais contribuem substancialmente para a problematização da branquitude no contexto nacional. Essas reflexões são encontradas no seu livro “Pensando como um negro: ensaio de hermenêutica jurídica” (MOREIRA, 2019), leitura que se faz essencial para o desenvolvimento do pensamento racial no campo do direito.

Adilson José Moreira tem se destacado como um dos pensadores mais importantes para os estudos que abordam a questão racial na cena jurídica brasileira. De fato, sua obra vem contribuindo significativamente para que possamos analisar e criticar as estruturas e instituições do direito no sentido de promover uma perspectiva da legalidade que seja realmente emancipatória para as “minorias” sociais. Assim, desenvolver sua leitura nesse espaço certamente engrandece a pesquisa e oferece solidez para os objetivos pretendidos nesta dissertação principalmente porque, conforme poderá ser percebido, a crítica ao humanismo racial brasileiro desenvolvida pelo autor está intimamente relacionada com a crítica da branquitude, elemento central deste trabalho.

Dessa forma, o humanismo racial brasileiro descrito por Adilson José Moreira também pode ser entendido como o arcabouço argumentativo e comportamental manifestado pela branquitude no campo jurídico e institucional, o qual preserva privilégios materiais e simbólicos herdados em razão dos cinco séculos de exploração e dominação estruturados sobre os paradigmas da modernidade ocidental hegemônica, promovidos no Brasil pela elite branca dominante e dirigente.

A primeira manifestação do humanismo racial brasileiro descrita por Adilson José Moreira (2019) está intimamente relacionada com a ideologia da democracia racial promovida sistematicamente pelo estado brasileiro durante o século XX. O autor destaca que “juristas brancos” articulam discursivamente uma suposta superioridade moral da população brasileira em relação a outros povos no sentido de que somos uma sociedade onde impera a cordialidade racial. Tal perspectiva é construída sobre os alicerces do mito da democracia racial e tenta apagar a realidade estrutural do racismo no Brasil.

A compreensão do racismo de muitos juristas brancos se limita ao problema do preconceito, o que pode ser eliminado com a afirmação de uma cultura

pública da igualdade. O problema maior reside na utilização estratégica da ideologia da democracia racial, algo que não possui nenhuma correspondência com a realidade: juristas brancos afirmam que cultivamos uma cultura pública de cordialidade racial, argumento que encobre as formas como comportamentos privados concorrem direta e indiretamente para a manutenção da opressão racial (MOREIRA, 2019, p. 197).

Trata-se de uma expressão do humanismo racial brasileiro a defesa da ideia de que a manifestação do racismo no Brasil, quando ocorre, se dá apenas por meio de comportamentos individuais isolados. Isso significa que juristas que pensam como “branco” – ou seja, que manifestam a branquitude e o humanismo racial brasileiro em suas argumentações – ignoram que, muito além da dimensão comportamental, o racismo também é estrutural, ou seja, é reproduzido pelas estruturas e pelas instituições sociais independentemente de comportamentos racistas individuais manifestados de forma expressa. Nesse sentido, destaca Adilson José Moreira:

[o] racismo é antes de tudo um sistema de dominação que pode assumir diversas formas em diferentes sociedades e em diferentes momentos históricos. O tipo de epistemologia social presente no ‘humanismo racial brasileiro’ classifica o racismo como algo que existe apenas no plano individual: ele não possui caráter sistêmico. Por esse motivo, ele não teria relevância no Brasil porque possíveis atos racistas, se existirem, podem ser corrigidos pelas normas penais. É curioso então que o projeto racial brasileiro reconheça a relevância do racismo no âmbito penal, mas nega a sua importância no campo do direito público (MOREIRA, 2019, p. 202).

Assim, ignorar a realidade estrutural do racismo conforme promove o humanismo racial brasileiro é desconsiderar que ele é uma estrutura de opressão porque articula o funcionamento das instituições sociais independentemente de comportamentos individuais, tanto no âmbito público quanto privado. Sendo assim, o racismo estrutural funciona determinando o exercício das instituições governamentais, educacionais, culturais, jurídicas, de saúde, religiosas, dentre outras que são fundamentais na promoção da inclusão social e no combate dos privilégios da branquitude, tanto em ordem material quanto simbólica. (MOREIRA, 2019, p. 204)

Assim, a consistente argumentação promovida por Adilson José Moreira a respeito do humanismo racial brasileiro evidencia mais uma vez que a ideologia da democracia racial, que é um dos elementos estruturantes da branquitude brasileira, ainda exerce imensa influência no debate jurídico e institucional nacional, onde, vale

ressaltar, mais uma vez, os lugares de poder e tomada de decisão se encontram majoritariamente nas mãos da elite branca dominante.

Portanto, mesmo que os estudos sociais disponíveis já tenham demonstrado que o racismo estabelece lugares sociais de precariedade a que determinados grupos estão submetidos em razão do processo histórico de formação da sociedade brasileira, pode-se afirmar que a ideologia da democracia racial ainda se manifesta substancialmente no campo jurídico e institucional por meio do fenômeno argumentativo e comportamental que Adilson José Moreira (2019) chamou de *humanismo racial brasileiro*, o qual opera, nesses espaços, de modo a invisibilizar e reproduzir o racismo estrutural da sociedade nacional.

Assim, o humanismo racial brasileiro incorpora argumentos e objetivos característicos da branquitude e, nos âmbitos institucionais, invisibiliza a responsabilidade social da branquitude enquanto usufrutuária de privilégios decorrentes dos processos de dominação e exploração modernos, assim como a invisibiliza enquanto polo ativo na reprodução da realidade estrutural do racismo brasileiro. Desse modo, o humanismo racial brasileiro dificulta a efetivação de políticas públicas de combate à desigualdade racial, bem como preserva e reproduz privilégios materiais e simbólicos que, diante dos marcos teóricos que orientam essa pesquisa, podemos reconhecer como produtos da colonialidade.

Outro aspecto do humanismo racial brasileiro, descrito por Adilson José Moreira, e que já foi destacado neste trabalho como uma das características comportamentais da branquitude brasileira, o qual também está intimamente relacionada com a promoção da ideologia da democracia racial, consiste na tentativa de diluir o problema do racismo na questão da desigualdade econômica. Tal construção preserva a mítica imagem de cordialidade racial da sociedade brasileira, perpetua os valores liberais conservadores da elite branca dominante, e também invisibiliza a responsabilidade social da branquitude pela desigualdade racial e pela reprodução dos privilégios materiais e simbólicos que lhes são afetos em razão da sujeição histórica de negros e indígenas.

Nesse sentido, destaca Adilson José Moreira:

[n]ão sou o primeiro a dizer que a mitologia da democracia racial brasileira é um tipo de liberalismo racial. Essa ideologia é uma narrativa que permite apenas às pessoas brancas serem reconhecidas como agentes capazes de atuar na vida pública. Isso acontece porque a defesa do universalismo permite que as formas estruturais de exclusão continuem reproduzindo a

estratificação racial, ao mesmo tempo em que defende o tratamento igualitário como a única forma de justiça racial. É assim que a ideologia da democracia racial opera: ela atribui as disparidades entre negros e brancos às questões de classe social, o que legitima a afirmação das nossas elites brancas como grupos comprometidos com princípios liberais. Dentro desse raciocínio, a nossa miscigenação possibilita o pleno funcionamento de princípios liberais em função da nossa homogeneidade racial, elemento importante para a criação de uma cultura pública comum (MOREIRA, 2019, p. 202).

Aqui, diante da citação acima, vem à tona um elemento que conecta os fenômenos sociais descritos neste trabalho como *humanismo racial brasileiro*, *branquitude*, *democracia racial*, *colonialidade* e *globalização hegemônica neoliberal*: trata-se do fato de que todas essas construções sociais atuam de modo a preservar os paradigmas hegemônicos e dominantes que oferecem manutenção aos valores liberais conservadores da elite branca dominante, e que sustentam a reprodução da segregação social nas dimensões de classe, raça, etnia e gênero. Tais discriminações se interseccionam produzindo lugares de subalternização ainda mais graves, diga-se de passagem. Em contrapartida, todos esses fenômenos preservam o funcionamento das estruturas que privilegiam a branquitude na sociedade brasileira.

O 'humanismo racial brasileiro' articula princípios liberais com a ideologia da democracia racial para negar a necessidade de políticas de inclusão racialmente conscientes no Brasil. Assim, as promessas de transformação presentes na Constituição Federal são destituídas de efeitos e os mecanismos de exclusão continuam atuando para perpetuar uma ordem social construída para privilegiar pessoas brancas desde a sua fundação (MOREIRA, 2019, p. 203).

Portanto, o núcleo duro do humanismo racial brasileiro se estrutura sobre a ideologia da democracia racial e a defesa dos paradigmas políticos e econômicos liberais conservadores que reproduzem o status quo dominante. Assim, a respeito do humanismo racial brasileiro,

primeiro, devemos ter em mente que ele é um tipo de discurso racial que tem o propósito específico de legitimar a ordem de privilégios sociais garantidos àqueles que são racializados como brancos. [...] Segundo, vemos que o 'humanismo racial brasileiro' é uma forma de discurso racial que opera pela negação do racismo como processo socialmente relevante na nossa sociedade (MOREIRA, 2019, p. 206).

Diante do exposto, é possível afirmar que o humanismo racial brasileiro também é alicerce argumentativo que promove o que podemos chamar de

*liberalismo racial brasileiro* e, nesse sentido, destaca-se o texto de Adilson José Moreira:

Vemos então que a negação do racismo, elemento chave do liberalismo racial brasileiro, cumpre uma função sócio-política central: questionar a validade de demandas de políticas sociais destinadas a promover medidas redistributivas porque isso pode contribuir para a desestruturação do sistema de privilégios raciais (MOREIRA, 2019, p. 206).

Logo, com os argumentos levantados neste breve e parcial estudo do importante trabalho acadêmico desenvolvido por Adilson José Moreira, fica claro que o humanismo racial brasileiro articula o pensamento racial desenvolvido pela elite branca dominante sobre os alicerces da ideologia da democracia racial – que invisibiliza o racismo e o contexto de desigualdade racial brasileiros – com os paradigmas políticos liberais conservadores, e assim atua, no campo jurídico e institucional, para preservar e reproduzir estruturas sociais que garantem à branquitude os privilégios materiais e simbólicos que são consequências da colonialidade na sociedade brasileira.

## **2.6 O pensamento racial brasileiro crítico é decolonial?**

A argumentação desenvolvida no presente capítulo demonstra a existência de grande afinidade entre o que vou chamar de pensamento racial brasileiro crítico – que considero todo pensamento racial que promove o combate ao contexto estrutural do racismo no Brasil – e a perspectiva dos estudos decoloniais que emergem no fim do século XX com o Grupo Modernidade/Colonialidade. Contudo, é correto afirmar que o pensamento racial brasileiro crítico é decolonial?

Em que pese o fato de o pensamento racial brasileiro crítico contribuir para o enfrentamento da matriz colonial de poder, como apresenta Mignolo (MIGNOLO, 2017), uma vez que promove o enfrentamento dos eixos de sustentação dessa estrutura, principalmente no que se refere a estruturação do fenômeno da colonialidade sob a categoria racial, deve-se ressaltar aqui a autonomia epistemológica e metodológica do pensamento racial brasileiro crítico em relação ao movimento decolonial.

Nesse sentido, primeiramente, ressalta-se que grande parte dos autores e autoras que oferecem bases teóricas para o desenvolvimento deste estudo no que

se refere ao pensamento racial precedem o movimento decolonial latino-americano, Guerreiro Ramos, Abdias Nascimento, Lélia González e Florestan Fernandes são bons exemplos desse fato. Assim, vincular o pensamento racial brasileiro crítico ao movimento decolonial já se mostra problemático na medida em que, temporalmente, diversos autores que trabalham a questão racial brasileira de forma crítica são anteriores ao surgimento do Grupo Modernidade/Colonialidade.

Ademais, uma das críticas aqui feitas ao movimento decolonial consiste na ausência de um estudo mais enfático sobre as particularidades do contexto histórico e social brasileiro. Isso evidencia que o pensamento decolonial apresenta, de forma ampla, um *déficit* no que se refere à análise da nossa conjuntura social. Portanto, ainda que existam várias afinidades eletivas entre o pensamento racial brasileiro crítico desenvolvido nessa dissertação e os estudos decoloniais, subsumir o pensamento racial brasileiro ao movimento decolonial seria ocultar a autonomia epistemológica do primeiro diante do segundo, e conseqüentemente diminuir a importância das análises sociais brasileiras que, muito antes do surgimento do argumento decolonial, já problematizavam a categoria raça como um grave problema da nossa ordem social.

Assim, pode-se afirmar que o pensamento racial brasileiro crítico promove os objetivos da perspectiva decolonial que emerge com o Grupo Modernidade/Colonialidade, principalmente no que se refere à crítica da colonialidade a partir da análise da categoria da raça, todavia, afirmar que o pensamento racial brasileiro crítico aqui desenvolvido é decolonial segundo a acepção corrente do termo significaria um ataque à autonomia epistemológica que a crítica racial brasileira desenvolvida a partir da segunda metade do século passado possui em relação aos estudos decoloniais..

Portanto, utiliza-se o pensamento decolonial como um dos marcos teóricos que orientam esta pesquisa uma vez que o pensamento racial brasileiro crítico aqui desenvolvido concorre para promover a crítica da colonialidade, principalmente no que se refere à sua estruturação sobre a categoria de raça desenvolvida durante a modernidade ocidental eurocentrada, elemento chave para se entender o fenômeno, E assim promove objetivos decoloniais no pensamento social brasileiro na medida em que evidencia o problema racial presente nas nossas estruturas sociais e institucionais, inclusive no âmbito da teoria do direito.

Contudo, não se deve ocultar o pensamento racial brasileiro sob o véu da decolonialidade, movimento intelectual promovido principalmente fora do Brasil e que apresenta deficiência na análise da nossa conjuntura histórica e social. E portanto, destaco que o pensamento racial brasileiro crítico aqui desenvolvido apresenta grande afinidade com o movimento decolonial na medida em que promove a crítica ao fenômeno da colonialidade a partir da problematização do fundamento racial do conhecimento no Brasil, entretanto, o faz sem se constituir um estudo vinculado a esse movimento.

### **3 ALVEJANDO O “HUMANISMO RACIAL BRASILEIRO” E A BRANQUITUDE NA ARGUIÇÃO DE DESCUMPRIMENTO DE PRECEITO FUNDAMENTAL Nº 186**

A Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 186 (DEM, 2009) é um remédio constitucional apresentado pelo Partido Democratas (DEM) ao Supremo Tribunal Federal, no ano de 2009, com o intuito de declarar a inconstitucionalidade do sistema de cotas raciais adotado pela Universidade de Brasília (UnB) para acesso aos cursos de graduação oferecidos pela instituição.

À época, inexistiam as leis federais que vieram instituir as cotas raciais para acesso às instituições federais de ensino e aos cargos da administração pública federal, leis nº 12.711/2012 (BRASIL, 2012) e nº 12.990/14 (BRASIL, 2014), respectivamente. Desse modo, a interposição da ADPF nº 186 pelo Partido Democratas tinha o objetivo de declarar a inconstitucionalidade das políticas de cotas raciais no Brasil de forma ampla, a partir do questionamento constitucional da política afirmativa adotada pela UnB. Tendo em vista os efeitos vinculantes – *erga omnes* – das decisões em sede de ADPF, a ação tinha por finalidade impedir ou dificultar que outras instituições públicas do país adotassem políticas afirmativas que buscassem oferecer reparações às condições de precariedade e violência historicamente impostas à população negra e indígena e, no caso das instituições públicas de ensino superior, políticas afirmativas que buscassem promover uma equiparação do corpo discente universitário – extremamente elitizado e branco – com a realidade social racial da população brasileira.

O julgamento da ADPF nº 186 pelo STF se tornou caso paradigmático no que se refere à discussão que envolve a legitimidade constitucional das políticas de cotas raciais adotadas pelo poder público brasileiro. Desse modo, considerando a importância de tal processo judicial para o debate das políticas de ações afirmativas raciais, e que ele representa um movimento da elite branca dominante no sentido de invisibilizar a desigualdade racial e perpetuar privilégios, busco neste último capítulo, a partir do estudo do processo judicial em questão, evidenciar as manifestações argumentativas que o humanismo racial brasileiro (MOREIRA, 2019), assim como a branquitude, articulam no campo do direito para preservar as vantagens que brancos possuem em razão da dominação e da apropriação indébita exercida sobre os outros contingentes raciais e étnicos da população brasileira durante toda a história de formação da sociedade nacional.



Em que pese o fato da discussão a respeito da legitimidade das políticas de cotas raciais já ter sido superada jurisdicionalmente, tendo em vista que a ADPF em questão foi julgada em abril de 2012 com entendimento favorável à constitucionalidade de tais políticas, mostra-se relevante analisar aqui esse processo uma vez que trata-se do procedimento jurídico de maior magnitude no que se refere à discussão relacionada à adoção de políticas públicas com recorte racial, e também por se tratar de processo judicial onde se encontra uma robusta argumentação jurídica construída sobre os alicerces característicos da branquitude e do humanismo racial brasileiros.

Portanto, para a consecução do objetivo de evidenciar a branquitude e o humanismo racial brasileiro presentes em argumentações jurídicas, detenho-me, neste capítulo, a analisar os argumentos contra as políticas de cotas raciais expostos pelo Partido Democratas na petição inicial do processo, e assim demonstrar como a retórica técnica do humanismo racial brasileiro no direito trabalha, por meio de artifícios discursivos e com o intuito de impedir ou dificultar a adoção de políticas de ações afirmativas raciais que combatam privilégios materiais e simbólicos desfrutados pela branquitude, para invisibilizar o racismo estrutural que macula a sociedade brasileira.

### **3.1 Evidenciando o humanismo racial brasileiro nas argumentações da ADPF nº 186**

As primeiras argumentações de mérito da petição inicial que serão abordadas aqui estão estruturadas sobre um aspecto já destacado do humanismo racial brasileiro (MOREIRA, 2019), e consistem na defesa de que o nosso contexto histórico tem particularidades em relação a outros países, como os EUA e a África do Sul, onde o racismo é um problema social grave em razão do histórico de políticas de segregação racial mais violentas e incisivas.

Diante dessas premissas, defende-se que, no Brasil, em razão das nossas circunstâncias históricas de relações raciais supostamente “mais brandas”, produziu-se uma sociedade onde a raça não é elemento determinante de discriminação. Desse modo, a adoção de cotas raciais em nosso país seria um “deslumbramento precipitado em relação ao modelo adotado nos Estados Unidos, país criador de tais

políticas para negros, aliados à análise superficial de dados estatísticos relacionados aos negros [no Brasil]” (DEM, 2009, p. 25).

Tais argumentos estão claramente estruturados sobre os alicerces do humanismo racial brasileiro, principalmente no que se refere à defesa da ideologia da democracia racial, na medida em que afirmam que no Brasil o racismo deve ser considerado um epifenômeno da desigualdade de classes, conforme a citação a seguir:

*Defende-se nesta ADPF que, no Brasil, ninguém é excluído pelo simples fato de ser negro, diferentemente do que aconteceu em outros países, como nos Estados Unidos e na África do Sul. Aqui, a dificuldade de acesso à educação e a posições sociais elevadas decorre, sobretudo, da precária situação econômica, que termina por influir em uma qualificação profissional deficiente, independentemente da cor da pele. Infelizmente, no Brasil, os negros são as maiores vítimas do fenômeno da desigualdade social: dados do PNAD/IBGE (2001) demonstram que aproximadamente 70% dos indigentes no Brasil são negros, e, dentre os pobres, a proporção de negros é de 64%.*

*Desta forma, cotas para negros nas universidades ou em concursos públicos não resolvem o problema. Do contrário: mascaram a realidade, na medida em que revelam apenas uma política simbólica de custo zero - a quantidade de vagas universitárias não é ampliada - e ainda podem ter o condão de agravar o problema, na medida em que instituem a consciência estatal da raça, promovem a ofensa arbitrária ao princípio da igualdade, gerando a discriminação reversa em relação aos brancos pobres, além de favorecerem a classe média negra, que não seria a mais carente dos benefícios estatais (DEM, 2009, p. 27- 28, grifos nossos).*

No trecho destacado, fica claro como, nas argumentações características do humanismo racial brasileiro (MOREIRA, 2019), a branquitude ignora a seu lugar de polo ativo na reprodução da situação de subalternização da população negra. Também fica evidente como a branquitude desconsidera o fato de que são legítimas políticas que combatam o fato social da população brasileira marginalizada ser majoritariamente negra, o que constitui uma consequência direta da nossa formação social colonial, escravocrata, elitista e, por fim, liberal conservadora, promovida pelas elites brancas dominantes.

Ademais, culpabiliza-se de forma encoberta a própria população preta e pobre pela sua formação profissional deficiente, desconsiderando-se a responsabilidade da elite branca dirigente e dominante por produzir e reproduzir esse contexto de desigualdade. Critica-se, ainda, a instituição da “consciência estatal da raça” – a partir da mítica imagem de harmonia racial da sociedade brasileira –, que constituiria uma ofensa arbitrária ao princípio constitucional da

igualdade. Observa-se, assim, que os proponentes da ADPF nº 186 desconsideram que a elite branca dirigente submete historicamente, por meios institucionais e de forma sistemática por meio da manifestação do racismo estrutural, a população negra às situações mais degradantes de desigualdade e violência.

Nesse sentido, Moreira (2019) defende que

[n]ossas elites brancas institucionalizaram a narrativa da transcendência racial, a noção de que questões raciais foram superadas pela sociedade brasileira, para afirmar uma imagem positiva de si mesma, com o objetivo de mascarar projetos políticos que sempre estiveram calçados na exclusão racial (p. 199).

Como se fosse insuficiente a conveniente cegueira social descrita na citação anterior, deve-se ressaltar que os argumentos veiculados na ADPF nº 186 evidenciam o pacto narcísico da branquitude quando mencionam uma “discriminação reversa” contra os brancos pobres, desconsiderando que a adoção de política de ações afirmativas raciais não impede a realização de políticas públicas que promovam o usufruto de direitos para a população pobre de modo geral.

Com o intuito de demonstrar a falácia contida na tese do “racismo reverso”, destaca-se, aqui, a contribuição de Sílvio Almeida (2019):

[é] absolutamente sem sentido a ideia de *racismo reverso*. O racismo reverso seria uma espécie de ‘racismo ao contrário’, ou seja, um racismo das minorias dirigido às maiorias. Há um grande equívoco nessa ideia porque membros de grupos raciais minoritários podem até ser preconceituosos ou praticar discriminação, mas não podem impor desvantagens sociais a membros de outros grupos majoritários, seja direta, seja indiretamente. Homens brancos não perdem vagas de emprego pelo fato de serem brancos, pessoas brancas não são ‘suspeitas’ de atos criminosos por sua condição racial, tampouco têm sua inteligência ou sua capacidade profissional questionada devido à cor da pele (p. 53).

No trecho da ADPF destacado anteriormente, se fala em vantagens indevidas à classe média negra que supostamente são promovidas pelas políticas de cotas raciais, sem que dado estatístico que demonstre a importância quantitativa dessa questão seja mostrado. Ao mesmo tempo, ignora-se que o racismo não trata somente de privilégios materiais, mas também de privilégios simbólicos construídos violentamente pelos poderes hegemônicos e dominantes durante os últimos cinco séculos da história do mundo ocidental moderno.

As teses veiculadas na ADPF nº 186 seguem evidenciando as características do humanismo racial brasileiro (MOREIRA, 2019) na medida em que defendem que as particularidades da colonização portuguesa permitiram uma miscigenação natural da nossa população, o que supostamente contribuiu para que a questão racial no Brasil se tornasse um problema de menor relevância, ou seja, outra vez, defende-se uma superioridade moral da sociedade brasileira no tocante ao desenvolvimento histórico das relações raciais no País:

Profundas foram as diferenças quanto à colonização realizada por Portugal e pela Inglaterra, o que influenciou decisivamente a formação do povo brasileiro e estadunidense. No Brasil, por exemplo, a miscigenação entre as raças decorreu de um processo natural, devido à forma como se processou a colonização. Nos Estados Unidos, diferentemente, a miscigenação foi combatida e a separação entre brancos e negros, estimulada, pela sociedade e pelos Poderes Judiciário, Legislativo e Executivo, em seus diferentes níveis (DEM, 2009, p. 42).

Devemos observar o Brasil como exemplo para o mundo do século XXI. O convívio harmônico entre brasileiros natos e imigrantes das mais diferentes culturas, religiões e raças é um ativo absolutamente estratégico nesse século de tantos conflitos de culturas e religiões. As tentativas de racialização colocam em risco justamente o que temos de diferente dos outros países (DEM, 2009, p. 63).

Esses trechos confirmam as afirmações de Moreira (2019) no sentido de que juristas brancos se referem a uma suposta superioridade moral dos brasileiros quando comparados a outros povos, argumentando que “eventuais manifestações racistas não expressam um problema estrutural, mas apenas preconceito de classe, o que não compromete a afirmação de que temos uma cultura pública baseada na harmonia racial” (MOREIRA, 2019, p. 197).

Evidencia-se, assim, como o humanismo racial brasileiro e a branquitude que estão expressos nas argumentações da ADPF nº 186 romantizam a narrativa da miscigenação da sociedade brasileira ao mesmo tempo que se silenciam sobre todas as violências materiais e simbólicas às quais negros e negras estão submetidos na dinâmica social, e que extrapolam as manifestações comportamentais de racismo.

No Brasil, a colonização realizada por Portugal nos fez herdar características já presentes naquele reino, em todos os aspectos da vida social. Não havia em Portugal excedente populacional apto a promover a colonização. Quando esta foi finalmente efetuada, realizou-se apenas por homens brancos, o que propiciou intenso caldeamento com as mulheres negras e indígenas. Não é à toa que o geneticista Sérgio Pena conseguiu

identificar que a matrilinearidade genômica, na análise do DNA dos brasileiros, é predominantemente africana e ameríndia. A par desse aspecto, a Religião Católica não admitia o divórcio, o que facilitou a miscigenação, pois em um Estado Católico às mulheres só era dado resignarem-se (DEM, 2009, p. 43).

Neste ponto, em que a argumentação da ADPF ressalta, a partir de estudos científicos, que a ancestralidade africana no genoma da população brasileira vem principalmente do tronco materno, é oportuno abrir espaço e ressaltar o histórico de exploração sexual da mulher negra no Brasil. Isso porque as mulheres negras, justamente por serem mulheres e negras, ocupam um dos lugares mais vulneráveis às violências estruturais da sociedade brasileira patriarcal e racista.

Segundo Abdias Nascimento (2016), a estrutura patriarcal familiar de Portugal foi herdada pelo Brasil, e quem pagou por isso foi a mulher negra, durante o período escravocrata e após a abolição da escravatura. Em função da sua condição de pobreza, de falta de status social, de desamparo por parte do Estado, a mulher negra, ainda nos dias de hoje, “continua vítima fácil, vulnerável a qualquer agressão sexual do branco” (NASCIMENTO, 2016, p. 73 - 74). Logo, o processo de miscigenação no Brasil não ocorreu de forma “natural”, mas principalmente por um violento processo de dominação exercido pelo branco contra mulheres negras e indígenas, sendo que

[essa] realidade social é oposta à prevalecente ideia de que a formação do Brasil se verificou obedecendo a um processo integrativo imune de qualquer preconceito; tira a máscara do português e do brasileiro ‘branco’ isentos de procedimentos racistas (NASCIMENTO, 2016, p. 74).

Ademais, no que se refere à defesa de uma realidade de relações raciais mais brandas no Brasil, que supostamente garantiu ao negro inserção na sociedade de classes da nascente república brasileira de base liberal, a argumentação da ADPF nº 186 alega que o processo abolicionista no Brasil ocorreu por razões econômicas, permitindo uma inserção gradual do contingente populacional negro à sociedade brasileira. Por essa razão, afirma-se que a abolição da escravização no Brasil não promoveu grandes transformações sociais.

Outra distinção importante entre o Brasil e os Estados Unidos pode ser observada quanto ao modo em que se desenvolveu o processo abolicionista. No Brasil, a abolição decorreu de necessidade econômica premente relativa à escassez da mão-de-obra. A par desse aspecto, a

existência de uma quantidade considerável de negros - 90% - anteriormente à abolição fez com que a inserção desses na sociedade ocorresse de maneira paulatina e gradual, de modo que a abolição, quando aconteceu, não gerou grande transformação na sociedade.

Após a aquisição da liberdade, não houve restrições para que os negros ocupassem determinados cargos ou empregos, o que frequentassem certos lugares. Do contrário, aqueles que conseguiram qualificação puderam ocupar cargos de prestígio. A propósito, no Brasil, a assunção de postos oficiais relevantes por negros era prática usual mesmo antes da abolição, como demonstra a *Ordem de 1731, emanada por D. João V. Por meio desta, o Rei conferiu poderes ao Governador da Capitania de Pernambuco, Duarte Pereira, para que empossasse um negro no cargo de Procurador-Geral da Coroa, de grande prestígio à época, afirmando que a cor não lhe servia como um impedimento para exercer tal função* (DEM, 2009, p. 43-44, grifos do autor).

Fica claro como a branquitude distorce fatos históricos para tentar invisibilizar os inúmeros privilégios materiais e simbólicos de que usufrui em razão do processo de formação da sociedade nacional. A abolição da escravidão no Brasil não ocorreu em razão da escassez de mão de obra, mas sim em decorrência das lutas de resistência da população negra e das demandas do sistema econômico capitalista.

De fato, a abolição da escravidão não promoveu grandes transformações na sociedade brasileira, mas não pelo fato de que a maior parte de negros e negras já estivessem integrados à sociedade nacional, mas porque negros e negras permaneceram submetidos a condições de violência, miséria e desigualdade estruturadas historicamente.

Assim, ainda que não houvesse restrições formais para que negros e negras ocupassem os mais variados lugares na geografia social, as estruturas consolidadas, que há muitos séculos promovem privilégios à branquitude, impediam e ainda impedem que a maior parte da população negra usufrua de condições materiais e simbólicas necessárias para exercer de forma plena os direitos básicos consagrados pela atual legislação brasileira.

Sendo assim, segundo Adilson José Moreira (2019), o humanismo racial brasileiro faz parte de um discurso racial que legitima privilégios sociais àqueles que são racializados como brancos. Aqueles que reproduzem tal discurso colocam em prática uma estratégia importante para impedir que a raça se torne um parâmetro de mobilização política buscando impedir que disparidades sociais entre grupos raciais sejam atribuídas ao racismo.

A argumentação veiculada na ADPF nº 186, mais uma vez, evidencia as características do humanismo racial brasileiro ao articular premissas da ideologia da democracia racial para defender que a adoção de políticas de cotas raciais no Brasil

representa ofensa aos preceitos fundamentais da igualdade e da dignidade da pessoa humana. Isso porque supõe que racializar a população brasileira e querer definir quem é negro ou não no Brasil é tarefa extremamente complicada em razão de sermos um país de população miscigenada. Para se defender tal ideia, chega-se ao absurdo de comparar procedimentos de heteroclassificação racial adotados pela UnB para avaliar identidade racial de candidatos às vagas reservadas com os tribunais raciais da Alemanha nazista. Vejamos:

Não podemos deixar de mencionar, ainda, que para a concretização das cotas raciais na UnB está-se promovendo verdadeiro massacre ao princípio da igualdade e da dignidade da pessoa humana, na medida em que se institucionalizou um Tribunal Racial para definir quem é negro no Brasil. Assim, o item 7, e subitens, do Edital nº 02/2009 do CESPE/UnB simplesmente ressuscitou os ideais nazistas, *hitlerianos*, de que é possível decidir, objetivamente, à que raça a pessoa pertence. Dizer que isso não é praticar racismo, e, pior, sob a égide do Estado, é no mínimo uma ofensa à inteligência humana.

Em outras palavras: é constitucional que uma comissão composta por pessoas arbitrariamente escolhidas pelo CESPE diga à que raça alguém pertence? Quais são os critérios utilizados? Em um País altamente miscigenado, como o Brasil, saber quem é ou não negro vai muito além do fenótipo. Após a Nigéria, somos o país com maior carga genética africana do mundo! (DEM, 2009, p. 28, grifo do autor).

Aqui, deve-se concordar com a afirmação de que no Brasil “saber quem é ou não negro vai muito além do fenótipo”, nesse sentido, no segundo capítulo deste trabalho, já se defendeu a ideia de que a raça é principalmente um fenômeno social e não natural. Contudo, o fenótipo ainda permanece sendo o critério de maior relevância para o sentimento identitário racial e, quando é insuficiente para se determinar tal pertencimento, o que eventualmente pode ocorrer no caso de uma população miscigenada, em um país de proporções continentais e com várias particularidades regionais como de fato é o caso brasileiro, a análise das condições sociais experimentadas de modo subjetivo e objetivo, simultaneamente, pelo indivíduo em sua trajetória de vida, e a sua narrativa a respeito dessas experiências, poderão auxiliar na análise da conformação da sua identidade racial. Esse assunto será abordado mais detidamente no segundo tópico deste capítulo.

Retomando os argumentos veiculados na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental apresentada pelo partido Democratas (DEM, 2009), as alegações seguem articulando as premissas da ideologia da democracia racial. Na citação a seguir, verifica-se a argumentação com base na evolução dos estudos do genoma humano para tentar descaracterizar o racismo estrutural brasileiro a partir

das descobertas científicas no âmbito das ciências naturais, que demonstram a existência de uma imensa miscigenação genética de brancos, negros e indígenas na população brasileira.

Nesse sentido, importa mencionar a recente pesquisa de ancestralidade genômica realizada em líderes negros brasileiros pelo professor geneticista Sérgio Pena, a pedido da BBC Brasil. Na ocasião, observou-se que a aparência de uma pessoa diz muito pouco em relação à sua ancestralidade. O sambista Neguinho da Beija Flor, por exemplo, possui 67,1% de ascendência europeia. A mesma coisa pode ser afirmada em relação à ginasta Daiane dos Santos e à atriz da Rede Globo Ildi Silva, nas quais a ascendência europeia é maior que a africana. *Assim, no Brasil, há brancos na aparência que são africanos na ancestralidade. E há negros, na aparência, que são europeus na ascendência* (DEM, 2009, p. 29, grifos do autor)

Diante das alegações destacadas, faço uma pergunta ao leitor, quando olhamos para o sambista Neguinho da Beija Flor e para a ginasta Daiane dos Santos, somos capazes de enxergar a preponderância da ascendência europeia contida em seus genomas?

Ao que parece, a herança genética não altera o fato de que estamos tratando de pessoas negras. Ainda que o estudo do genoma humano evidencie que a população brasileira é, em grande medida, um amálgama dos grupos humanos que participaram da formação da sociedade nacional, a raça enquanto fenômeno social e elemento de diferenciação persiste, conforme já foi exaustivamente debatido neste trabalho. Por sua vez, o fenótipo evidentemente carrega uma imensa carga simbólica em razão da história de sujeição do povo negro.

No que se refere ao questionamento sobre as políticas de cotas raciais embasado na instauração dos procedimentos de heteroclassificação, os argumentos da ADPF nº 186 afirmam que não se pode promover políticas legais de promoção da autonomia cidadã para a população negra em razão do fato de que a desigualdade racial não foi determinada pela legislação. Assim, sem apresentar uma argumentação hermenêutica sólida, afirma-se que a adoção de políticas de cotas raciais pelo poder público significaria ofensa aos princípios constitucionais da igualdade, da moralidade, da publicidade e da legalidade. Vejamos:

Por outro lado, admitir que uma 'Banca Racial' decida quem é negro no Brasil, utilizando-se de critérios arbitrários e ilegítimos, lastreados em perguntas do tipo 'você já namorou um negro?'; 'você já participou de passeatas em favor da causa negra', [...] parece-nos totalmente ofensivo ao artigo 37, caput, da Constituição Federal, no que concerne aos princípios da



igualdade, da moralidade, da publicidade e da legalidade, já que o ato que determinou a diferenciação de direitos dos indivíduos nem sequer partiu de lei (DEM, 2009, p. 34).

Neste ponto, demonstra-se como a branquitude brasileira desconsidera que durante quase 400 anos a escravização foi uma prática tida como legal pelos ordenamentos de direito que regulavam as relações sociais brasileiras. Da mesma forma, demonstra-se o fato da branquitude ignorar que a simples abolição formal da escravidão, em 1888, não retirou a população negra das condições de precariedade a que foi historicamente submetida.

Ora, prever legalmente a condição de sujeito de direitos à população negra após séculos de escravização não é condição suficiente para garantir que esses direitos se efetivem no plano prático. Para tanto, ainda é necessário criar condições materiais para a consolidação dos mesmos. Logo, além de abolir a escravidão legalmente, era e ainda é necessário oferecer para a população que foi submetida a essa longa e grave violência, assim como para os seus descendentes que ainda sofrem as consequências desse processo histórico, condições para a efetivação da sua emancipação cidadã.

Ocorre que, conforme demonstrado no capítulo 2 deste trabalho, após a abolição formal da escravidão, o negro foi abandonado à própria sorte em uma sociedade de classes liberal e conservadora que, além de estruturalmente racista, promoveu políticas que beneficiavam expressamente a branquitude, que foi tida pela ideologia do branqueamento como a primeira solução para o “problema civilizacional” da nascente república brasileira.

Até o advento das políticas de cotas raciais para acesso às instituições públicas de ensino, nenhuma outra política havia oferecido qualquer tipo de compensação direta à população negra. Portanto, ainda que o negro tenha sido libertado da escravidão legal ao fim do século XIX, isso não significou acesso às condições materiais necessárias para o exercício pleno das suas liberdades individuais e dos seus direitos sociais, e ainda hoje não significa para grande parte desse grupo. Entretanto, “juristas brancos, ao negarem a relevância do racismo, criam um mundo social imaginário no qual as atrocidades cometidas no passado não guardam nenhuma relação com a realidade presente” (MOREIRA, 2019, p. 208).

Para mais, afirma-se na ADPF nº 186 que a instituição dos processos de heteroclassificação racial representaria ofensa aos princípios constitucionais do

direito à informação dos órgãos públicos (artigo 5º, inciso XXXIII), da vedação ao racismo (artigo 5º, inciso XLII), do devido processo legal (artigo 5º, inciso LIV), do direito universal à educação (artigo 205º), da igualdade das condições de acesso ao ensino (artigo 206º, caput e inciso I), da autonomia universitária (artigo 207º), do princípio do mérito acadêmico (artigo 208º, inciso V). Em suma, a heteroclassificação racial em processos de seleção para ingresso em instituições públicas constituiria uma ofensa ao princípio republicano. Vejamos:

Com a instituição da referida Comissão Racial, atinge-se, ademais: o artigo 1º, inciso III (dignidade da pessoa humana, conforme veremos melhor no item 6), o artigo 5º inciso XXXIII (direito à informação dos órgãos públicos, já que ninguém sabe os critérios por meio dos quais a banca escolherá os “eleitos” que conseguirão ter acesso à Universidade Pública, nem mesmo se sabe a composição de tal Banca Racial secreta), o inciso XLII (vedação ao racismo) e LIV (devido processo legal - princípio da proporcionalidade, nos subprincípios da adequação, exigibilidade e ponderação, conforme veremos melhor no item 6), além dos artigos 205 (direito universal da educação), 206, caput e inciso I (igualdade nas condições de acesso ao ensino), 207 (autonomia universitária, já que tal princípio encontra limites na necessidade de combater o racismo e no respeito ao princípio do mérito acadêmico, previsto no artigo 208, inciso V, que determina ser o acesso aos níveis mais elevados de ensino e da pesquisa de acordo com a capacidade de cada um). Atinge-se, em suma, o princípio republicano (DEM, 2009, p. 35).

Ora, no que se refere ao princípio constitucional do direito à informação dos órgãos públicos, deve-se ressaltar que as bancas de heteroclassificação não atuam de forma arbitrária e, durante o desenvolvimento das políticas de cotas raciais no Brasil, esses procedimentos têm desenvolvido metodologias que buscam promover a heteroclassificação garantindo ao candidato à vaga reservada todos os seus direitos de ampla defesa e contraditório. Esse assunto será abordado mais detidamente no próximo tópico deste capítulo.

Sobre a suposta ofensa ao princípio de vedação ao racismo, a argumentação do partido impetrante da ADPF nº 186 (DEM, 2009) sugere que promover avaliação da identidade racial do candidato que concorre à vaga reservada seria uma prática racista pois consiste em racializar pessoas. Neste ponto, mais uma vez, é evidente como as alegações da ADPF estão ancoradas em alicerces da ideologia da democracia racial, que tenta desconstituir o racismo brasileiro supondo que somos uma nação mestiça na qual impera a cordialidade racial. Portanto, racializar a nossa população seria promover racismo em uma sociedade onde a raça não existe enquanto fator determinante de discriminação.

Avaliar a identidade racial do candidato que concorre à vaga reservada é, contudo, combater o racismo na medida que se garante que o direito à política pública oferecida apenas será exercido por quem se legitima na qualidade de usufrutuário. Sendo assim, garante-se que a política será destinada a promover, ainda que de forma gradual, a emancipação cidadã e a representatividade dos grupos raciais e étnicos historicamente marginalizados no contexto brasileiro.

Ademais, no que se refere à alegada violência aos princípios constitucionais do direito universal à educação, à igualdade das condições de acesso ao ensino, e ao princípio do mérito acadêmico, é evidente a defesa da meritocracia, elemento característico da branquitude e do paradigma hegemônico liberal da modernidade. Sobre a relação da defesa da meritocracia com a reprodução das desigualdades, leciona Almeida (2019):

[u]m dos grandes problemas vivenciados em uma sociedade permeada por conflitos e antagonismos de classe, de raça e sexuais é como compatibilizar a desigualdade com parâmetros culturais baseados em ideologias universalistas, cosmopolitas e, portanto, politicamente impessoais, neutras e pautadas pela igualdade formal.

Essa difícil operação conta com o discurso da meritocracia. A meritocracia é 'não apenas economicamente eficaz, mas também um fator de estabilização política', dirá Wallerstein.

Assim, a soma do racismo histórico e da meritocracia permite que a desigualdade racial vivenciada na forma de pobreza, desemprego e privação material seja entendida como falta de mérito dos indivíduos (p. 80 - 81).

A defesa da meritocracia também evidencia como a branquitude, o humanismo racial brasileiro e os paradigmas hegemônicos da modernidade se retroalimentam para perpetuar privilégios e reproduzir as desigualdades raciais na sociedade brasileira.

Logo, para se promover uma hermenêutica jurídica que promova os objetivos emancipatórios contidos na Constituição Federal brasileira é imprescindível promover uma perspectiva da legalidade que combata essas estruturas segregacionistas, e que também combata a ideia de meritocracia baseada em ideologias universalistas que desconsideram as circunstâncias históricas e sociais que submetem determinados grupos às mais variadas situações de precariedade e violência.

No Brasil, a negação do racismo e a ideologia da democracia racial sustentam-se pelo discurso da meritocracia. Se não há racismo, a culpa

pela própria condição é das pessoas negras que, eventualmente, não fizeram tudo que estava a seu alcance. Em um país desigual como o Brasil, a meritocracia avaliza a desigualdade, a miséria e a violência, pois dificulta a tomada de posições políticas efetivas contra a discriminação racial, especialmente por parte do poder estatal. No contexto brasileiro, o discurso da meritocracia é altamente racista, uma vez que promove a conformação ideológica dos indivíduos à desigualdade racial (ALMEIDA, 2019, p. 82).

Nesse sentido, nos argumentos do Partido Democratas apresentados (DEM, 2009), são evidentes duas características elementares do humanismo racial brasileiros e da branquitude: a tentativa de desconstituir o racismo da sociedade nacional se embasando na ideologia da democracia racial; isto é, o enaltecimento da realidade de miscigenação da população e o silenciamento da violência que é praticada contra determinados grupos durante todo o processo histórico de formação da sociedade brasileira, ignorando-se que negros e negras ainda sofrem graves violações de direitos que são consequências diretas da nossa formação histórica; em segundo lugar, há a defesa dos princípios liberais modernos que se reproduzem pelo exercício dos poderes hegemônicos.

No Brasil, diferentemente do que aconteceu nos Estados Unidos, a força do mito da democracia racial fez com que jamais se tolerasse qualquer tipo de limitação de direitos baseados na raça. Neste País, não há qualquer proibição de que os negros dividam com os brancos a vizinhança em prédios luxuosos ou, então, que compartilhem da pobreza nas favelas. Essa, talvez, seja uma das funções do mito: incentivar, no imaginário social, a intolerância à discriminação (DEM, 2009, p. 63).

É cirúrgica a análise de Adilson José Moreira (2019) quando conclui que o humanismo racial brasileiro parte da premissa de foi criada “uma cultura pública caracterizada pelo reconhecimento da importância das diferentes heranças culturais na formação da identidade individual e coletiva” (p. 199). Assim, de um lado, os princípios liberais permitem a “afirmação do valor do indivíduo, [de outro] a miscigenação magnifica a integração social” (p. 199).

Dando continuidade à crítica das argumentações embasadas na dimensão biológica do conceito de raça, a petição apresentada pelo Partido Democratas (DEM, 2009) segue evidenciando o desconhecimento da branquitude a respeito da realidade social do fenômeno racial, e afirma que a única forma idônea de instituir a política de cotas raciais no Brasil seria através de análise da ancestralidade

genômica dos candidatos que concorrem às vagas reservadas, pois só assim seria possível definir quem não é negro no Brasil.

Assim, retroceder a critérios objetivos de análise de ancestralidade genômica, a partir do exame de DNA, a fim de identificar quem de fato é 100% branco no Brasil - e, portanto, não sujeito aos benefícios da medida seria a única forma de implementar cotas raciais de maneira indene de dúvidas. No entanto, há de se questionar: o bônus da implementação da medida justifica os ônus de realizarmos exames de marcadores genéticos de ancestralidade nos interessados? Precisamos pagar este preço para alcançarmos uma sociedade tolerante e solidária? Destarte, a opção pela execução da medida ofenderia, sobremaneira, o princípio da ponderação de valores, contido no princípio da proporcionalidade, conforme veremos melhor adiante (DEM, 2009, p. 30-31).

Aqui, uma vez mais, destaca-se que a dimensão biológica do conceito de raça oferece pouca contribuição para os estudos raciais no âmbito sociológico, pois as descobertas no campo das ciências naturais são incapazes de desconstituir a realidade social estruturada sob as teses racialistas da modernidade ocidental que hierarquizaram grupos humanos e submeteram africanos, povos originários e os seus descendentes a condições de opressão, miséria, violência e desigualdade.

Logo, a alegação da ADPF nº 186 (DEM, 2009) que é debatida neste ponto ignora completamente que a demanda por implementação das políticas de cotas raciais ocorre pelo fato de a raça ter sido elemento identitário socialmente construído pelas elites hegemônicas brancas da modernidade ocidental para submeter outros grupos populacionais a seu jugo, o que ainda hoje produz consequências sociais graves para a população negra e indígena no Brasil. Contudo, a argumentação da branquitude se apega a essas descobertas biológicas para tentar desconstituir o contexto de discriminação racial no Brasil. Vejamos:

É preciso esclarecer e repetir: geneticamente, raças não existem. Nos últimos 30 anos estabeleceu-se um consenso entre os geneticistas: os homens são todos iguais, ou como diria o geneticista Sérgio Pena, os homens são igualmente diferentes.

[...]

O genoma humano é composto de 20 mil genes. As diferenças mais aparentes (cor da pele, textura dos cabelos, formato do nariz) são determinados por um conjunto de genes insignificamente pequeno se comparado a todos os genes humanos. Para sermos exatos, as diferenças entre um branco nórdico e um negro africano compreendem apenas uma fração de 0,005 do genoma humano. *Em outras palavras, toda a discussão racial gravita em torno de apenas 0,035% do genoma.* Por essa razão, a imensa maioria dos geneticistas é peremptória: no que diz respeito aos homens, a genética não autoriza falar em raças. Segundo o geneticista

Craig Venter, o primeiro a descrever a sequência do genoma humano, “raça é um conceito social, não um conceito científico”.

Desde a total codificação do genoma humano, ocorrida em 2003, fruto do Projeto Genoma Humano, a ideia de Raça, portanto, subsiste apenas por construção cultural e ideológica. No entanto, no Brasil dos últimos anos, alguns parecem ter se esquecido disto e têm revivido esse conceito com propósito de melhorar as condições de vida de grupos populacionais, como se a única explicação possível para as desigualdades relacionadas a brancos e negros estivesse relacionada à cor. Acontece que onde quer que o conceito de raça tenha prevalecido como política de Estado, antagonismos insuperáveis surgiram entre os grupos, que passaram a se identificar a partir de culturas paralelas, com a criação de valores, pensamentos e identidades distintas e segregadas [...] (DEM, 2009, p. 36-37, grifos do autor).

No trecho citado, fica extremamente claro como a branquitude e o humanismo racial brasileiro se apropriam do discurso científico embasado nas descobertas relacionadas à decodificação do genoma humano para oferecer uma solução fictícia para o problema do racismo. Ora, diferentemente do que se afirma na argumentação da petição destacada, a ideia de raça na sua dimensão cultural e ideológica não tem sido revivida por aqueles que defendem as políticas de ações afirmativas raciais. O fato é que as descobertas no âmbito das ciências naturais são incapazes de, por si só, alterar o arcabouço ideológico e cultural organizado historicamente para hierarquizar e submeter grupos humanos em razão das suas características físicas e étnicas que ainda se manifesta nas estruturas e instituições sociais, assim como no comportamento dos indivíduos e grupos, definindo os contornos do racismo estrutural brasileiro.

Além de desenvolver contestação das políticas de cotas raciais ancorada nas descobertas científicas do genoma humano, o partido político conservador de direita proponente da ADPF nº 186 passa a questionar as ações afirmativas tecendo crítica ao que nomeou como “teoria da justiça compensatória” (DEM, 2009, p. 31), apresentada na petição como a principal tese justificadora da adoção das políticas de cotas raciais por causa da dívida histórica que os brancos tem com os negros em razão do processo de escravização.

Os defensores dos programas afirmativos racialistas procuram justificar a opção por tais medidas a partir, basicamente, da teoria da justiça compensatória, que se lastreia na retificação de injustiças ou de falhas cometidas contra indivíduos no passado, ora por particulares, ora pelo governo. O fundamento deste princípio é relativamente simples: quando uma parte lesiona a outra, tem o dever de reparar o dano, retornando a vítima à situação que se encontrava antes de sofrer a lesão. Propriamente dita, a teoria compensatória é a reivindicação para que se repare um dano

ocorrido no passado em relação aos membros de determinado grupo minoritário.

Por meio desta teoria, assevera-se que o objetivo dos programas afirmativos para os afrodescendentes seria o de promover o resgate da dívida histórica que os brancos possuem em relação aos negros por tê-los submetidos à escravidão no passado.

O problema da adoção dessa teoria para justificar a imposição de políticas afirmativas racialistas é que se afigura deveras complicado responsabilizar, no presente, os brancos descendentes de pessoas que, em um passado remoto, praticaram a escravidão. Ademais, é praticamente impossível, em um país miscigenado como o Brasil, identificar quem seriam os beneficiários legítimos do programa compensatório, já que os negros de hoje não foram as vítimas e eventualmente podem descender de negros que tiveram escravos e que jamais foram escravizados. Culpar pessoas inocentes pela prática de atos dos quais discordam radicalmente promove injustiça, em vez de procurar alcançar a equidade (DEM, 2009, p. 31).

De fato, a reparação histórica, ou a *teoria da justiça compensatória*, é uma das principais razões que legitimam a implementação de ações afirmativas raciais. Os inúmeros levantamentos e estudos que demonstram o lugar de subalternidade e desigualdade que é imposto à população negra brasileira em razão da nossa história social evidenciam a necessidade da promoção de políticas públicas que busquem compensar as violências e a negação de direitos básicos suportados por esse grupo social.

A teoria da justiça compensatória certamente é fonte primordial de legitimação das cotas raciais para acesso a oportunidades oferecidas pela administração pública, que tem por dever constitucional promover a equidade. Contudo, o trecho destacado anteriormente demonstra, mais uma vez, a imensa dificuldade da branquitude brasileira de reconhecer o seu papel ativo na reprodução do racismo estrutural da nossa sociedade.

Ao criticar a teoria da justiça compensatória e afirmar que “se afigura deveras complicado responsabilizar, no presente, os brancos descendentes de pessoas que, em passado remoto, praticaram a escravidão” (DEM, 2009, p. 31), fica muito claro o comportamento característico do humanismo racial brasileiro de eximir a branquitude do seu papel ativo na reprodução do racismo estrutural, que lhe garante amplos privilégios materiais e simbólicos. Esse comportamento também demonstra que a branquitude, ainda que de forma velada, tenta culpabilizar o negro por sua própria desgraça social.

Ademais, quando a petição coloca que é extremamente difícil, em função da forte miscigenação que marca o povo brasileiro, “identificar quem seriam os beneficiários legítimos do programa compensatório, já que os negros de hoje não

foram as vítimas e eventualmente podem descender de negros que tiveram escravos e que jamais foram escravizados” (DEM, 2009, p. 32) outra vez se evidencia como a branquitude articula as premissas da ideologia da democracia racial para tentar invisibilizar o racismo da sociedade brasileira e culpabilizar os negros pela marginalização que sofrem. Tal alegação também demonstra como a branquitude ignora as nefastas consequências sociais produzidas pelo nosso processo histórico violentamente racista – promovido pela elite branca dominante e dirigente – que impõem graves restrições de direitos básicos à população negra.

Embasado nas alegações acima, o partido proponente da ADPF nº 186 defende que a adoção de políticas afirmativas raciais não é legítima pois elas ofendem ideais elementares da responsabilidade civil, supondo que apenas brancos escravizadores poderiam ser responsabilizados e apenas negros escravizados poderiam ser compensados pela escravização moderna. Dessa forma, as políticas indenizatórias de reparação histórica não são legítimas uma vez que somente aqueles que sofreram diretamente com o dano, nesse caso, as pessoas escravizadas, poderiam se beneficiar dessa reparação (DEM, 2009).

Assim, a teoria compensatória não pode ter espaço quando os indivíduos que são tratados como um grupo - o dos descendentes dos antigos senhores escravocratas - não endossaram as atitudes em relação às quais serão responsabilizados ou, então, não exerceram qualquer tipo de controle em relação a elas. Por outro lado, por meio da ideia de justiça compensatória, a reparação seria efetivada para aqueles que não sofreram diretamente o dano. Ofende-se, deste modo, ideias mínimas e elementares da responsabilidade civil (DEM, 2009, p. 32-33).

Neste ponto, em que argumentação veiculada na ADPF nº 186 (DEM, 2009) transmuta um problema de ordem histórica e social para o âmbito privado civilista, fica evidente a vinculação da branquitude e do humanismo racial brasileiro com os paradigmas liberais conservadores. Isso porque o apego aos princípios liberais burgueses é uma característica elementar da branquitude brasileira mais acrítica, por assim dizer, e do atual paradigma hegemônico da modernidade. A tentativa de desconstituir a legitimidade de uma política pública que busca combater um problema de ordem histórica e social pela incapacidade de a teoria civilista oferecer solução para a questão evidencia de forma muito contundente como se manifesta o humanismo racial brasileiro.

Deve-se ressaltar que a adoção de políticas de cotas raciais não consiste em responsabilizar os brancos da atualidade pelos danos provocados à população



negra pela escravização. Ora, ao se reservar uma cota de oportunidades oferecidas pelo poder público para a população negra com o intuito de reparar um contexto histórico de desigualdade devidamente comprovado pelas pesquisas sociais disponíveis, nenhum branco está sendo violentado em seu patrimônio pessoal de direitos. Então, é evidente que trazer a teoria da reparação civil para o debate em questão se mostra totalmente incongruente, e apenas evidencia o apego do humanismo racial brasileiro aos princípios liberais.

Ato contínuo, a argumentação do partido Democratas segue demonstrando, mais uma vez, uma das características mais significativas da branquitude brasileira, a tentativa de diluir, a partir das premissas da ideologia da democracia racial, o problema do racismo no fenômeno da desigualdade de classes. Vejamos:

Todavia, mesmo sem olvidar, o drama vivido pelos negros no passado, o que precisamos analisar, agora, é se o modo pelo qual se desenvolveram as relações raciais no Brasil desde a escravidão, passando pelo processo abolicionista, até chegarmos à situação atual, originaram uma sociedade na qual a cor da pele se constituiu na razão exclusiva para a baixa representatividade dos negros nas esferas sociais mais elevadas, ou, então, se o preconceito e a discriminação em face da cor funcionam como apenas uma das variáveis, dentro de um complexo de razões, nas quais se destaca, infelizmente, a precária situação econômica vivenciada pelos negros brasileiros (DEM, 2009, p. 36).

Finalmente: não é a cor da pele o que impede as pessoas de chegar às universidades, mas a péssima qualidade das escolas que os pobres brasileiros, sejam brancos, pretos ou pardos, conseguem frequentar. Se o impedimento não é a cor da pele, cotas raciais não fazem sentido (DEM, 2009, p. 57).

É nesse sentido que “a ideologia da democracia racial opera: ela atribui disparidades entre negros e brancos às questões de classe social, o que legitima a afirmação das nossas elites brancas como grupos comprometidos com princípios liberais” (MOREIRA, 2019, p. 202).

Diante do arcabouço argumentativo desenvolvido neste trabalho, podemos afirmar que, mesmo quando se encontra em situação econômica equivalente aos brancos, o negro está submetido a diversas desvantagens em razão da carga simbólica negativa atribuída à sua cor de pele consolidada sobre os alicerces das ideologias racialistas modernas. Isso significa que tratar o problema considerando apenas a desigualdade de caráter econômico é desconsiderar os privilégios simbólicos desfrutados pela branquitude.

Além disso, tratar o problema do racismo como um epifenômeno da desigualdade de classes também representa o apego da branquitude com os paradigmas hegemônicos da modernidade, que tratam a questão econômica com extrema preponderância em relação a outros critérios que promovem opressão e que também devem ser considerados na promoção de políticas públicas, como critérios de gênero, cultura e etnia.

O 'humanismo racial brasileiro' articula princípios liberais com a ideologia da democracia racial para negar a necessidade de políticas de inclusão racialmente conscientes no Brasil. Assim, as promessas de transformações presentes na Constituição Federal são destituídas de efeito e os mecanismos de exclusão continuam atuando para perpetuar uma ordem social construída para privilegiar pessoas brancas desde a sua fundação (MOREIRA, 2019, p. 203).

Deve-se entender, além disso, que combater o racismo estrutural brasileiro também consiste em promover a representatividade negra por meio de políticas que garantam o acesso de pessoas negras a lugares dos quais foram e ainda são excluídas sistematicamente, até que possamos vislumbrar equiparação racial nos mais variados âmbitos da realidade social experimentada. Portanto, enfrentar o racismo por meios das políticas de cotas raciais necessariamente promove o enfrentamento tanto da desigualdade econômica quanto do racismo estrutural da sociedade brasileira que, mesmo em condições econômicas equiparadas, garante à branquitude privilégios na dinâmica social do Estado Democrático de Direito brasileiro.

Ainda no que se refere à importância da promoção da representatividade para o combate do contexto estrutural do racismo brasileiro, Sílvia Almeida (2019) destaca:

[c]hegamos então à questão da representatividade política, que aqui consideraremos em termos amplos, como representatividade institucional, não apenas como a presença de integrantes de minorias em funções de Estado ou em atividades político-partidárias. Enfim, o que chamamos de representatividade refere-se à participação de minorias em espaços de poder e prestígio social, inclusive no interior dos centros de difusão ideológica como os meios de comunicação e a academia.

Nesse sentido, a representatividade pode ter dois efeitos importantes no combate à discriminação:

1- propiciar a abertura de um espaço político para que as reivindicações das minorias possam ser repercutidas, especialmente quando a liderança conquistada for resultado de um projeto político coletivo;

2 - dismantelar as narrativas discriminatórias que sempre colocam minorias em locais de subalternidade. Isso pode servir para que, por exemplo,

mulheres negras questionem o lugar social que o imaginário racista lhes reserva (p. 109-110).

Por fim, a manifestação da branquitude e do humanismo racial brasileiro que se evidencia nas argumentações da petição inicial da ADPF nº 186 (DEM, 2009) consiste na defesa de que o racismo no Brasil, quando acontece, se dá no âmbito de atitudes individuais. É nesse sentido que, segundo Moreira (2019), “[a] doutrina do ‘humanismo racial brasileiro’ classifica [...] racismo como ato individual de caráter irracional; a negação de seu caráter institucional e sistêmico é um dos pontos centrais dessa ideologia racial” (p. 200). Assim, mais uma vez, demonstra-se o persistente desconhecimento do humanismo racial brasileiro a respeito da realidade estrutural do racismo.

Assertivas categóricas de que o Brasil se constitui em um País racista, tomando por base apenas os dados estatísticos, que revelam a precária situação vivenciada pelos negros (aqui considerados a junção das categorias preta e parda), em comparação com os brancos, precisam ser analisadas com muita cautela. Isto porque os números muitas vezes são interpretados como se fossem provas irrefutáveis de racismo, o que, neste País, certamente não corresponde à verdade. Manifestações isoladas de preconceito e de discriminação existem e são inegáveis. Mas daí a concluir que o Brasil é um país racista e que diferencia o exercício de direitos com base na cor é querer forçar uma realidade inexistente (DEM, 2009, p. 53).

A atitude característica da branquitude e do humanismo racial brasileiro de querer enquadrar o racismo como um fenômeno comportamental, demonstrada no trecho destacado, evidencia mais uma vez como o humanismo racial brasileiro desconsidera que o racismo é um problema de ordem estrutural que se manifesta para além das atitudes racistas comportamentais de indivíduos.

Por tudo que foi exposto, demonstra-se nas argumentações veiculadas pelo Partido Democratas na ADPF nº 186 como o humanismo racial brasileiro, assim como a branquitude, ancorados nas premissas da ideologia da democracia racial e nos paradigmas hegemônicos liberais conservadores da modernidade, manifestam-se no fenômeno jurídico com o intuito de invisibilizar a discriminação racial que submete a população negra a graves problemas de discriminação, preservando e reproduzindo privilégios materiais e simbólicos usufruídos pelo branco na sociedade nacional.

### 3.2 Breve reflexão sobre os procedimentos de heteroclassificação a partir da análise da branquitude

No âmbito da discussão sobre a análise da identidade racial do candidato que concorre à vaga reservada por cotas raciais por meio de bancas de heteroclassificação destaca-se, desde logo, que os estudos sobre a branquitude oferecem contribuição extremamente significativa. Isso se dá uma vez que entender as manifestações da branquitude podem auxiliar no dilema que existe sobre a identidade racial do indivíduo “pardo”, fenotipicamente falando, que certamente é o maior desafio enfrentado na implementação dos procedimentos de heteroclassificação que avaliam a identidade racial dos candidatos que concorrem às vagas reservadas, em razão “[d]a aridez do termo pardo, proposto na questão fechada sobre cor” (PIZA; ROSEMBERG, 2014, p. 104).

No Brasil, institucionalmente, definiu-se branco e negro enquanto raças, e preto, pardo e branco enquanto “cores” (fenótipo). No grupo dos negros, atualmente, considera-se a presença dos indivíduos de cor preta e parda, prova disso é que as políticas de cotas raciais, na forma da lei, são destinadas aos indivíduos que pertencem a esses dois grupos “fenotípicos”. Sobre isso, coloca-se um ponto de reflexão: será que todo indivíduo que se diz pardo exclusivamente por traços fenotípicos é negro? Ou existirão os pardos de identidade racial branca?

Os estudos sobre a categoria da raça apresentados e desenvolvidos neste texto nos permitem afirmar que o processo de formação da identidade racial sofre influência de diversos fatores, como fenótipo, classe, educação, território, etnia, política, cultura, entre outros, que, experimentados pelo sujeito na sua trajetória de vida, lhe permitem articular e se posicionar, ou não, enquanto sujeito racializado.

Corroborar com essa asserção o pensamento desenvolvido pela pesquisadora Maria Batista Lima (2008):

[e]stando as identidades relacionadas, não só ao conhecimento, mas também ao reconhecimento social, caracterizam-se estas identidades como elementos políticos e históricos, constituídas a partir do passado de escravizados e nos dias atuais com os repertórios de base africana dessa população. Identidades cujas vivências foram e são mediadas pelas condições sociais concretas que inseriu e mantém a maioria dessa população entre os pobres, miseráveis, subempregados, desempregados, analfabetos e despossuídos em geral; quadro que indicia que no campo das relações étnicas no Brasil há uma política de não-representatividade da população negra, o que implica em identidades não-manifestas, em benefícios negados e em dignidade aviltada (p. 41).

Assim, em razão de todo um contexto histórico, que se inicia com a modernidade europeia e se desenrola até os dias atuais, a população negra no Brasil permanece submetida a violências, como injúrias raciais, salários menores quando comparado aos brancos, dificuldade de acesso a uma formação educacional de qualidade, marginalização territorial, subempregos, intolerância religiosa, entre vários outros exemplos. Existem, então, questões sociais objetivas que, impostas a esse grupo racializado pelo paradigma ocidental moderno, certamente influenciam na construção da sua identidade.

Portanto, é possível afirmar que, em nossa sociedade, determinadas experiências de opressão e marginalização experimentadas influenciam na construção da identidade racial do sujeito enquanto negro. Por outro lado, devemos nos atentar para a experiência social e histórica da branquitude que garante ao branco amplo usufruto de privilégios sociais – objeto de estudo que é muito menos explorado pelos estudos raciais brasileiros – e também determina a conformação da identidade racial do sujeito.

Conforme destaca Piza (2014), é importante entender a branquitude como “um lugar estrutural onde o branco vê aos outros e a si mesmo; uma posição de poder não nomeada, vivenciada em uma geografia social de raça como um lugar confortável” (p. 71).

Desse modo, entender as manifestações da branquitude pode contribuir para avaliar se um indivíduo que se diz pardo exclusivamente em razão do fenótipo – critério que, apesar de ser o mais fundamental, nem sempre constituirá evidência suficiente para se determinar a identidade racial, tendo em vista que o fenômeno identitário racial pode sofrer influência de fatores de variadas ordens – é branco ou negro na identidade racial que experimenta e manifesta. Isso porque, conforme já destacado, “a possibilidade de ‘transitar’ em direção a uma estética relacionada à branquitude, e manter hábitos de consumo característicos da classe média, pode tornar alguém racialmente branco” (ALMEIDA, 2019, p. 56).

Nesses casos, a análise das condições sociais, culturais, territoriais, e até mesmo de ascendência, entre outras experimentadas pelo sujeito durante a sua trajetória de vida e a sua narrativa a respeito dessas experiências, certamente contribuem para avaliar o seu pertencimento racial. Assim, ainda que possa existir alguma pequena margem de erro, tendo em vista a realidade social da raça,

defende-se aqui que os procedimentos de heteroclassificação são viáveis e existem critérios de avaliação capazes de evitar de forma muito satisfatória falhas e fraudes nas políticas de cotas raciais<sup>6</sup>.

Aqui, abre-se espaço para destacar que, ao tratar de heteroclassificação racial, estamos diante de um tema que demanda aprofundamento com imensa seriedade científica, pois se trata de questão delicada tanto do ponto de vista teórico quanto prático. As afirmações que se fazem aqui, por mais que representem posição formada durante o sério desenvolvimento desta pesquisa, não pretendem esgotar a discussão, até porque os objetivos principais deste trabalho são outros.

Contudo, por tudo que já foi estudado e exposto até o momento, afirma-se que a instauração dos procedimentos de heteroclassificação, quando embasados nas análises de critérios fenotípicos e, quando necessário, conjugados com critérios de análises sociais e subjetivas, não representa ofensa ao princípio da igualdade e da dignidade da pessoa humana. Em primeiro lugar, porque o objetivo das políticas de ações afirmativas é equalizar uma situação de desigualdade racial devidamente comprovada pelos estudos sociais disponíveis, além de promover a equidade. Logo, submeter o candidato que concorre à vaga a uma avaliação que promova os objetivos de combate à desigualdade racial inerentes à política e evitar fraudes promove o princípio constitucional da igualdade.

Em segundo lugar, não representa ofensa à dignidade da pessoa humana submeter o cidadão a uma avaliação que verifique se ele se legitima enquanto usufrutuário de uma política destinada a um grupo social específico. Consequentemente, esse fundamento articulado nas argumentações da petição inicial da ADPF nº 186 é incapaz de deslegitimar as políticas de cotas raciais.

Também é possível afirmar que a alegação de que não é possível se determinar a identidade racial do indivíduo que concorre à vaga reservada por meio de procedimentos de heteroidentificação está relacionada à característica da branquitude de se considerar um grupo racialmente neutro, ignorando ser detentor de atributos que lhe garante usufrutos de privilégios materiais e simbólicos na dinâmica social. Isso significa que essa argumentação da branquitude está relacionada com a conveniente invisibilidade racial do branco enquanto sujeito de

---

<sup>6</sup>A respeito desse debate, recomenda-se a leitura do recente trabalho publicado por Rodrigo Edilson de Jesus “Quem quer (pode) ser negro no Brasil?”

privilégios e, conseqüentemente, enquanto polo ativo na reprodução do contexto de desigualdade racial que vivenciamos.

Ora, o fato é que vivemos em um país que teve sua população racializada historicamente, realidade que demanda constante desenvolvimento de uma “consciência estatal da raça” que busque combater o racismo estrutural e reparar as desigualdades vivenciadas em decorrência desse fato social.

Nesse sentido, a fim de demonstrar que os procedimentos de heteroclassificação podem ser realizados de forma a respeitar todos os direitos constitucionais de quem pretende usufruir de vagas reservadas pelo critério da raça, vale ressaltar, ainda que em longa citação, a descrição de Rodrigo Ednilson de Jesus a respeito de procedimentos de heteroclassificação realizados na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) para analisar denúncias de fraudes às políticas de cotas raciais.

Nas duas comissões de sindicância das quais participei, os primeiros procedimentos consistiram em um debate coletivo sobre o histórico das Políticas de Ações Afirmativas no Brasil. Só após essa conversa entramos na apresentação das denúncias, propriamente ditas.

A análise dos dados cadastrais dos denunciados nos permitiu identificar a situação dos vínculos dos estudantes com o curso e ter acesso às fotos tiradas no momento do registro acadêmico dos calouros. O acesso às fotos nos permitiu colocar em prática a heteroidentificação, a partir do que nomeamos ‘carômetro’. Durante esse procedimento, cada um dos membros das comissões classificou os denunciados a partir das características fenotípicas evidenciadas nas fotos disponíveis.

As escutas presenciais foram realizadas durante um período de até 30 minutos, ocasião em que os(as) denunciados(as) podiam comparecer sozinhos(as) ou na presença de testemunhas e/ou advogados(as). Embora cada escuta tenha sido diferente das demais, todos(as) os(as) denunciados(os) foram submetidos aos mesmos procedimentos, a saber:

Inicialmente, o presidente da comissão, ou outro membro da comissão, apresentava o objeto da denúncia e o objetivo da escuta e, posteriormente, abria a possibilidade para que os(as) denunciados(as) apresentassem alguma dúvida.

Em seguida, os(as) membros da comissão apresentavam cinco perguntas básicas da escuta, feitas a todos(as): 1) Você se considera uma pessoa negra? 2) Como você construiu a sua identidade racial? 3) Por que escolheu concorrer ao processo seletivo da UFMG via Ações Afirmativas, na modalidade de cotas? 4) Você pode nos contar algum episódio de discriminação em razão do seu pertencimento racial? 5) Por que imagina que te denunciaram?

Nos casos em que os(as) denunciados(as) estavam acompanhados(as) de testemunhas, elas foram ouvidas ao final da sessão de perguntas e respostas realizadas com os denunciados(as). Em alguns casos, as testemunhas foram instruídas pelos advogados e em outros casos se pronunciaram espontaneamente.

Ao final das escutas, o presidente da comissão explicou, brevemente, os procedimentos burocráticos previstos para a conclusão dos trabalhos. Na ocasião, informou a todos(as) dos procedimentos para acessarem os

relatórios que seriam produzidos e disponibilizados ao final do processo (JESUS, 2021, p. 37-38).

Observa-se que, ao contrário do que defendem as manifestações características da branquitude e do humanismo racial brasileiros contido nas argumentações da ADPF nº 186 (DEM, 2009), o histórico de miscigenação da população brasileira não altera o fato de que somos um país composto por raças humanas socialmente construídas que determinam lugares na geografia social experimentada. Mesmo considerando o processo de miscigenação, é possível saber quem é ou não negro no Brasil por meio de análises que conjuguem a autodeclaração com a heteroidentificação de modo a evitar fraudes praticadas por pessoas brancas aos sistemas de cotas raciais.



## CONCLUSÃO

A crítica ao paradigma político liberal hegemônico desenvolvida por Boaventura de Sousa Santos (2003) demonstra como o direito ocidental moderno foi incapaz de promover a emancipação cidadã e o usufruto dos direitos consagrados pelos Estados Democráticos de Direito contemporâneos aos grupos sociais submetidos às mais diversas situações de precariedade em razão das estruturas sociais consolidadas historicamente nas sociedades do sul global. Desse modo, segundo o sociólogo português, verifica-se atualmente a incapacidade de promoção da emancipação social promovida pelo Estado por meio da administração da tensão entre regulação social e emancipação social através da adjudicação institucional.

O direito moderno tem se mostrado incapaz de promover, apenas pelos meios institucionais burocráticos do Estado, a realização do compromisso de promover materialmente a igualdade e a liberdade contida em seus anseios revolucionários originários. Por isso, o autor defende que passamos por um momento de crise paradigmática que oferece às sociedades contemporâneas a oportunidade de questionar o paradigma político liberal hegemônico e dominante.

Ademais, o diagnóstico promovido por Santos (2003) propõe a existência do conflito entre globalização hegemônica neoliberal, que promove o paradigma político liberal hegemônico da modernidade contemporânea, reproduzindo princípios liberais conservadores, e a globalização contra hegemônica subalterna, que no exercício da legalidade cosmopolita subalterna busca promover, por meio da radicalização de práticas políticas, estratégias emancipatórias voltadas para os grupos excluídos do usufruto dos direitos previstos nos contratos sociais vigentes.

Nesse cenário, ainda que exista a incapacidade do direito moderno promover por meio da adjudicação estatal a emancipação social, os contratos sociais consagrados sob o paradigma liberal hegemônico oferecem conteúdo normativo para que práticas emancipatórias sejam desenvolvidas pelos mais diversos grupos sociais que demandam a garantia de direitos dos poderes dominantes dirigentes. É nesse sentido que o autor propõe a perspectiva da legalidade cosmopolita subalterna como alternativa para que o direito moderno seja de fato emancipatório.

A legalidade cosmopolita subalterna consiste, então, na promoção de práticas políticas emancipatórias pelos movimentos sociais que, subsidiados pelo direito moderno, mas não só por ele, uma vez que podem transitar no liame de práticas

legais e ilegais do ponto de vista hermenêutico hegemônico, efetivam lutas emancipatórias para além dos limites burocráticos do Estado Democrático de Direito, aumentando o espectro emancipatório da legalidade vigente.

Assim, é possível que os movimentos sociais que representam grupos subalternizados conquistem, no contexto do paradigma político hegemônico da modernidade, a efetivação e a promoção de políticas que garantam a inclusão dos grupos subalternos ao usufruto dos direitos previstos nos contratos sociais.

Assim, as políticas de cotas raciais consagradas pelo Estado brasileiro podem ser entendidas como uma conquista da legalidade cosmopolita subalterna promovida pelos movimentos negros diante do paradigma liberal hegemônico da modernidade eurocentrada. Isso significa que, nos termos da crítica teórica de Boaventura de Sousa Santos (2003), podemos entender a promoção de políticas de cotas raciais no Brasil como uma manifestação da legalidade cosmopolita subalterna, uma vez que se conquistou em face dos poderes hegemônicos, por meio de práticas políticas emancipatórias travadas principalmente pelo Movimento Negro, políticas públicas que promovem a inclusão social de grupos raciais e étnicos historicamente marginalizado na sociedade brasileira.

Somando a crítica à colonialidade desenvolvida neste trabalho, que emerge com o pensamento decolonial latino-americano, demonstrou-se como desde os processos coloniais promovidos, a partir do século XVI, pelas potências da Europa moderna, desenvolveram-se as estruturas sociais que ainda hoje garantem aos grupos dominantes o amplo usufruto de direitos e privilégios. Enquanto isso, por outro lado, os grupos subalternizados permanecem submetidos às mais diversas situações de precariedade na geografia social. Um dos principais eixos de sustentação dessa matriz colonial de poder (QUIJANO, 2017), conforme criticada pelo pensamento decolonial, consiste na estruturação das sociedades modernas sob a categoria da raça.

Portanto, a crítica de Boaventura de Sousa Santos (2003) ao paradigma hegemônico moderno, conjugada com o pensamento decolonial, demonstra como a promoção de políticas de ações afirmativas raciais se legitimam no contexto do Estado Democrático de Direito brasileiro na medida em que promovem, ainda que de forma gradual, a emancipação cidadã, a representatividade, e a inclusão social de grupos raciais e étnicos historicamente excluídos do usufruto dos direitos consagrados em nosso contrato social.

Contudo, conforme já mencionado, as árduas conquistas dos grupos subalternos se realizam no embate com perspectivas que preservam paradigmas hegemônicos, atuando para reproduzir o status quo dominante – globalização hegemônica neoliberal. Nesse sentido, os estudos críticos da branquitude demonstram uma estrutura argumentativa e comportamental consolidada sob estruturas de pensamento racial desenvolvidas pela elite branca dominante que reproduz princípios liberais conservadores e atua reproduzindo a discriminação social sob a categoria da raça em nossa sociedade.

Ademais, o pensamento racial crítico desenvolvido nesta dissertação demonstrou como desde o processo colonial escravista, assim como após a abolição formal da escravidão no Brasil, o pensamento sobre as raças humanas foi desenvolvido a partir das teses racialistas da Europa moderna. Demonstrou também que, no Brasil, o pensamento sobre raça é permeado pelas teorias da ideologia do branqueamento, da mestiçagem e da democracia racial para legitimar a dominação da elite branca dominante e dirigente, e determinar lugares de marginalização e precariedade a que as minorias raciais foram e estão submetidas na geografia social da nossa sociedade.

Nesse sentido, a tese do humanismo racial brasileiro (MOREIRA, 2019) abordada neste trabalho demonstra claramente como essas estruturas cognitivas promovidas pelos paradigmas hegemônicos da elite branca dominante brasileira, principalmente no que se refere às defesas da ideologia da democracia racial e do paradigma liberal conservador, ainda atuam no âmbito institucional do Estado brasileiro, reproduzindo o racismo estrutural que macula a sociedade nacional.

A análise da petição inicial da ADPF nº 186, apresentada pelo Partido Democratas (DEM, 2009), comprova as perspectivas dos estudos críticos da branquitude e do humanismo racial brasileiro na medida em que é manifesto, nos argumentos veiculados, a defesa de uma mítica sociedade brasileira racialmente harmônica onde a questão racial não representa elemento de discriminação capaz de cercear a cidadania dos indivíduos pertencentes a grupos raciais marginalizados durante toda a história de formação da sociedade brasileira de bases liberais.

Mesmo que sejam fartos os estudos sociais que demonstram a situação de precariedade a que está submetida a população negra em nosso país, e que portanto evidenciam a necessidade de promoção de políticas de ações afirmativas para esse grupo, deve-se ressaltar que as argumentações características da

branquitude que invisibilizam o racismo estrutural da nossa sociedade e que reproduzem interesses das classes dominantes ainda se fazem presentes de forma contundente no pensamento coletivo da sociedade nacional. Tal fato evidencia a importância de se problematizar as argumentações da ADPF nº 186 (DEM, 2009) pois, mesmo que o processo tenha sido julgado com entendimento favorável à constitucionalidade das políticas de cotas raciais, os argumentos que tentam deslegitimar esses tipos de políticas públicas, e que se encontram no processo, ainda são reiteradamente articulados por grande parte da sociedade brasileira, inclusive no âmbito institucional.

Concluindo, por tudo que foi exposto nesta dissertação, observa-se como, a branquitude brasileira atua através de arcabouço argumentativo e comportamental, no campo institucional e social, e evidentemente no fenômeno jurídico, para reproduzir as estruturas de privilégios materiais e simbólicos que brancos usufruem, e que foram consolidadas durante a história de formação da sociedade brasileira.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, v. 2, nº 11, p. 89-117, 2013.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva. **Psicologia social do racismo: estudos sobre a branquitude e branqueamento no Brasil**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, p. 25-57, 2014.

BRASIL. **Lei nº 12.711**, de 29 agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, DF, 29 ago. 2012. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm). Acesso em: 20 fev. 2021.

BRASIL. **Lei nº 12.990**, de 9 de junho de 2014. Reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União. Brasília, DF, 9 jun. 2014. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2014/lei/l12990.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/l12990.htm). Acesso em: 20 fev. 2021.

CARDOSO, Lourenço. **O branco “invisível”**: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957 – 2007). 2008. 231 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Economia e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal, 2008.

CARDOSO, Lourenço. O branco objeto: o movimento negro situando a branquitude. **Revista de Estudo e Pesquisa em Educação**, Juiz de Fora, v. 13, n. 1, p. 81-93, jan./jun. 2011.

CARONE, Iray. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. *In*: CARONE, Iracy; BENTO, Maria Aparecida Silva Bento **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6. ed. Petrópolis: Editora Vozes, p. 13-24, 2014.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.

DEMOCRATAS, DEM. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 186**. Petição inicial. Brasília, 20 jul. 2009. Disponível em: [https://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=2691269\\_Acesso em: 20 fev. 2021](https://redir.stf.jus.br/estfvisualizadorpub/jsp/consultarprocessoeletronico/ConsultarProcessoEletronico.jsf?seqobjetoincidente=2691269_Acesso em: 20 fev. 2021).

FANON, F. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Rio de Janeiro: Fator, 1980.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes: o legado da “raça branca”**. São Paulo: Globo, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. São Paulo: Global Editora, 2006

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos**. Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1936.

GOMES, David Francisco Lopes; CARVALHO, Rayam Kettuly de. “Poderá o direito ser decolonial?”. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 01, p. 77-101, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/43745>. Acesso em: 2 ago. 2020.

GONZÁLEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 115-147, 2008.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Classes, Raças e Democracia**. São Paulo: Editora 34, 2012.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Combatendo o racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 14, n. 39, p. 103-117, 1999.

JESUS, Rodrigo Ednilson de. **Ações Afirmativas, educação e relações raciais: conservação, atualização ou reinvenção do Brasil**. 2011. 278 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

JESUS, Rodrigo Ednilson de. **Quem quer (pode) ser negro no Brasil?** Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

LIMA, Maria Batista. Identidade étnico/racial no Brasil: uma reflexão teórico-metodológica. **Revista Fórum Identidades**, Itabaiana, v. 3, ano 2, p. 33-46, 2008. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/forumidentidades/article/view/1742>. Acesso em: 20 fev. 2021.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, Cidade, v. 32, n. 34, p. 1-18, 2017.

MOREIRA, Adilson José. **Pensando como um negro: ensaio de hermenêutica jurídica**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectivas, 2016.

PIZA, Edith. Branco no Brasil? Ninguém sabe, ninguém viu. *In*: HUNTLEY, Lynn; GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo (orgs.). **Tirando a máscara**. Ensaio sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 97-125.

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para a branquitude. *In*: CARONE, Iray; BENTO; Maria Aparecida Silva. **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 6. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014. p. 59-90.

PIZA, Edith; ROSEMBERG, Fúlvia. Cor nos censos brasileiros. *In*: CARONE, Iray; BENTO; Maria Aparecida Silva. **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 91-120.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgar (org.) **A Colonialidade do poder**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 117-142.

RAMOS, Alberto Guerreiro Ramos. A patologia social do “branco” brasileiro. *In*: RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 215-240.

SANTOS, Alessandro de Oliveira dos; SCHUCMAN, Lia Vainer; MARTINS, Hildeberto Vieira Martins. Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico raciais. **Revista Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília, n. 32, p. 166-175, 2012.

SANTOS, Boaventura Sousa. Poderá o direito ser emancipatório? **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 65, p. 3-76, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro. *In*: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 8, Coimbra, 2004. **Anais** [...] Coimbra, set. 2004. (Conferência de abertura).

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: raça hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. 122f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições, e questão racial no Brasil - 1870 - 1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SIMIM, Thiago Aguiar. **Cotas raciais como reconhecimento na teoria da justiça de Axel Honneth**. 2014. 156f. Dissertação (Mestrado em direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014

SOVIK, Liv. **Aqui ninguém é branco**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros**: a reflexão francesa sobre a diversidade humana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.