ARTIGOS

O VÉU DA BRANQUIDADE E A REPRESENTATIVIDADE RACIAL NO JUDICIÁRIO

THE VEIL OF WHITNESS AND RACIAL REPRESENTATION IN THE JUDICIARY

Fernando Nascimento dos Santos

Resumo: O artigo analisa criticamente a branquidade do poder e sua relação com os obstáculos ao acesso de pessoas negras à magistratura brasileira. A reflexão parte da noção de branquidade como um privilégio racial, que estrutura e define a sociedade brasileira, especialmente no que diz respeito ao acesso ao Poder Judiciário. Por meio de uma abordagem bibliográfica e da análise de dados sobre a composição racial do Judiciário, o estudo revisa os fundamentos teóricos da branquidade, relacionando o conceito do véu da branquidade às suas funções estratégicas na manutenção de um sistema de justiça que favorece os brancos, enquanto marginaliza as populações não brancas. Examinam-se ainda as iniciativas do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) e a política de cotas raciais como medidas para promover a equidade racial e destaca-se a persistente sub-representação da população negra no Judiciário, que reflete a naturalização do privilégio branco e a seletividade racial no acesso à Justiça.

Palavras-chave: Direitos humanos. Racismo. Véu da branquidade. Poder Judiciário.

Abstract: The article critically analyzes the whiteness of power and its relationship with the obstacles faced by Black people in accessing the Brazilian judiciary. The reflection is based on the notion of whiteness as a racial privilege that structures and defines Brazilian society, especially regarding access to the Judiciary. Through a bibliographic approach and analysis of data on the racial composition of the Judiciary, the study revisits the theoretical foundations of whiteness, relating the concept of the veil of whiteness to its strategic functions in maintaining a justice system that favors white individuals while marginalizing non-white populations. The initiatives of the National Justice Council (CNJ) and the racial quota policy are also examined as measures to promote racial equity, highlighting the persistent underrepresentation of the Black population in the Judiciary, which reflects the naturalization of white privilege and racial selectivity in access to Justice.

Keywords: Human Rights. Racism. Veil of Whiteness. Judiciary.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo propõe uma análise crítica da branquidade do poder e sua relação com os obstáculos enfrentados pelas pessoas negras no acesso à magistratura brasileira. Os estudos raciais sobre o funcionamento do sistema de justiça e das práticas judiciais geralmente denunciam o racismo, a discriminação racial e a seletividade racial, mas pouco se enfatiza a branquidade do poder e o privilégio branco de manipular e de dizer o Direito.

A reflexão sobre a branquidade do poder se torna um ponto crucial para entender a persistência da desigualdade racial no Brasil. Ao contrário da análise que foca apenas no racismo, esta investigação lança um olhar sobre o privilégio branco, explorando como essa dinâmica se reflete no ingresso e permanência das pessoas negras em cargos públicos, especificamente na magistratura. A partir dessa perspectiva, o texto articula a continuidade do privilégio branco na formação do Estado brasileiro e na configuração da cidadania, destacando sua influência na formação das políticas públicas e na distribuição desigual de oportunidades.

Para isso, adota-se uma metodologia de análise bibliográfica, complementada por dados recentes da composição racial do Poder Judiciário, fornecidos pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ). O trabalho parte de uma revisão teórica sobre a branquidade do poder, abordando os fundamentos dos estudos críticos estadunidenses e as contribuições de intelectuais brasileiros que vêm ampliando a análise da desigualdade racial, com foco na identidade racial branca e seus privilégios. Em seguida, será discutido o conceito de *véu da branquidade* e seus usos estratégicos, com a finalidade de compreender o vínculo entre privilégio branco e o acesso restrito aos cargos de poder. O artigo aprofunda-se na análise do perfil racial da magistratura brasileira, evidenciando dados do CNJ que ilustram a sub-representação da população negra e a necessidade de políticas públicas que promovam um acesso mais equitativo à carreira jurídica.

Este estudo não tem o objetivo de demonstrar como o véu da branquidade se manifesta nas atitudes, decisões e políticas internas do Judiciário. No entanto, propõe um campo analítico relevante ao expor a desigualdade racial a partir do privilégio branco na magistratura brasileira, buscando contribuir para que os agentes do sistema de justiça reflitam sobre práticas necessárias à construção de um espaço mais inclusivo e representativo da diversidade racial do Brasil.

2 FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA BRANQUIDADE

Os estudos críticos da branquidade, dentro e fora dos Estados Unidos da América (EUA), têm se ocupado da investigação do tema em diversos contextos. A obra organizada por Vron Ware, publicada no Brasil em 2004, com o título *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo* apresenta o cenário desses estudos desde os EUA, Europa, África, Ásia e no Brasil. É um esforço conjunto para direcionar a investigação científica para reconhecer e compreender a existência da identidade racial dominante:

> [...] as maneiras como o racismo escora a injustiça social e a estrutura de desigualdade, e os modos pelos quais aqueles que são categoriza-

> dos como brancos podem fazer um trabalho consciente para se rebelar contra a branquidade (Ware, 2004a, p. 18).

Na década de 90 do século passado, pesquisadores dos EUA aprofundaram o estudo das relações raciais a partir da branquidade. O branco é tomado como objeto de estudo para entender a raça no contexto da sociedade estadunidense. Esses estudos críticos da branquidade, como ficaram conhecidos, representaram uma virada epistemológica na abordagem das relações raciais, que até então se concentrava no estudo das pessoas e grupos classificados como não brancos.

Nesse aspecto, Peter Rachleff afirma que, antes, se presumia que estudar a *raça* significava estudar pessoas de cor; entretanto, atualmente, há uma consciência de que os brancos têm uma *raça*, compreendida como um constructo histórico-social:

> Entende-se também que a raça é um constructo social, criado por pessoas e não pela biologia, dentro de um contexto histórico, ou seja, que se modifica no tempo. Apesar de ser real e ter uma manifestação material, e a despeito de sua construção social, ela não tem sentido, se vista isoladamente de seu contraponto, seu "outro", - a "negritude" (Rachleff, 2004, p. 97).

Du Bois (1992), ao estudar comparativamente a classe trabalhadora branca e negra nos EUA no século XIX e ao analisar o entrelaçamento da raça, classe e *status*, já apontava para a forma com que os trabalhadores brancos se apropriavam dos bens materiais e simbólicos da sociedade que não eram acessíveis aos negros. Por essa abordagem, a aceitação, pelos trabalhadores, da divisão de classe e da condição de classe trabalhadora branca garantia-lhes o *status* da branquidade, aproximava-os dos demais brancos e possibilitava-lhes o acesso a privilégios negados aos trabalhadores negros. Era uma espécie de salário público e psicológico, que gerava ganhos e prazeres sociais reais, como exemplifica:

> Eles recebiam consideração pública e títulos de nobreza porque eram brancos. Tinham livre acesso, com todas as classes de pessoas brancas, às funções públicas, parques públicos e nas melhores escolas. A polícia era recrutada entre eles, e os tribunais, dependentes de seus votos, os tratavam com tanta leniência a ponto de estimular a criminalidade. Seus votos escolhiam os funcionários públicos, e embora isso tivesse pouco efeito na situação econômica, tinha grande efeito em seu tratamento pessoal e na consideração pública a eles (Du Bois, 1992, p. 700-701, tradução nossa).

Sobre o entendimento de Du Bois, o historiador David R. Roediger (2004) afirma que a posição e os privilégios conferidos aos trabalhadores brancos podiam ser usados para compensar as relações de classe alienantes e exploratórias, o que os levava a aceitar sua posição de classe, criando identidades de não escravos e não-negros.

Nessa perspectiva, Roediger desenvolveu suas pesquisas no campo da história do trabalho, com destaque para a obra intitulada *Os Salários da Branquidade*, publicada em 1991, na qual busca explicar como, quando e porque a *branquidade* se tornou tão importante para os trabalhadores brancos estadunidenses, concluindo que "a branquidade foi um modo de os trabalhadores brancos reagirem ao medo da dependência do trabalho assalariado e às exigências da disciplina capitalista do trabalho" (Roediger, 2004, p. 56).

Os estudos de Roediger oferecem contribuições relevantes para a compreensão da formação da identidade racial branca, da noção de pertencimento à branquitude e de sua relação intrínseca com os benefícios sociais — tanto materiais quanto simbólicos — presentes nas formulações de Du Bois. No contexto da classe trabalhadora pesquisada

por Roediger, ficou evidenciado que os trabalhadores brancos, embora vivessem uma vida frustrante na sociedade industrial americana, gozavam de privilégios, conforme explica Peter Rachleff a partir das formulações de Roediger:

> No entanto, gozavam de privilégios e poder na sociedade, não apenas para viver acima dos níveis concedidos à maioria das pessoas de cor, mas também para exercer poder sobre a vida e as representações dominantes dos negros. Assim, com a cooperação de patrões, donos dos meios de comunicação e produtores culturais, todos brancos, eles criaram uma "negritude" nascida de seus próprios desejos não realizados, agiram no sentido de reprimi-la e negá-la e, em seguida, definiram-se como "brancos" como não sendo aquilo que haviam criado como "negros". Sabiam ser "brancos" porque sabiam não ser "negros" (Rachleff, 2004, p. 100).

Analisando a branquidade no contexto da sociedade estadunidense para além da categoria raça e classe social, Matthew Frye Jacobson (2004) afirma que a branquidade está entremeada também a outros campos. Para ele, a identidade racial branca estava associada à própria ideia de cidadania na formação dos EUA, destacando o significado político e ideológico da cor. Ao associar identidade política e identidade racial, demonstrou que a palavra branco, mesmo quando aparecia explicitamente nas leis, era utilizada para conferir direitos, nunca para cerceá-los. O exercício da cidadania, em todos os seus aspectos, estava atrelado à noção de branquidade, o que possibilitou entender por que o conceito de cidadão, sobretudo até o período republicano estadunidense, não se referia à população negra ou indígena, mas ao *homem* branco.

A ligação entre branquidade e cidadania ganha novos contornos com o racismo científico. Jacobson (2004) enfatiza a ligação entre branquidade e ciência, pois a emergência do discurso da tipologia das raças constituiu a base epistemológica da branquidade na medida em que serviu para justificar a supremacia branca e ratificar a separação entre branquidade e não-branquidade. Por isso, afirma que "esses modelos científicos alteraram a epistemologia da raça, conferindo uma autoridade renovada às ideias populares de 'diferença', e, desse modo, modificaram a compreensão da branquidade" (Jacobson, 2004, p. 85).

Nessa perspectiva, Ruth Frankenberg, sem pretensões de uma conceituação unívoca do termo *branquidade*, aponta oito caminhos para sua definição:

> 1. A branquidade é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial.
> 2. A branquidade é um "ponto de vista", um lugar a partir do qual nos vemos e vemos os outros e as ordens nacionais e globais.
> 3. A branquidade é um lócus de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes não marcadas e não denominadas, ou denominadas como nacionais ou "normativas" em vez de especificamente raciais.
> 4. A branquidade é comumente redenominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou de classe.
> 5. Muitas vezes, a inclusão na categoria "branco" é uma questão controvertida e, em diferentes épocas e lugares, alguns tipos de branquidade são marcadores de fronteira da própria categoria.
> 6. Como lugar de privilégio, a branquidade não é absoluta, mas atravessada por uma gama de outros eixos de privilégio ou subordinação relativos; estes não apagam nem tornam irrelevante o privilégio racial, mas o modulam ou modificam.
> 7. A branquidade é produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos. Nessas condições, os significados da branquitude têm camadas complexas e variam local-

> mente e entre os locais; além disso, seus significados podem parecer simultaneamente maleáveis e inflexíveis.
> 8. O caráter relacional e socialmente construído da branquidade não significa, convém enfatizar, que esse e outros lugares raciais sejam irreais em seus efeitos materiais e discursivos (Frankenberg, 2004, p. 312).

Nos estudos críticos da branquidade, o termo aparece geralmente relacionado à posição social privilegiada ocupada por pessoas consideradas brancas em relação às pessoas não-brancas, o que facilita o acesso aos benefícios materiais e simbólicos da sociedade. Essa posição de privilégio é naturalizada na sociedade de tal forma que os brancos geralmente sequer reconhecem que esse acesso lhes é facilitado, em grande medida, pelo mero pertencimento à identidade racial branca.

A branquidade é, pois, uma questão de poder! Como assinalou Melissa Steyn (20014), a branquidade é um constructo ideológico, um constructo do poder, um poder de definir o outro, em que os brancos, como grupo privilegiado, tomam sua identidade como a norma e o padrão pelos quais os outros grupos são medidos.

Nesse processo de construção das subjetividades, a imagem do negro foi construída a partir e pelo ideário de branco europeu. Segundo Thula Pires, a construção da subjetividade do negro ocorre a partir da internalização de uma imagem distorcida de si mesmo, que reforça noções de inferioridade, da crença no embranquecimento como condição para aceitação social e da assimilação de um ideário que coloca o negro como responsável pelas desigualdades raciais (Pires, 2013, p. 42-43).

Essa representação do negro, como alteridade a ser negada, reflete diretamente na distribuição dos bens sociais, visto que:

> Os negros foram historicamente definidos como uma raça inferior tanto intelectual quanto moralmente, selvagem, preguiçosa e predisposta à execução de atos ilícitos. Pelo fato dos escravos serem encarados socialmente como "coisas", "bens", qualquer forma autônoma de reconhecimento, independente da vontade do senhor, lhes estava vedada. A seus descendentes repousa a mesma imagem e a afirmação formal da condição de sujeito parece escapar a uma observação mais acurada da realidade (Pires, 2013, p. 56).

Os estudos raciais no Brasil, ao logo do tempo, direcionou o olhar para o negro e para o indígena, mas se observa um esforço de intelectuais negros(as) e brancos(as) para tirar a branquidade da invisibilidade.

Esse redirecionamento de olhar vem tarde, uma vez que Guerreiro Ramos, desde 1957, já criticava o fato de que os estudos das relações raciais no Brasil focavam o negro como mero objeto de estudo – negro-tema – deixando de lado o negro enquanto sujeito – negro-vida. Ramos vai além, pois acreditava que aquele era um momento estratégico para se tematizar o branco, o qual desfrutava do privilégio de ver o negro, sem, no entanto, ser visto por este (Ramos, 1995, p. 202).

Nesse sentido, Ivair Augusto dos Santos enfatizou o silêncio ensurdecedor e a invisibilidade do branco na abordagem dos problemas raciais e, especialmente, sobre seus próprios privilégios:

> Há um silêncio ensurdecedor, barulhento, escandaloso e dramático sobre o que significa ser branco numa sociedade racializada como a nossa, que também pode ser interpretado como falta de consciência. As pessoas nunca pensaram ou se viram na condição de branco, pois do jeito que está é melhor que fique assim ou, ainda, tampouco avaliaram que a sua origem branca tem um peso histórico, cultural e econômico (Santos, 2015, p. 143).

A tarefa proposta por Guerreiro Ramos tem ecoado no estudo das relações raciais no Brasil nos últimos anos. Para Maria Aparecida da Silva Bento, em sua tese de doutorado intitulada *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*, não seria possível compreender como se reproduz cotidianamente discriminação racial no interior das organizações sem "compreender as relações entre negro e branco, herdeiros beneficiados e herdeiros expropriados de um mesmo processo histórico, partícipes de um mesmo cotidiano" (Bento, 2002, p. 59).

O termo *branquidade*, decorre da tradução da palavra inglesa *whiteness* na coletânea organizada por Vron Ware (2004) e aparece nos estudos raciais brasileiros como *branquitude*.

Nos estudos de Lia Sovik (2004), a autora usa o termo *branquidade*. No mesmo sentido, Evandro Piza Duarte (2022) conduz diversas pesquisas na Universidade de Brasília (UnB) a partir da categoria *branquidade*. O autor também ofertou disciplina denominada *Cultura Jurídica e Branquidade*[1],com perspectiva crítica sobre a invisibilidade nas relações de poder que constituem o campo acadêmico – conforme se percebe em seus *Escritos sobre Racismo, Branquidade, Criminologia e Direito,* obra que reúne prefácios e apresentações de várias pesquisas no campo do direito e da criminologia. No âmbito da criminologia, cita-se ainda Camila Cardoso de Melo Prando (2017), que emprega o termo para falar sobre a branquidade na produção da crítica criminológica.

Lourenço Cardoso (2014), em suas pesquisas de mestrado e doutorado, optou pelo termo branquitude:

> Em nossa teoria social, o termo branquitude é o mais utilizado pelos pesquisadores para se referir à identidade branca, ou se preferirem, a identidade "racial" do branco. Para essa utilização, o livro Psicologia do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil (Carone; Bento, 2002) foi decisiva. Para ser mais preciso, o artigo de Maria Aparecida da Silva Bento branquitude e branqueamento (Bento, 2002a) e a sua tese Pacto narcísicos no racismo (id, 2002b) foram categóricos para que a maioria (dos poucos que existem) optasse por fazer uso do termo branquitude (Cardoso, 2014, p. 172-182).

De todo modo, a escolha entre os termos *branquitude* e *branquidade* parece estar mais relacionada a uma opção afetiva, uma vez que ambos são geralmente usados como sinônimos nos diversos estudos críticos da branquidade desenvolvidos nos Estados Unidos e em outras partes do mundo, bem como nos estudos críticos de *branquitude* e/ou *branquidade* que vêm se fortalecendo no Brasil. Essas categorias têm sido empregadas como ferramentas teóricas nas análises dos(as) estudiosos(as) acerca da questão racial no país. A partir disso, surgem novas categorias explicativas; contudo, até o momento, não se observa distinção conceitual relevante entre *branquitude* e *branquidade*.

Lourenço Cardoso define branquitude da seguinte forma:

> No que concerne à branquitude significa pertença étnico-racial atribuída ao branco. Podemos entendê-la como o lugar mais elevado da hierarquia racial, um poder de classificar os outros como não-brancos, dessa forma, significa ser menos do que ele. Ser branco se expressa na corporeidade, isto é, a brancura, a expressão do ser, e vai além do fenótipo. Ser branco consiste em ser proprietário de privilégios raciais simbólicos e materiais.
> Ser branco significa mais do que ocupar os espaços de poder. Significa a própria geografia existencial do poder. O branco é aquele que se coloca como o mais inteligente, o úni-

1 Ofertada no Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade de Brasília em 2019.

> co humano ou mais humano. Para mais, significa obter vantagens econômicas, jurídicas, e se apropriar de territórios dos Outros. A identidade branca é a estética, a corporeidade mais bela. Aquele que possui a História e a sua perspectiva. No ambiente acadêmico ser branco significa ser o cientista, o cérebro, aquele que produz o conhecimento (Cardoso, 2014, p. 17).

O autor faz ainda uma distinção entre branquitude crítica e acrítica. Por branquitude crítica entende-se a identidade racial branca – indivíduo ou grupo de brancos – que desaprovam publicamente o racismo, ao passo que a branquitude acrítica seria a identidade racial branca individual ou coletiva que argumenta a favor da superioridade racial. Para o autor, o critério de somente considerar o branco crítico aquele que desaprova o racismo publicamente mostra-se razoável, tendo em vista que existem incoerências e hipocrisias, pois o indivíduo se diz publicamente antirracista, mas "em privado ou com os seus em segredo revela-se como racista" (Cardoso, 2014, p. 171).

Seguindo essa tendência, Lia Schucman, na sua pesquisa de mestrado de 2012, intitulada *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*, define a branquitude como:

> [...] posição em que sujeitos que a ocupam foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade (Schucman, 2020, p. 60).

Schucman dialoga com Michel Foucault (2018), ao pensar a branquitude no campo das relações de poder, na medida em que se deve buscar compreender as dinâmicas de poder que lhe são subjacentes e seus efeitos concretos na sociedade, precisamente no ponto em que o poder se manifesta e produz efeitos:

> Portanto, para se entender a branquitude é importante entender de que forma se constroem as estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais se ancoram. Por isso, é necessário compreender as formas de poder da branquitude, onde ela realmente produz efeitos e materialidades. Nas palavras de Foucault, trata-se, ao definir metodologicamente os estudos sobre poder, "de não analisar o poder no nível da intenção ou da decisão", mas sim de estudá-lo sob a perspectiva de sua externalidade, no plano do contato que estabelece com o seu objeto, com o seu campo de aplicação (Schucman, 2020, p. 61).

Essa metodologia exige um estudo historicamente situado da branquidade, pois, como sugere David R. Roediger, ela deve ser analisada em um contexto histórico-social específico e, como anota Peter Rachleff:

> [...] não é apenas criada a partir de determinadas experiências, em determinadas épocas e determinados lugares, mas também se recria ao longo do tempo, incorporando novos grupos e gerações e se modificando, mesmo reificada numa 'propriedade' ou invisibilizada (Rachleff, 2004, p. 100).

Matt Wray, em seus estudos sobre a *ralé branca* estadunidense, afirma:

> [...] a melhor maneira de compreendê-la é como um processo historicamente contingente e espacialmente específico, que envolve formas institucionais, culturais e discursivas de poder. Essas múltiplas formas de poder compõem uma rede de operações que se estende por múltiplos campos da experiência histórica (e contemporânea) e produz efeitos desiguais e imprevisíveis (Wray, 2004, p. 357).

Ao analisar a obra de Schucman, é preciso refletir sobre a branquidade do poder no tecido social, no qual esse poder se manifesta e produz efeitos concretos de dominação e subjugação do não-branco, sobretudo enquanto posição social que garante ao branco a manutenção de sua situação de privilégio. Para tanto, torna-se necessário compreender a branquidade:

> [...] como uma rede na qual os sujeitos brancos estão conscientes ou inconscientemente exercendo-o em seu cotidiano por meio de pequenas técnicas, procedimentos, fenômenos e mecanismos que constituem efeitos específicos e locais de desigualdades raciais. Pensar o poder da identidade racial branca dessa maneira também tem o intuito de retirar o olhar que aponta o racismo para cada sujeito em particular e redirecioná-lo para o entendimento de estruturas de poder sociais com as particularidades de cada sociedade em questão (Schucman, 2020, p. 61).

No campo das relações de poder, a branquidade é um dispositivo de poder[2] que deve ser investigado levando-se em consideração sua função estratégica, a qual alimenta a racialidade das práticas sociais.

Uma dessas estratégias é denominada por Maria Aparecida Bento (2002) como pactos narcísicos. Para a autora, a despeito de a discriminação racial ser uma realidade no Brasil, há um silêncio sobre o racismo, inclusive por parte dos responsáveis pela implementação de políticas públicas, que não reconhecerem a relação indissociável entre discriminação racial e desigualdade social. Em vez disso, atribuem a discriminação sempre ao passado escravista, em relação ao qual o branco não se assume como partícipe, ou à questão de classe social, cuja responsabilidade também não recairia sobre o branco. De acordo com Bento (2002), esse é um dos primeiros sintomas da branquitude.

Portanto, não falar, não tematizar e não discutir a posição de privilégio dos brancos em nossa sociedade constitui uma estratégia do dispositivo da branquidade:

> 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, tenta diluir o debate sobre a raça analisando apenas a classe social, que observamos tão frequentemente no depoimento dos entrevistados, é uma saída permanentemente utilizada, embora todos os mapas que comparem a situação de trabalhadores negros e brancos, nos últimos vinte anos, explicitem que, entre os explorados – 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 (Bento, 2002, p. 28).

Thomas Skidmore, na década de 70, afirmava que "a questão racial fica, assim, submersa, debaixo da questão mais importante da justiça social para os milhões de pobres que no Brasil estão na base da tão desigual escala de distribuição de renda" (Skidmore, 1976, p. 233-234).

Esse silêncio do branco em relação à discriminação racial, segundo Bento (2002), tem um forte componente narcísico, de autopreservação e de medo da elite branca em relação ao negro oprimido e, por isso, vem acompanhado de um pesado investimento na colocação do branco enquanto grupo ou padrão de referência. Por essa razão, fala-se em pactos narcísicos como verdadeiras alianças dos brancos, com vistas não ape-

2 Adota-se a noção foucaultiana de dispositivo de poder, utilizada para demarcar a rede que se forma entre um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não-dito são os elementos do dispositivo (Foucault, 1998, p. 244).

nas à manutenção de lugares de privilégio, mas também para silenciar e negar sua participação no processo histórico de produção e reprodução da discriminação racial.

Nesse sentido, Bento (2002) afirma que alianças intergrupais entre brancos "são forjadas e caracterizam-se pela ambiguidade, pela negação de um problema racial, pelo silenciamento, pela interdição de negros em espaços de poder, pelo permanente esforço de exclusão moral, afetiva, econômica, política dos negros, no universo social."

De acordo com os estudos críticos da branquidade mencionados acima, Bento entende que se trata de um lugar de privilégio racial, econômico e político que define a sociedade e opera de forma silenciosa e estratégia:

> Assim, quando destacamos que branquitude é território do silêncio, da negação, da interdição, da neutralidade, do medo, do privilégio, enfatizamos que trata-se de uma dimensão ideológica, no sentido mais pleno de ideologia: com sangue, calor, entusiasmo, veneração, porta-voz, emblemas, iconografia, com seus santos e seus heróis. E igualmente, falsas representações, nas armadilhas em que todos caem e se debatem, na ânsia de sair justamente do calor e do sangue com os quais temos de viver cotidianamente (Bento, 2002, p. 167).

Lia Sovik, ao estudar a branquidade na produção cultural brasileira, apresenta como os velhos dispositivos da valorização silenciosa do branco aparecem para justificar a supervalorização da aparência branca nas manifestações culturais (novelas, Carnaval de Salvador e do Rio de Janeiro) e reafirma a dimensão do poder que está por trás dessa discriminação racial:

> A hipervalorização silenciosa do branco consegue fazer sentido, não porque as classes hegemônicas são uniformemente brancas, mas porque nos permite reconfirmar que estamos diante do poder (o da "beleza"), na forma que assumiu durante o processo histórico que começou com a colonização europeia; porque faz parte do "terreno" atual, na palavra de Hall e de Gramsci, ou os termos em que se pode falar de poder hoje no Brasil e no estrangeiro. Quanto mais silenciosa a branquidade, mais difícil de combater fora do terreno em que ela reina (Sovik, 2004, p. 371).

A branquidade do poder no Brasil tem suas raízes no período colonial. Desde então, o lugar do branco na sociedade tem sido o lugar do poder e dos privilégios.

3 O VÉU DA BRANQUIDADE E SUAS FUNÇÕES ESTRATÉGICAS

A história da colonização brasileira é bastante conhecida. Trata-se de um período marcado pelo sangue e pela dominação, representado, de um lado, pelo genocídio dos povos indígenas e seu subsequente projeto integracionista; e, de outro, pela escravização dos negros africanos.

O extermínio dos povos indígenas e o projeto integracionista ocorreram nos diversos territórios explorados pelos países dominadores por ocasião do colonialismo, na era mercantilista, sobretudo a partir da descoberta das Américas e do caminho das Índias, e se intensificaram com a consolidação dos Estados Nacionais (Santos, 2017, p. 40).

Carlos Frederico Marés de Souza Filho aponta que o colonialismo mercantilista manteve um relacionamento com os povos locais marcado por profunda exploração, desrespeito e crueldade, em que os índios eram caçados nas selvas, montanhas e pradarias, empurrados para o interior, vendidos

ou treinados em cativeiro para servir como escravos, cristianizados e transformados em força de trabalho para capitais mercantilistas. Para o autor, a política colonialista na América foi pautada pela subjugação e integração dos povos que encontrava. A subjugação cultural e econômica consistia em promover a integração forçada, religiosa e econômica dos povos colonizados, não apenas os indígenas, ou, em caso de resistência, a sua destruição. Aos poucos, aqueles que sobreviviam à luta contra os colonizadores podiam ingressar na vida do Reino como trabalhadores, semiescravos ou integrantes de missões de pacificação de outros povos (Souza Filho, 2003, p. 75-78).

Diante de tantas crueldades perpetradas pelos colonizadores, os indígenas só tinham a opção de lutar ou sucumbir, e por isso "se pudéssemos visualizar num grande mapa da América o caminho traçado por cada povo até o lugar onde se encontra hoje, seguramente veríamos trilhas de sangue por toda a imensidão das florestas, cerrados, campos e montanhas" (Souza Filho, 2003, p. 75)

No Brasil, não foi diferente: os indígenas passaram por um conflituoso processo de expropriação de suas terras; grande parte deles foi dizimada, e os poucos que sobreviveram foram submetidos a um intenso processo de assimilação ao modo de vida do homem *branco* e aos valores da sociedade moderna. Tornou-se um desafio para o Estado docilizar esses povos, vistos como atrasados, selvagens e primitivos. Era preciso salvá-los, proporcionando-lhes o chamado progresso e integrá-los à tão proclamada civilização. Para isso, foram impostos aos povos indígenas valores universais, de cariz europeu, rompendo com seus costumes, tradições e valores em prol dos valores predominantes na sociedade *civilizada*, com vistas ao ideal de homogeneização.

As políticas públicas e as leis brasileiras, durante muito tempo, prestaram-se a integrar os povos indígenas à sociedade oficial, sem, entretanto, garantir-lhes, efetivamente, direitos básicos que eram assegurados aos não-índios e, muito menos, o direito de serem quem eram e de preservarem sua identidade, seus usos e costumes (Santos, 2019, p. 4).

A outra parte da história, não menos sangrenta e dolorosa, refere-se à escravização ininterrupta de africanos a partir de meados do século XVI até meados do século XIX. Segundo José Murilo de Carvalho, a escravidão no Brasil estruturou-se desde o século XVI e permaneceu até 1850, tendo atingido cerca de três milhões de africanos até a independência. No início do século XIX, a população escravizada ultrapassava um milhão de pessoas, presentes em todas as regiões e atividades, inclusive urbanas. Nas cidades, os escravizados exerciam funções domésticas, trabalhavam nas ruas ou eram alugados, sendo, muitas vezes, a principal fonte de renda dos senhores. A posse de escravos era comum entre todas as classes inclusive religiosos, funcionários públicos e até libertos. Na verdade, a escravidão penetrava em todas as classes, em todos os lugares, em todos os desvãos da sociedade: a sociedade colonial era escravista de alto a baixo (Carvalho, 2017, p. 25-26).

Trata-se de parte da herança da colonização que os portugueses deixaram ao longo de três séculos até a Proclamação da Independência, a qual pouco ou nada contribuiu para que os negros tivessem acesso à cidadania no Brasil. Segundo o autor, a colonização produziu uma população analfabeta, uma sociedade escravista, uma economia monocultora e latifundiária, além de um Estado absolutista. Esse passado escravista está intrinsecamente associado ao déficit de cidadania no Brasil, no qual a população negra foi sistematicamente alijada dos bens sociais positivos. Não por acaso, Carvalho entende que a escravidão foi o fator mais negativo para a cidadania no país:

Escravidão e grande propriedade não constituíam ambiente favorável à formação de futuros cidadãos. Os escravos não eram cidadãos, não tinham os direitos civis básicos à integridade física (podiam ser espancados), à liberdade e, em casos extremos, à própria vida, já que a lei os considerava propriedade do senhor, equiparando-os a animais. Entre escravos e senhores, existia uma população legalmente livre, mas a que faltavam quase todas as condições para o exercício dos direitos civis, sobretudo a educação. Ela dependia dos grandes proprietários para morar, trabalhar e defender-se contra o arbítrio do governo e de outros proprietários. Os que fugiam para o interior do país viviam isolados de toda convivência social, transformando-se, eventualmente, eles próprios em grandes proprietários (Carvalho, 2017, p. 26-27).

Embora não se possa afirmar que os senhores de escravos fossem necessariamente cidadãos, não havia dúvidas de que a elite escravista predominava na administração, na política e na vida social do período colonial, usufruindo não apenas dos bens e privilégios da sociedade escravista, mas também exercendo a justiça privada. Os senhores de escravos eram os homens bons do período colonial e, como tal, eram livres, votavam, eram votados nas eleições municipais e absorviam parte das funções do Estado – sobretudo as funções judiciárias –, como afirma Carvalho, visto que "em suas mãos, a justiça, que, como vimos, é a principal garantia dos direitos civis, tornava-se simples instrumento do poder pessoal. O poder do governo terminava na porteira das grandes fazendas" (Carvalho, 2017, p. 27).

Com isso, predominava a justiça privada em detrimento da justiça oficial (estatal), pois a justiça oficial era ineficaz e inacessível, especialmente nas regiões afastadas, além de estar sujeita à influência dos grandes proprietários, do poder executivo e à corrupção. Muitos processos dependiam de decisão em Lisboa, o que excluía os mais pobres. A população recorria à proteção privada dos poderosos, enquanto mulheres e escravizados permaneciam sob sua jurisdição direta. Aos escravos, restavam a fuga e a formação de quilombos, sistematicamente reprimidos pelo Estado ou por milícias particulares (Carvalho, 2017, p. 27-28).

Soma-se a isso o baixo índice de educação da população negra – desde a alfabetização até o ensino superior –, visto que não era interesse dos senhores a educação de seus escravos ou dependentes. Ademais, apenas a elite escravista tinha condições de enviar seus filhos para a formação superior em Portugal. Por esse motivo, Carvalho afirma que o período colonial termina com a grande maioria da população excluída dos direitos civis e políticos (Carvalho, 2017, p. 23-25).

O pós-abolição não representou mudanças significativas nesse estado de coisas, com consequências duradouras para a população negra, que, até os dias atuais, representa a parcela da população com piores indicadores econômico-sociais, influenciados, entre outros fatores, pela política social adotada no período. Isso porque, no pós-abolição, a população negra não teve acesso a escolas, terras ou empregos dignos. Muitos ex-escravizados voltaram a trabalhar nas fazendas, com baixos salários, enquanto outros migraram para as cidades, como o Rio de Janeiro, sem emprego fixo. Nas regiões mais dinâmicas, como São Paulo, os imigrantes europeus ocuparam os empregos formais, relegando os ex-escravos a funções precárias. Essa realidade persistiu por décadas, contribuindo para as desigualdades socioeconômicas que ainda hoje afetam a população negra (Carvalho, 2017, p.57-58).

Quando se pensa em branquitude nos Estados Unidos, ou quando se passa a refletir sobre essa categoria nos estudos brasileiros,

observa-se um elemento comum, a associação entre acesso à cidadania e branquitude. Em Jacobson (2004), observa-se que a identidade racial branca estava associada à própria noção de cidadania na formação dos EUA, o que destaca o significado político e ideológico atribuído à cor. Nos estudos voltados à realidade brasileira, Bento (2002) analisa a posição de privilégio ocupada pelos brancos de forma abrangente, atribuindo à branquitude o déficit de cidadania da população negra em diversas dimensões da vida social — como saúde, educação e trabalho. Essa exclusão vai além do passado escravista ou da questão de classe social, uma vez que o privilégio branco se manifesta em todas as dimensões da sociedade brasileira.

Essa associação da branquidade ao privilégio e da negritude à negação de direitos no Brasil é, em grande medida, fruto de uma tradição eurocêntrica e positivista, como bem destacou Thula Pires:

> Nesse cenário – positivista e eurocêntrico – para garantir a manutenção do acesso privilegiado aos bens sociais e simbólicos, a construção do eu dominante pressupõe a exclusão e classificação negativa daquele que não é, do que é estranho, do que falta ou do que deseja negar. Nesse sentido, o Outro passa a corporificar características que justifiquem moralmente sua subalternização, infantilização e exclusão dos meios materiais, simbólicos e políticos em disputa (Pires, 2013, p. 49).

Não poderia ser diferente, uma vez que a sociedade brasileira está estruturada no racismo, como bem aponta Almeida (2020). Para o autor, o racismo transcende o âmbito das ações individuais ou institucionais, evidenciando a dimensão do poder como elemento constitutivo das relações raciais, não apenas o poder de um indivíduo de uma raça sobre outro, mas de um grupo sobre outro. Isso se torna possível quando há o controle, direto ou indireto, de determinados grupos sobre o aparato institucional.

Ao abordar o racismo estrutural, o autor não propõe uma nova categoria, mas contribui para conscientizar a sociedade sobre o fato de que o racismo é estrutural. Ou seja, ele integra a organização econômica e política da sociedade e, por isso, não deve ser visto como uma patologia, mas como uma manifestação normal, naturalizada na sociedade. Tal estrutura se espraia para toda a organização social, política e econômica, gerando formas de desigualdade e violência. Assim, os demais problemas e classificações sociais, políticas e econômicas não podem ser plenamente compreendidos sem a consideração da raça e do racismo.

Sob a ótica da branquidade, da naturalização do privilégio branco e das vicissitudes das relações de poder que mantém o abismo social entre brancos e não-brancos na sociedade brasileira, acredita-se que o véu da branquidade, como categoria analítica, possa ajudar a compreender a questão.

Não se trata de uma alusão ao véu de ignorância de John Rawls.[3] Parte-se, inicialmente, da metáfora do véu formulada por Du Bois (1999), na coletânea *As Almas da Gente Negra*. Em passagens do texto, a metáfora do véu aparece com múltiplos significados, mas o recado de Du Bois é claro: o negro americano nasce com um véu, uma espécie de barreira simbólica que o impede de ser reconhecido como plenamente humano, ao mesmo tempo em que o obriga a enxergar a si mesmo através dos olhos do branco, que

3 Na formulação de Jonh Rawls, os princípios de justiça, numa sociedade bem ordenada, são escolhidos sob um véu de ignorância, que garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Por isso, o autor parte do que chama de "posição original", que seria "o *status quo* inicial apropriado, e assim os consensos fundamentais nela alcançados são equitativos. Esse fato delimita o conceito de 'justiça como equidade'. (Rawls, 1997. p. 19). Para eliminar o acaso e os efeitos da contingência de circunstâncias iniciais, o autor propõe pensar os princípios de justiça e se chegar a tal posição original a partir do "véu de ignorância", no qual as pessoas "não sabem como as várias alternativas irão afetar o seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais" (Rawls,p. 147)..

historicamente o despreza e o desumaniza, gerando uma dupla consciência:

> Após os egípcios e os indianos, os gregos e os romanos, os teutônios e os mongóis, o negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu e dotado de uma clarividência, neste mundo americano – mundo que não lhe permite produzir uma verdadeira autoconsciência, que apenas lhe assegura se descubra através da revelação do outro. É uma sensação peculiar, essa dupla consciência, esse sentido de sempre olhar a si próprio através dos olhos de outros, de medir um sentimento através da métrica de um mundo que o contempla com divertido desprezo e pena. É sentir sempre a duplicidade – ser americano, ser negro. Duas almas, dois pensamentos, dois embates inconciliáveis, dois ideais conflitantes, num corpo negro, impedido, apenas por um obstinado esforço de bipartir-se (Du Bois, 1999, p. 39).

Nessa formulação de Du Bois, o véu não é apenas uma cortina ou uma barreira social, mas um filtro epistemológico que distorce a percepção e fragmenta a identidade racial, a autoimagem que o negro tem de si. Essa dupla consciência é um fardo que o corpo negro carrega, pois ele se vê como é e, ao mesmo tempo, como o outro o percebe – o outro, que o desumaniza –, gerando uma tensão existencial e política entre as duas imagens. Assim, ser negro e ser um cidadão americano seria inconciliável.

Solucionar essa tensão e superar esse véu racial, na perspectiva de Du Bois, só seria possível por meio da reconciliação dessas duas almas do corpo negro — a negra e a americana — em uma só, em um eu mais verdadeiro:

> A história do negro americano é a história desse embate – o desejo de conseguir amadurecida autoconsciência, amalgamar sua dualidade em um melhor e mais verdadeiro ser. Nesse mesclar, aspira que nenhum dos entes anteriores desapareçam. Não africanizará a América, pois a América tem muito a ensinar para o mundo e para a África. Não branqueará sua alma negra numa torrente de americanismo branco, pois sabe que o sangue negro tem uma mensagem para o mundo. Ele deseja, simplesmente, tornar possível para o indivíduo ser tanto negro quanto americano, sem ser amaldiçoado e cuspido por seus companheiros, sem ter as portas da Oportunidade violentamente batidas à sua cara (Du Bois, 1999, p. 39).

Nesse dilema, segundo Silvio Almeida, reside a genialidade da tese de Du Bois, pois a impossibilidade de conciliação entre ser cidadão e ser negro, esse conflito, é algo constitutivo da história do negro norte-americano (Almeida, 2021).

A metáfora do véu de Du Bois, de alguma forma, dialoga com a metáfora da máscara branca, formulado por Frantz Fanon (2008) na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Numa perspectiva mais radical, e refletindo sobre a situação dos negros nas colônias francesas, Fanon entendia que o sujeito negro colonizado internalizava os valores do colonizador e passava a usar uma máscara branca; assim, passava a falar como o branco, a pensar como o branco e a desejar como o branco, como uma forma de conquistar um lugar de humanidade:

> Não é o mundo negro que dita minha conduta. (...) O negro quer ser como o branco. Para o negro não há senão um destino. E ele é branco. Já faz muito tempo que o negro admitiu a superioridade indiscutível do branco e todos os seus esforços tendem a realizar uma existência branca (Fanon, 2008, p. 188).

Ocorre que essa máscara não passava de uma armadilha, pois, em vez de libertar, alienava e produzia autonegação.

Para Du Bois, o véu da cor impede o reconhecimento da humanidade negra e distorce sua autoimagem, gerando uma dupla cons-

ciência que fragmenta o eu negro. Ao passo que a máscara branca, em Fanon, impõe a assimilação aos valores do colonizador, produzindo uma espécie de alienação psíquica e autonegação da própria identidade. De certa forma, as duas abordagens se complementam, ao mostrar como o véu da cor e a máscara branca não apenas separam, mas também colonizam e inferiorizam o corpo negro. No entanto, os autores se diferenciam quanto à solução do problema: Du Bois apostava na reconciliação das duas almas a partir da resistência crítica, enquanto Fanon defendia o rompimento com a linguagem colonial e a afirmação radical da negritude.

Os estudos críticos da branquidade no Brasil, apresentados no tópico anterior, possibilitam uma releitura das duas metáforas, enquanto filtros epistemológicos, a partir do lugar do branco. Sob essa ótica, o véu exerce um papel crucial ao invisibilizar o branco enquanto ser racializado e ao naturalizar seus privilégios.

Nesse contexto, a noção de dispositivo, em Foucault, parece adequada para pensar o véu da branquidade como um dispositivo de poder. O autor destaca três dimensões do termo. Primeiramente, com o termo dispositivo, Foucault delimita a rede que se forma entre elementos decididamente heterogêneos, os quais englobam discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas. Em suma, o dito e o não-dito são os elementos constitutivos do dispositivo.

A segunda dimensão refere-se à natureza da relação que pode existir entre esses elementos heterogêneos. No plano discursivo, os dispositivos podem aparecer como o programa de uma instituição ou, ao contrário, como o elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda. Podem ainda funcionar como reinterpretação dessa prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Entre esses elementos – discursivos ou não – existe um tipo de jogo, isto é, mudanças de posição e modificação de funções, que também podem ser muito distintas.

Quanto à terceira dimensão, o dispositivo possui uma função estratégica dominante, pois visa responder a uma urgência, a um objetivo, a uma estratégia concreta em determinado momento histórico (Foucault, 1998, p. 244). A dimensão estratégica do dispositivo é crucial para pensar o véu da branquidade:

> Disse que o dispositivo era de natureza essencialmente estratégica, o que supõe que se trata no caso de uma certa manipulação das relações de força, de uma intervenção racional e organizada nestas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabilizá-las, utilizá-las, etc... O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles (Foucault, 1998, p. 246).

Essa dimensão estratégica do dispositivo é inerente ao poder, na medida em que ele constitui formas de manifestação deste e está sempre associado às relações de força. Se, por um lado, visa a um objetivo estratégico, por outro, funciona como um conjunto articulado de mecanismos, pois nem sempre é possível identificar quem o arquitetou, quem o concebeu, quem está por trás dele ou a quem essas estratégias servem.

Com base na noção de dispositivo de poder, Sueli Carneiro entende que existe um "dispositivo de racialidade/biopoder operando na sociedade brasileira, que, articulando múltiplos elementos, dentre eles o

epistemicídio, configura a racialidade como um domínio que produz saberes, poderes e subjetividades com repercussões sobre a educação." (Carneiro, 2005, p. 11).

Embora as estratégias de dominação no Brasil tenham sido reatualizadas desde a escravidão negra, os efeitos são similares: mantém-se, por um lado, a negação do acesso à cidadania da população negra e, por outro lado, facilita-se o acesso àqueles associados à identidade racial branca. Tais efeitos, embora esperados, não são oficialmente declarados ou expressos em algum pacto elaborado pelos detentores do poder. Como efeito de conjunto do dispositivo de poder, é realmente difícil identificar a origem e a definição dessas estratégias. Tampouco os detentores do poder reconhecem sua condição de privilégio naturalizada na sociedade, pois a branquidade, como um dispositivo de poder, passa quase sempre pelo não-dito das relações sociais e institucionais, embora seu funcionamento estratégico seja um reforço permanente da manutenção dessa estrutura social racialmente hierarquizada.

> Como em qualquer relação de poder, o que ocorre é que algumas vozes ecoam e outras são abafadas. (...). O sucesso desse modelo pernóstico de categorização de seres humanos deriva, além de circunstâncias econômicas, sociais, políticas e culturais muito bem definidas, da naturalização dessa hierarquia, do não reconhecimento do sistema de privilégios que ela engendra e da consequente negação/cegueira quanto à sua existência (Pires, 2013, p. 50).

O silêncio e o não-dito estratégicos da branquidade na sociedade brasileira podem ser percebidos de diversas formas. Na compreensão de Lourenço Cardoso (2014), na identidade racial branca se incluem aqueles indivíduos ou grupos brancos que desaprovam publicamente o racismo (branquitude crítica) e aqueles que argumentam em favor da superioridade racial. Pelos pactos narcísicos de Maria Aparecida Bento (2002), um dos sintomas da branquidade é exatamente o silêncio sobre o racismo, inclusive por parte dos responsáveis pela implementação de políticas públicas, ao não reconhecerem a relação indissociável entre discriminação racial e desigualdade social. Ao invés disso, atribuem a discriminação sempre ao passado escravista, em relação ao qual o branco não se assume como partícipe, ou à questão de classe social, o que também não seria responsabilidade do branco.

Esse uso estratégico do silêncio, da negação do racismo e do privilégio branco na sociedade faz parte do contrato racial da modernidade que, segundo Charles Mills (1997), culminou com a consolidação gradual da supremacia branca em nível global.

Entre muitas facetas desse contrato racial, existe uma espécie de véu estratégico – o véu da branquidade – que possui quatro funções estratégicas, a saber:

a) função de naturalização do privilégio branco e da exclusão do negro, por meio da qual as pessoas e grupos de identidade racial branca têm dificuldade de perceber que o acesso aos bens positivos (materiais e simbólicos) da sociedade está associado à brancura, e que o acesso aos bens negativos está associado à negritude e, por isso, os aceitam como naturais à sua condição humana;

b) função de negação, pela qual as pessoas e grupos de identidade racial branca costumam negar a existência do racismo e não se sentem responsáveis pela discriminação racial;

c) função de legitimação, pela qual, ao não reconhecer que a exclusão (política, econômica, social e cultural) dos não-brancos está diretamente associada à facilitação do acesso dos brancos aos privilégios sociais, acabam legitimando a falácia liberal da meritocracia e a manutenção do *status quo* e da desigualdade social; e

d) função de apatia, que, como consequência das funções anteriores, faz com que os brancos tenham dificuldade de se colocar no lugar do oprimido, no lugar das vítimas cotidianas de ofensas raciais, no lugar, enfim, de grande parte da população não-branca que sofre cotidianamente com o preconceito racial, com a discriminação social e com o problemas econômico-sociais advindos do racismo e reforçados por ele.

Ressalta-se que o véu da branquidade é reatualizado constantemente e que seu uso estratégico também atua como uma forma de encobrimento dos privilégios da elite branca brasileira, que sempre esteve nos espaços de poder, definindo os rumos da nação e decidindo quem tem direitos e quais são os direitos da população negra.

Nesse contexto, é relevante a reflexão de José Murilo de Carvalho sobre a despreocupação dos senhores de escravos com a formação da consciência dos escravizados:

> As consequências da escravidão não atingiram apenas os negros. Do ponto de vista que aqui nos interessa - a formação do cidadão -, a escravidão afetou tanto o escravo como o senhor. Se o escravo não desenvolvia a consciência de seus direitos civis, o senhor tampouco o fazia. O senhor não admitia os direitos dos escravos e exigia privilégios para si próprio. Se um estava abaixo da lei, o outro se considerava acima. A libertação dos escravos não trouxe consigo a igualdade efetiva. Essa igualdade era afirmada nas leis, mas negada na prática. Ainda hoje, apesar das leis, aos privilégios e arrogância de poucos correspondem o desfavorecimento e a humilhação de muitos (Carvalho, 2017, p. 58).

Esse cenário persiste na formação histórica do Poder Judiciário, em que foi assegurado às pessoas brancas o poder de dizer o direito ou, na linha argumentativa adotada acima, o poder de estabelecer a verdade e de julgar os corpos negros, em um sistema de justiça que reproduz o racismo no seu cotidiano, como indicam estudos sobre o tema (Santos, 2024).

4 PERFIL RACIAL DA MAGISTRATURA

O século XXI inicia-se com a promessa de tratamento igualitário, independentemente de raça, cor ou etnia. Conforme a autoimagem compartilhada por juristas de orientação dogmática, os marcos referenciais para o julgamento de demandas conduziriam a decisões justas e igualitárias. Para tanto, debate-se a busca da verdade judicial e o processo de cognição dessa verdade, em que a atividade probatória ganha relevância, cabendo ao juiz a tarefa de determinar a versão que será considerada verdadeira, com caráter de definitividade e força cogente. Aposta-se num conjunto de regras legais e classificações dogmáticas para a interpretação do fato e do Direito, e na observância do rito procedimental para cumprir a função social assumida pelo paradigma dogmático de garantir segurança jurídica com a mais perfeita justiça. Dessa forma, estabelecem-se os marcos referenciais do regime de verdade judicial, que constituem a aposta do Direito para legitimar as decisões judiciais, mas que acabam por mascarar a violência praticada especialmente sobre os corpos negros (Santos, 2024).

Há uma crença compartilhada não apenas entre juristas dogmáticos e operadores do Direito, mas também na sociedade, de que a decisão judicial é legítima por emanar de autoridade regularmente investida no poder jurisdicional e por observar um conjunto de

procedimentos que, em tese, proporcionam condições igualitárias às partes envolvidas no processo.

Contudo, o jogo processual não opera dessa forma na prática. A população negra continua diante de um Direito e de uma Justiça desiguais, aos quais não tem acesso efetivo. No campo penal, as práticas cotidianas são marcadas pela seletividade racial e, como vítima de racismo, a população negra ainda enfrenta dificuldades para o reconhecimento judicial do racismo e a responsabilização dos ofensores, tanto nas ações por crimes raciais quanto nas ações que visam à reparação civil (Santos, 2024).

Uma das razões para esse estado de coisas, que leva à racialização do sistema de justiça brasileiro, pode estar relacionada à branquidade do poder. O véu da branquidade demarca não apenas o lugar do negro no sistema de justiça – o lugar do réu, do condenado, do encarcerado ou ainda do demandante –, mas também o lugar do branco, que vai ocupar a posição privilegiada da Justiça, o lugar da enunciação da verdade – a magistratura –, sem que o privilégio da brancura chame a atenção da sociedade.

Nessa perspectiva, o perfil dos juízes brasileiros é, por si só, indicativo da branquidade do Poder no Judiciário. Na Constituição de 1988, ressalvados os tribunais, o ingresso na magistratura é mediante concurso público de provas e títulos. O cargo de juiz está entre os mais cobiçados e mais bem remunerados das carreiras jurídicas e, consequentemente, entre os mais concorridos. Ingressar na magistratura exige anos de estudo e dedicação, além de boa condição financeira, o que acaba afastando grande parte das pessoas negras, as quais, por pertencerem aos estratos sociais histórica e economicamente menos favorecidos, não têm condições materiais para enfrentar a extensa preparação para o concurso público. Consequentemente, são os privilégios da branquidade que, mais uma vez, definem o ingresso na magistratura.

Em 2014, com o objetivo principal de subsidiar a decisão do Pedido de Providências n° 0002248-46.2012.2.00.0000, que envolvia a definição de políticas públicas para o preenchimento de cargos no Poder Judiciário e a fixação de percentuais para negros e indígenas, inclusive para o cargo de juiz substituto, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) realizou o primeiro Censo do Poder Judiciário (CNJ, 2014). Os levantamentos indicavam que, pelo critério da autodeclaração, de 1955 a 2013, os juízes brancos correspondiam a mais de 80% dos magistrados, enquanto os juízes negros não chegaram a 20% ao longo da série analisada, e os indígenas representavam 0% ou algo próximo disso.

Anos depois, no *Perfil Sociodemográfico dos Magistrados Brasileiros de 201*8, a maioria dos magistrados se declarava branca (80,3%), 18,1% negra (16,5% pardos e 1,6% pretos), e 1,6% de origem asiática (amarelos). Apenas 11 magistrados se declararam indígenas. Entre os magistrados que ingressaram até 1990, 84% se declararam brancos. Entre os que ingressaram no período de 1991-2000, 82% se classificaram como brancos, percentual reduzido para 81% entre os que ingressaram entre 2001 e 2010, e para 76% entre os que entraram na carreira a partir de 2011 (CNJ, 2018).

No que diz respeito à diversidade étnico-racial, o levantamento constatou que ela era um pouco maior na Justiça do Trabalho em comparação com as Justiças Estadual e Federal e que os Estados do Piauí, Sergipe, Bahia, Maranhão e Acre tinham o maior percentual (40%) de magistrados que se declararam pardos ou pretos. No Distrito Federal, 73% dos magistrados se declararam brancos e 26% pardos ou negros, além de 1% que se declarou indígena (CNJ, 2018).

Destaca-se que, de acordo com esse levantamento, a maioria dos magistrados era

oriunda das regiões economicamente mais favorecidas do Brasil, pois pouco mais de ¼ havia nascido no estado de São Paulo. Minas Gerais aparece em segundo lugar, com 9%; Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e Paraná aparecem na sequência, com 8%. O restante dos magistrados havia nascido nas demais unidades da Federação (com menos de 2% de incidência), incluindo os nascidos fora do Brasil (CNJ, 2018).

O pertencimento dos magistrados à elite econômica brasileira é reforçado no *Perfil Sociodemográfico dos Magistrados Brasileiros* de 2018, na medida em que a maioria pertencia aos estratos sociais mais altos, com índices econômicos e educacionais elevados, o que também contribui para que seus familiares ingressem na carreira:

> A maioria dos magistrados brasileiros tem origem nos estratos sociais mais altos, sendo que 51% deles têm o pai com ensino superior completo ou mais, e 42% com a mãe na mesma faixa de escolaridade. Quanto mais recente é o ingresso na carreira, maior é a proporção de magistrados com pais com ensino superior completo ou mais. Dentre os que ingressaram até 1990, 20% têm mãe com ensino superior completo ou mais (Figura 13), e 39% têm pai com esse nível de escolaridade (Figura 14). Já entre os que ingressaram a partir de 2011, 56% têm mãe com ensino superior completo ou mais, e 57% têm pai nessa mesma faixa de escolaridade.
>
> A grande maioria dos magistrados casados têm cônjuge com ensino superior completo ou mais (92% do total), sendo que entre os que ingressaram até 1990 a proporção de cônjuges com esse nível de escolaridade é de 87%, e dentre os que ingressaram a partir de 2011 esse percentual é de 94% (Figura 15).
>
> *Um quinto dos magistrados têm familiares na carreira.* A magistratura se tornou menos endógena com o passar do tempo: 30% dos magistrados que ingressaram até 1990 tinham familiares na magistratura, comparado a 18% dos que ingressaram entre 2001 e 2010, e 13% dos que entraram a partir de 2011 (Figura 16). A Justiça Estadual é a mais endógena (21% têm familiares na magistratura). Na Justiça Trabalho esse percentual é de 17%, e na Justiça Federal, 15% (Figura 17). *Quanto maior a posição na hierarquia da carreira, maior a proporção dos que têm familiares na magistratura*: 14% entre os juízes substitutos, 20% entre os juízes titulares e 30% entre os desembargadores (Figura 18).
>
> Entre os que declararam ter familiares na carreira (1.887 magistrados), 33% têm pai ou mãe magistrado; 24%, irmãos; 29%, tios; 10%, cônjuge; 9%, avós e 4%, filhos (Figura 19) (CNJ, 2018, p. 15) (grifei).

Em 2021, o CNJ divulgou novo levantamento, intitulado *Pesquisa sobre Negros e Negras no Poder Judiciário*. A pesquisa aborda o perfil da magistratura nos 88 tribunais do país, aprimorou a metodologia para buscar maior fidedignidade e abrangência dos dados, incluiu também informações sobre servidores e estagiários e realizou uma avaliação da política de cotas étnico-raciais em vigor desde 2015. Segundo esse levantamento, a maioria dos magistrados que se declara branca continua alta, somando 85,9%, ao passo que os negros representam 12,8% e indígenas/amarelo somam 1,3%. Entre os magistrados, a Justiça do Trabalho apresenta o maior percentual de negros (15,9%). Nos Tribunais Superiores, 14,8% dos magistrados se declararam negros. As regiões Norte e Nordeste continuam abrigando os maiores grupos de juízes negros, especialmente nos tribunais estaduais e na Justiça Trabalho (CNJ, 2021).

Segundo aponta o relatório, a política de cotas está avançando, porém lentamente. O percentual de magistrados e servidores negros que ingressaram no cargo antes de 2013 e 2015, era de 12%; e entre 2016 e 2018 subiu para 20%. A maioria dos tribunais ainda não atingiu o percentual previsto nas diretrizes do CNJ, pois, dos 48 analisados nesse

quesito, 36 apresentaram déficit no percentual de cotas (75%) e apenas 12 já tinham atingido a equivalência. No total, a diferença chega a 9,4% entre a situação hipotética e a situação real (CNJ, 2021).

Mais recentemente, no *Diagnóstico Étnico-racial no Poder Judiciário*, publicado em 2023, o CNJ fez um balanço da política de cotas adotada desde 2015, no qual se percebe que a baixa representatividade de pessoas negras no Poder Judiciário continua gritante, mesmo após quase uma década de vigência da política de cotas nos concursos para ingresso na magistratura e também para os demais servidores (técnicos e analistas). Segundo o relatório, os magistrados compõem uma maioria branca de 83,9%, enquanto 14,5% se declararam negros, sendo 1,7% pretos(as) e 12,8% pardos. A maioria dos servidores também é composta por pessoas brancas (68,3%) e 29,1% responderam que são negras, sendo 4,6% pretas e 24,5% pardas. Dentre os estagiários, também há uma maioria branca (56,9%); as pessoas negras somam 41%, sendo 10,3% de autodeclaração preta e 30,7% de autodeclaração parda (CNJ, 2023).

A situação também não mudou em relação aos indígenas. Segundo o relatório, nos três segmentos profissionais, as pessoas autodeclaradas amarelas são em maior número que as pessoas indígenas, havendo mais amarelos(as) entre os servidores e mais indígenas entre os estagiários. Os indígenas representam 0,2% dos magistrados, 0,4% dos servidores e 0,7% dos estagiários (CNJ, 2023).

Em relação à distribuição por segmentos da Justiça, o relatório destaca que o grupo de magistrados negros mais numeroso continua abrigado na Justiça do Trabalho, com 16,3%, seguido da Justiça Eleitoral, com 15,6%, e da Justiça Estadual com 14,3%. Quanto aos servidores negros, verifica-se que há um grande grupo nos Conselhos, com 36,5%, na Justiça Eleitoral, com 34,8%, e nos Tribunais Superiores, com 32,9%. Quanto aos estagiários negros, o maior grupo está nos Tribunais Superiores, com 48,7%, seguido da Justiça Federal, com 47,7%, e dos Conselhos, com 46% (CNJ, 2023, p. 31).

Outro aspecto igualmente identificado nas pesquisas anteriores refere-SE à maior concentração de magistrados negros nas regiões Norte e Nordeste.

É importante salientar que essa desigualdade racial entre os magistrados perpassa todas as instâncias e se acentua ainda mais na segunda instância e nos Tribunais Superiores, em que os magistrados brancos chegam a 89,8% entre os juízes substitutos de segundo grau, 89,5% entre os desembargadores e 88,4% entre ministros e conselheiros (CNJ, 2023, p. 39)

Esses dados explicam os esforços recentes do Conselho Nacional de Justiça para facilitar o acesso de pessoas negras ao Poder Judiciário, não apenas por meio da adoção de medidas que visam ao aperfeiçoamento da política de cotas, a exemplo do programa de incentivo de bolsas de estudo para que os cotistas se preparem para as provas de concurso público, mas também por outras estratégias que buscam mitigar os obstáculos de acesso à justiça pela população negra, como o recém-publicado *Protocolo para Julgamento com Perspectiva Racial* (CNJ, 2024).

No referido protocolo, há o reconhecimento de que, para o fortalecimento do Estado Democrático de Direito, é essencial que o Poder Judiciário atue contra a reprodução do racismo em suas distintas dimensões, considerando suas interseccionalidades com questões de gênero, sexualidade, idade, deficiência, orientação religiosa e origem. Este protocolo não é apenas uma carta cheia de boas intenções. Ao contrário, trata-se de um guia para que magistradas e magistrados possam compreender e identificar como o racismo se manifesta no cotidiano das prá-

ticas judiciais, ou seja, um passo a passo de como julgar com perspectiva racial (Santos, 2025).

Todas essas iniciativas integram o *Pacto Nacional do Judiciário pela Equidade Racial*, que tem por objetivo central o fortalecimento de uma cultura pela equidade racial no Poder Judiciário, a partir de um agir consciente, intencional e responsável, visando à desarticulação do racismo estrutural por meio da adoção de medidas específicas e concretas, de caráter temporário, que assegurem a representação e o desenvolvimento de grupos raciais historicamente privados de condições de igualdade de oportunidades. O programa está estruturado em 4 eixos: Eixo 1 – Promoção da equidade racial no Poder Judiciário; Eixo 2 – Desarticulação do racismo institucional; Eixo 3 – Sistematização dos dados raciais do Poder Judiciário; e Eixo 4 – Articulação interinstitucional e social para a garantia de cultura antirracista na atuação do Poder Judiciário (CNJ, 2024).

Parte da causa e da explicação da desigualdade racial no Poder Judiciário passa pelo véu da branquidade, especialmente em um espaço de poder tradicionalmente reservado à elite econômica deste país, cujos privilégios (o privilégio branco) são transferidos de geração em geração desde o Brasil Colônia, e que, mesmo sob a égide da Constituição dita Cidadã, são naturalizados pelo dispositivo da meritocracia e instrumentalizados na forma de concurso público de provas e títulos para compor a primeira instância, ou pelo dispositivo do *notório saber jurídico* e *reputação ilibada*, para compor os tribunais.

Tudo isso acontece sem causar perplexidade à sociedade, pois o véu da branquidade atua como encobrimento da desigualdade racial, funcionando como uma espécie de cegueira coletiva, e oblitera o fato de que a elite branca sempre esteve — e continua — nos espaços de poder, definindo os rumos da nação e decidindo quem tem, e quais são, os direitos das pessoas não-brancas. Como assinalou Thula Pires, na época se referindo aos espaços universitários: "o fato das estruturas de poder brasileiras serem representadas por agentes predominantemente brancos gerou a naturalização de suas presenças e da sub-representação dos não brancos nos mesmos espaços" (Pires, 2013, p. 178).

Por outro lado, não é difícil supor que um Judiciário branco, em uma população majoritariamente negra, de uma sociedade estruturada no racismo, acaba reproduzindo e reforçando o modo de ser racista do sistema de justiça nas suas práticas cotidianas, apesar da retórica dogmática da neutralidade, da imparcialidade, da igualdade e da segurança jurídica, como já demonstram estudos recentes sobre o tema. Nesse sentido, afirma Ivair Augusto dos Santos:

> Os autos nos aproximam de falas de diferentes protagonistas; ordenam, debaixo de uma temporalidade própria, uma complexa sequência de procedimentos técnicos e administrativos que são apresentados em uma sequência lógica que culminam no desfecho processual. Põem em relevo a forma como são interpretadas as leis, segundo regras de conveniência e meandros que, aparentemente, parecem desconexos, mas ao fim percebe-se que os debates judiciais permitem flagrar microcenas de confronto entre manipuladores técnicos que, na sua maioria são brancos que sabem delimitar fronteiras de seu domínio de saber e poder. Tudo é elaborado no sentido de produzir um discurso neutro e imparcial, que despreza a racialidade e a condição de discriminação institucional (Santos, 2015, p. 134).

Essa situação lembra a célebre frase de Nelson Mandela, segundo a qual: "o homem branco faz todas as leis, nos arrasta perante suas cortes e nos acusa. Depois se senta para julgar" (Mandela, 1989, p. 194). Essas palavras foram pronunciadas pelo líder afri-

cano em suas alegações de defesa, em 1962, nos autos do processo em que era julgado perante o Tribunal, na Velha Sinagoga, em Pretória, quando afirmou que o julgamento não seria justo, pois não havia igualdade perante a lei. Esse princípio carecia de significado e de verdade para os negros, já que todos os direitos e privilégios eram monopolizados pelos brancos. As palavras de Mandela, como se observa, ecoam no nosso sistema de justiça.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A branquidade, enquanto um fenômeno de poder, é essencial para a compreensão da desigualdade racial no Brasil, especialmente no contexto do Poder Judiciário. Associada à posição social privilegiada dos indivíduos brancos, ela facilita o acesso a benefícios materiais e simbólicos, perpetuando um ciclo de privilégios frequentemente não reconhecido pela maioria de seus beneficiários.

Apesar de indissociável do cotidiano brasileiro, esse aspecto nem sempre é percebido ou, quando percebido, muitas vezes é negado por aqueles que detêm os privilégios, acabando por ser invisibilizados.

Esse caráter oculto da branquidade se reflete de maneira notável na estrutura do sistema judiciário brasileiro, onde a presença majoritária de juízes brancos não é apenas uma questão numérica, mas um reflexo de uma ordem social histórica e profundamente marcada pelo privilégio racial. O conceito de *véu da branquidade* torna-se, aqui, um dispositivo de poder, agindo de forma estratégica para manter a ordem estabelecida, em que a voz da Justiça é legitimada e determinada por uma elite racialmente homogênea.

O véu da branquidade demarca não apenas o lugar do negro no sistema de justiça — o lugar do réu, do condenado, do encarcerado ou da demandante, cujos direitos dificilmente são reconhecidos quando vítimas de ofensas raciais —, mas também o lugar privilegiado do branco para a enunciação da verdade judicial: a magistratura.

Embora haja esforços contínuos do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) para promover a equidade racial, por meio da implementação de políticas de cotas e outras medidas, os dados evidenciam que o caminho para uma justiça verdadeiramente igualitária ainda está longe de ser alcançado. O Poder Judiciário permanece, em grande parte, uma instituição que reflete os privilégios da elite branca que, mesmo sob os ideais da Constituição de 1988, continua a ocupar os espaços de decisão e a determinar o destino da população negra no Brasil.

O processo de democratização do acesso à justiça, portanto, deve passar pela desconstrução dos privilégios brancos, buscando uma magistratura que melhor represente uma sociedade plural. Para tanto, é necessário que a equidade racial seja incorporada de maneira mais substancial e transformadora, considerando o caráter estrutural do racismo e a necessidade de políticas que não apenas busquem corrigir desigualdades numéricas, mas também transformar as práticas judiciais que, historicamente, excluem os sujeitos negros da plena cidadania.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural.** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. (Feminismos plurais).

ALMEIDA, Silvio Luiz de. A teoria do véu e a dupla consciência em W. E. B. Du Bois. **Jacobina**, 23 fev. 2021. Disponível em: https://jacobin.com.br/2021/02/a-teoria-do-veu-e-a-dupla-consciencia-em-w-e-b-du-bois/. Acesso em: 7 jul. 2025.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos narcísicos no racismo**: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. 2002. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/. Acesso em: 26 ago. 2025.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Censo do Poder Judiciário:** VIDE vetores iniciais e dados estatísticos. Brasília: CNJ, 2014. Disponível em: https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2011/02/CensoJudiciario.final.pdf. Acesso em: 26 ago. 2025.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Diagnóstico étnico-racial no Poder Judiciário**. Brasília: CNJ, 2023. Disponível em: www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2023/09/diagnostico-etnico-racial-do-poder-judiciario.pdf. Acesso em: 26 ago. 2025.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Pacto Nacional do Judiciário pela Equidade Racial**. Disponível em: https://www.cnj.jus.br/programas-e-acoes/direitos-humanos/pacto-nacional-do-judiciario-pela-equidade-racial/. Acesso em: 26 ago. 2025.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Perfil sociodemográfico dos magistrados brasileiros 2018**. Brasília: CNJ, 2018. Disponível em: www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2019/09/a18da313c6fdcb6f364789672b64fcef_c948e694435a52768cbc00bda11979a3.pdf. Acesso em: 26 ago. 2025.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Pesquisa sobre negros e negras no Poder Judiciário.** Brasília: CNJ, 2021. Disponível em: https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2021/09/rela-negros-negras-no-poder-judiciario.pdf. Acesso em: 26 ago. 2025.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. CNJ. **Protocolo de julgamento com perspectiva racial**. Brasília: CNJ, 2024. Disponível em: www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2024/11/protocolo-para-julgamento-com-perspectiva-racial-2.pdf. Acesso em: 26 ago. 2025.

CARDOSO, Lourenço. **O branco invisível:** um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil: Período: 1957-2007. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2008. Disponível em: https://dlc.library.columbia.edu/catalog/ldpd:504811/bytestreams/content/content?filename=LOURENÇO+DA+CONCEIÇÃO+CARDOSO.pdf. Acesso em: 26 ago. 2025.

CARDOSO, Lourenço. **O branco ante a rebeldia do desejo**: um estudo sobre a branquitude no Brasil. 2014. 290 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2014. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/server/api/core/bitstreams/645aba97-055d-4909-9a17-d1431f83ab74/content. Acesso em: 26 ago. 2025.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. 23. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

DU BOIS. W. E. B. **Black Reconstruction in American.** New York: 1992.

DU BOIS, W.E.B. **As almas do povo negro**. Tradução de José Luiz Pereira da Costa. Rio de

Janeiro: Lacerda, 1999.

DUARTE, Evandro C. Piza. Uma dogmática processual penal em crise ou uma dogmática para a crise do processo penal? In: FELIZ, Ana Beatriz Gonçalves; RABELO, Danilo dos Santos Rabelo (Orgs). **Textos fraternos:** escritos sobre racismo, branquidade, criminologia e direito. São Paulo: Dialética, 2022, 240p.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução Roberto Machado. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**: a vontade do saber. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 7. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2018. (Coleção Biblioteca de Filosofia).

FRANKENBERG, A. miragem de uma branquidade não marcada. In: WARE, Vron. (Org.). **Branquidade**: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 307-338.

JACOBSON, Matthew Frye. Pessoas brancas livres na República, 1790-1840. In: WARE, Vron (Org.). **Branquidade**: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 63-96.

MANDELA, Nelson. **A luta é minha**. Tradução Celso Nogueira. 6. ed. São Paulo: Globo, 1989.

MILLS, Charles. **The racial contract.** Ithaca, NY: Cornell University, 1997.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. **Criminalização do racismo:** entre política de reconhecimento e meio de legitimação do controle social dos não reconhecidos. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

PRANDO. Camila Cardoso de Mello. A criminologia crítica no Brasil e os estudos críticos sobre branquidade. **Revista Direito & Práxis**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 70-84, 2017.

RACHLEFF, Peter. Branquidade: seu lugar na historiografia da raça e da classe nos Estados Unidos. In: WARE, Vron (Org.). **Branquidade**: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 97-113.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira.** Rio de Janeiro:

UFRJ, 1995.

ROEDIGER, David R. Sobre autobiografia e teoria: uma introdução. In: WARE, Vron (Org.). **Branquidade**: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 41-62.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução Almiro Pisettae Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SANTOS, Fernando Nascimento dos. Levando o direito dos povos indígenas a sério. **Revista do Observatório de Direitos Humanos do Curso de Direito IESB**, Brasília, v.3, n.3, jul./dez., 2017, p. 38-67.

SANTOS, Fernando Nascimento dos. **Regime de verdade judicial sobre os corpos negros**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2024.

SANTOS, Fernando Nascimento dos. Direitos humanos e seletividade racial: caminhos e descaminhos do encarceramento em massa no Brasil. **Atâtôt Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos**, v. 6, n. 1, 2025. Disponível em: https://www.revista.ueg.br/index.php/atatot/article/view/1635. Acesso em: 26 ago. 2025.

SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. **Direitos humanos e as práticas de racismo**. Brasília: Câmara dos Deputados, 2015.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. 2. ed. São Paulo: Veneta, 2020.

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

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Multiculturalismo e direitos coletivos. **Dhnet**, Curitiba, jun. 2001. Disponível em: https://www.dhnet.org.br/dados/textos/edh/br/mares_multicult.htm. Acesso em: 26 ago. 2025.

SOVIK, Liv. Aqui ninguém é branco: hegemonia branca no Brasil. In: WARE, Vron (Org.) **Branquidade**: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond. 2004, p. 363-386.

STEYN, Melissa. Novos matizes da branquitude: a identidade branca numa África do Sul multicultural e democrática. In: In: WARE, Vron (Org.) **Branquidade**: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond. 2004, p. 115-137.

WARE, Vron. Introdução: O poder duradouro da branquidade um problema a solucionar. In WARE, Vron. (Org.). **Branquidade**: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004b, p. 7-40.

WRAY, Matt. Pondo a ralé branca no centro: implicações para as pesquisas futuras. In: WARE, Vron (Org.) **Branquidade**: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond. 2004, p. 339-361.

Fernando Nascimento dos Santos
Doutor em Direitos Humanos e Cidadania pelo CEAM (UnB), mestre em Direito Público pela PUC Minas, especialista em Criminalidade e Segurança Pública pelo CRISP (UFMG), especialista em Ciências Penais, pelo IEC (PUC Minas). Professor universitário e pesquisador em Direitos Humanos e Relações Raciais. Advogado Público, com ênfase em Direito Administrativo, e advogado criminalista.

Submetido em: 8/7/2025
Aceito em: 2/10/2025