

COLONIALIDADE E CONSTRUÇÃO NACIONAL: O PAPEL DO PENSAMENTO JURÍDICO NA DIVISÃO RACIAL DA SOCIEDADE BRASILEIRA

COLONIALITY AND NATIONAL CONSTRUCTION: THE ROLE OF
LEGAL THINKING IN THE BRAZILIAN SOCIETY RACIAL DIVISION

Felipe Montiel da Silva¹
Júlia Dutra de Carvalho²

Resumo: o estudo ora apresentado questiona a relevância de projetos de unificação nacional que silenciam a respeito da colonialidade das relações sociais. Em reflexo, o objetivo central da análise é delimitar o papel que as simbolizações raciais ocuparam na integração nacional e na constituição da posição subordinada que o Brasil ocupa em relação aos países de capitalismo central. Para cumprir o objetivo adotado o estudo observou como alguns juristas pretendiam solucionar o problema da integração nacional nos séculos XIX e XX. A referida investigação mostrou que a emergência do Brasil enquanto Estado-nação exigiu que o Direito e os juristas refletissem sobre a heterogeneidade racial do território brasileiro, evidenciando que raça e nação são temas vinculados à instituição do Estado nas zonas neocoloniais. A contradição havida entre a presença e a ausência da discussão racial na formação do Estado foi enfrentada a partir do método interdisciplinar, suspendendo-se, na materialidade, a abstração que orienta a doxa jurídica. Ao fim, a pesquisa concluiu que o combate à racialização das posições e espaços sociais é indispensável a projetos nacionais que almejem a materialização da independência política e econômica do território, evidenciando a limitação das simbolizações de nação despidas da referida característica.

Palavras-chave: Colonialidade; Racismo; Branquitude; Estado; Nação.

1 Mestre em Direito a partir do Programa de Pós-Graduação da Universidade La Salle (Canoas/RS). Graduado em Direito através da Faculdade de Desenvolvimento do Rio Grande do Sul. Integrante do Grupo de Pesquisa Teorias Sociais do Direito (TSD) vinculado à Universidade La Salle. Advogado.

2 Possui graduação em Psicologia pela UFRGS e Bacharelado em Ciências Jurídicas e Sociais pela PUCRS. Mestra e Doutora em Psicologia Social e Institucional a partir da UFRGS. Professora da Residência Integrada Multidisciplinar em Saúde Mental Coletiva da UFRGS. Psicóloga Clínica.

Abstract: the present study questions the relevance of national unification projects that silence about the colonality of social relations. As a reflection, the central objective of the analysis is to delimit the role that racial symbolizations played in national integration and in the constitution of the subordinate position that Brazil occupies in relation to the countries of central capitalism. To fulfill the objective adopted, the study observed how some jurists intended to solve the problem of national integration in the 19th and 20th centuries. This observation showed the emergence of Brazil as a nation-state demanded that the law and jurists reflect on the racial heterogeneity of the Brazilian territory, showing that Race and nation are themes linked to the institution of the State in neocolonial zones. The contradiction between the presence and the absence of racial discussion in the formation of the State was faced from the interdisciplinary method, suspending, in materiality, the abstraction that guides the legal doxa. At the end, the research concluded that combating the racialization of social positions and spaces is indispensable for national projects that aim at materializing the political and economic independence of the territory, evidencing the limitation of the symbolizations of the nation stripped of that characteristic.

Keywords: Coloniality; Racism; Whiteness; State; Nation.

Submissão: 26/03/2020

Aceite: 27/06/2020

1. INTRODUÇÃO

A contar de 1822 o Brasil encontra a independência política, pretendendo instituir a moderna figura do Estado sobre relações sociais estruturadas pela colonialidade do poder imediata (QUIJANO, 2002, p. 13-14). No campo da produção, o trabalho remunerado era reservado aos descendentes da Europa, isto é, à branquitude³, extraindo-se a energia laboral dos corpos subalternamente racializados a partir da escravização racial fenotípica e de espécie de servidão⁴ igualmente racializada (OLIVELLA, 1989, p. 52; QUIJANO, 2005, p. 107-110).

O referencial teórico empregado na pesquisa em execução considera que a hierarquização racial implicou a deslegitimação cognoscente (CARNEIRO, 2005, p. 96), de forma que o grupo que controlou o reino da produção material passou a controlar o campo da produção dos sentidos sobre a realidade imediata. Na Modernidade, dentro do referido contexto, o euro-ocidente impôs a morte epistêmica dos me-

3 A noção de branquitude põe em evidência o papel e os benefícios extraídos pela identidade branca no jogo de oposição categorial que a antagoniza em relação aos corpos/espacos subalternamente racializados, isto é, negros e índios. Em Lourenço Cardoso (2010) o caráter deliberado da dominação racial ganha relevo a partir dos conceitos de branquitude crítica e branquitude (a)crítica. A branquitude, compreendida como pertença sócio-histórica, portanto, mutável, à identidade branca, pode assumir, por intermédio individual ou coletivo, postura crítica através da desaprovação pública do racismo. A branquitude (a)crítica, todavia, reside na identidade branca marcada pela conservação dos privilégios raciais forjados a partir dos históricos genocídios/epistemicídios que constituíram a branquitude como exteriorização corpórea do ocidente. Consideramos, ainda, que a branquitude comporta cisão geopolítica, ou seja, as *elites criollas* que habitam as neocolônias formam a branquitude local ou periférica, encontrando-se em condição de domínio em relação aos corpos subalternamente racializados na periferia do capitalismo. Em relação à branquitude central, ou seja, em relação aos sujeitos albergados pela identidade branca situados nos países centrais, a branquitude local cumpre papel subordinado, agindo, com relativa autonomia, em proveito dos interesses extrativistas (SILVA, 2019, p. 17-66) da branquitude central (SILVA, 2020).

4 Manuel Zapata Olivella suspende a benevolência do regime de servidão dispensado à população aborígene-americana. Ao analisar a Lei emitida pela Rainha Isabel em 1503 Olivella identifica que o novo regramento autorizava “o usufruto do trabalho pessoal de um indígena a favor de um colono espanhol, sistema inspirado na adjudicação de vassallos pelos senhores feudais (...). Um exemplo de como operava a repartição de servos nos brinda Gonzálo Jiménez de Quesada do relato que faz de suas proezas na conquista, pacificação e domínio dos antigos reinos de Zipa e Zaque nas planícies de Bogotá: ‘Capitão Juan de Céspedes, detentor das terras de Ubaque, Cáqueza e Subachoque, com mais de 1.500 índios; Capitão Antônio de Olalla, detentor da repartição das terras de Suba, com 900 a 100 índios (...)’ (OLIVELLA, 1989, p. 50).” A racialização subalternizada imposta ao “índio” não o humanizou, mas, o assimilou por meio do sincretismo e da morte física.

canismos de nomeação e criação da realidade dos povos ameríndios, africanos e afro-diaspóricos, ignorando, ao mesmo tempo, suas formas de autoridade política e suas formas de organização laboral e sexual (QUIJANO, 2002, p. 4; WOLKMER, 2003, p. 42).

Ao desprezo das condições de existência e participação da maior parte das pessoas que habitavam o Império brasileiro um pequeno grupo de homens brancos, isto é, pertencentes a tal identidade étnico-racial, passou a construir o Brasil com base em abstrações euro-ocidentais, compreendendo, em maior ou menor medida, que o Império carecia de bases culturais próprias, ou seja, a solução da questão nacional, aos olhos da branquitude brasileira, não devia atacar a estrutura das relações sociais composta pelos reflexos da colonialidade do poder imediata nas quatro áreas fundamentais da existência (QUIJANO, 2002, p. 4), mas, sim, o sistema educacional.

Como único grupo capaz de formular conhecimento abstrato e, portanto, universal (CASTRO-GOMÉZ, 2005, p. 58-59), isto é, em autolegitimação, a branquitude atribuiu a forja do Brasil a si, normalizando, a partir da simbologia científico-formalista, as vantagens sociais que insistem em entrincheirar a discussão racial a partir da transplantação ocidentalizada da luta de classe despida de aplicação material, isto é, da aplicação de uma espécie de idealismo material (QUIJANO, 2009, p. 105-114). No contexto, parte-se do pressuposto que a solução superestrutural posta em exercício no Brasil tende a ter contribuído – na melhor das hipóteses – com a construção de um projeto crítico-assimilativo.

Construídas as bases contextuais, pontua-se que a pesquisa operou a partir de abordagem interdisciplinar, atravessando o Direito por simbolizações que o retiram da abstração euro-ocidental. Para fins didáticos, contudo, o estudo foi estruturado em três partes.

A primeira delimita o conceito de colonialidade do poder, demonstrando como o emprego da taxonomia racial cindiu – e ainda cinde – a Modernidade entre humanos e sujeitos objetais. Na divisão, coube aos países centrais, em diferentes graus, a democracia, as liberdades e o Direito, reservando-se aos territórios periféricos relações sociais de vívido traço colonial. A mediação do corpo/espaco pela colonialidade do poder mediata e imediata anuncia a relevância da questão racial para formação das nações situadas em zonas neocoloniais.

O segundo trecho apresenta alguns problemas e soluções que o Direito descrevia e prescrevia para unificação política a partir da independência do Brasil, identificando no discurso de alguns juristas que simbolizaram a “questão nacional” a reivindicação por um sistema de educação autônomo habilitado a inculpir formas sociais genuinamente brasileiras. Ao recapitular as construções jurídicas clássicas sobre a fundação do Brasil a pesquisa coloca em evidência o jurista, isto é, corpo situado dentro de relações sociais marcadas pela colonialidade do poder imediata, apontando, a partir da materialidade, as razões que esconderam discussões estruturais da formulação do Estado brasileiro.

A terceira parte concentra esforços para demonstrar que a construção nacional depende da descolonização das relações sociais, exigindo contundente combate ao racismo e à conjuração formalística da democracia racial. Ao fim, o estudo questiona a relevância de projetos nacionais desvinculados do combate ao racismo como forma nuclear de colonização das relações sociais.

2. A COLONIALIDADE DO PODER E AS ZONAS NEOCOLONIAIS

Aníbal Quijano conceitua colonialidade do poder como forma nuclear de classificação social realizada a partir da categoria raça. A racialização enquanto forma de classificação social matriz constituiu o corpo/espço ocidental como dominante a partir da conquista das Américas, qualificando como racialmente dominado o corpo/espço autóctone-americano, africano, afro-brasileiro, etc.

A extração de riquezas do mundo colonial foi realizada por meio da estruturação racial dos corpos/espços, oportunizando o acúmulo que constituiu a Modernidade. As revoluções liberais, a democracia, a impessoalidade e a razão, no contexto, são expressões da Modernidade que convivem com a hierarquização social organizada por meio da colonialidade do poder.

O caráter imediato que qualifica a noção de colonialidade, por outro lado, está atento ao mundo como categoria sociológica (RAMOS, 1983, p. 301-306). Na medida em que a dominação e a exploração das Américas engendram a Modernidade e conferem origem à mundiali-

zação do euro-ocidente, a colonialidade do poder estrutura as relações sociais dos países de capitalismo central e dos países de capitalismo dependente. No contexto, o acúmulo das riquezas extraídas dos séculos de colonização compele o capital econômico à nova fase, conjugando a importação de mercadorias produzidas através dos insumos extraídos da colônia à importação de capitais (FANON, 1967, p. 148; MOURA, 1988, p. 220-222; MOURA, 1995, p. 53). O alcance do trabalho abstrato nas zonas de produção central causa efeitos nas colônias, construindo condições de possibilidade que as levam em direção à independência política.

Fica evidente que as relações entre centro e periferia são, ao mesmo tempo, relações entre espaços constituídos por corpos mais ou menos homogêneos e mais ou menos heterogêneos, indicando que os séculos de dominação racial articulados pela colonialidade do poder estruturam os países de capitalismo central de maneira mediata e os países de capitalismo periférico de maneira imediata (QUIJANO, 2002, p. 13). É possível, contudo, ir além.

A estruturação racial da divisão do trabalho e das relações sociais aparece de maneira explícita nas zonas neocoloniais, ou seja, nos países que alcançaram a independência política relativa na fase monopolista do capitalismo (MOURA, 1988, p. 236; SODRÉ, 1964, p. 165). Convém destacar que a imediatividade da estruturação racial guarda vínculo com a racialização do espaço e dos corpos que o habitam, definindo, assim, que a racialização do espaço oportuniza a racialização dos corpos enquanto a racialização dos corpos produz a racialização do espaço. A simbolização das Américas como espaço de habitação de corpos negros e indígenas, isto é, corpos subalternamente racializados pelo euro-ocidente, a aprisiona em um contínuo processo estruturador e estruturante de racialização, constituindo, no presente, relações sociais imediatamente estruturadas pela colonialidade do poder que obstaculizam, ao normalizar (BOURDIEU, 1989, p. 11), a distinção havida entre corpos racializados de maneira imediata, negros e índios, e corpos racializados de maneira mediata, branquitude local.

A libertação dos espaços neocoloniais passa pelo reconhecimento da racialização imediata e mediata dos corpos que o constituem, oportunizando, a partir daí, a emergência da unidade política indispensável ao esgotamento da estruturação racial que subjuga o corpo/espaço periféri-

co em relação ao corpo/espço central. O aspecto (i)mediato da colonialidade, portanto, aparece como condição do mais-valor permanentemente extraído do corpo/espço periférico pelo corpo/espço central.

3. OS JURISTAS E A CONSTRUÇÃO NACIONAL

Após a independência política o Brasil passou paulatinamente a encarar o dilema da construção nacional, isto é, como alcançar a legitimidade e unidade do território longe da autoridade política portuguesa? Mesmo que o Brasil estivesse organizado na forma Imperial era preciso criar um conjunto de regramentos administrativos próprios que garantissem e intuitivamente determinassem as relações sociais. A criação do aparato administrativo brasileiro estava vinculada – por força das determinações do colonialismo – ao imaginário metropolitano das revoluções inglesa, americana e francesa, atribuindo-se às Faculdades de Direito a tarefa de criação da estrutura administrativa e da unidade nacional (ALMEIDA, 2018, p. 82).

A regra, portanto, encontrou confirmação. Instituições superiores de ensino estruturadas por meio da simbolização euro-ocidental foram eleitas para forjar o Brasil, elegendo-se, em consequência, o sujeito cognoscente que as compunham e ainda, basicamente, as compõem. Paulino José Soares de Sousa (1807 a 1866), também conhecido com Visconde de Uruguai em decorrência do título nobiliárquico que lhe fora atribuído, é personagem importante na análise do pensamento nacional e integra a branquitude legitimada para simbolizar o Brasil. Antes de tornar-se Visconde de Uruguai Paulino José Soares de Sousa alcançou o grau de bacharel em Direito a partir da Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, hoje conhecida como Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP).

Após a independência do Brasil as Escolas de Direito receberam a missão de forjar a identidade e a forma nacional de acordo com as especificidades demandadas por um processo político soberano (SCHWARTZ, 1993, p. 141-142; WOLKMER, 2003, p. 92-106). O Visconde de Uruguai, bacharel em Direito, magistrado e estadista, isto é, membro da elite material e simbólica engajada na construção nacional,

contribuiu para a formação da administração pública nacional com as obras “Estudos práticos sobre a administração nas províncias (1865)” e “Ensaio sobre direito administrativo (1862) (RAMOS, 1983, p. 260).” Mas muito mais importante do que isso: comprometido com a construção nacional Paulino recusa a máxima a partir da qual instituições exógenas possuíam predicados ínsitos, ou seja

Ao contrário da maioria de seus contemporâneos, condenou a transplantação literal e mecânica de instituições políticas e administrativas, nas quais se negou sempre a reconhecer virtudes intrínsecas. Para ele não havia instituições intrinsecamente excelentes. Por isso, a criação das instituições no Brasil deveria ter em vista as condições efetivas e as particularidades histórico-sociais do meio nacional (RAMOS, 1983, p. 260).

A abordagem adotada por Visconde de Uruguai não era totalmente contrária à instalação de instituições européias e norte-americanas no Brasil em formação, mas impunha restrições à transplantação irrestrita, ou seja, aduzia que a importação de modelos político-administrativos exógenos fosse realizada com o filtro da redução sociológica, considerando o saber comparado como fator subsidiário em proveito da produção simbólico-institucional do Império (RAMOS, 1983, p. 265). Deveria o Brasil, pois, atentar às particularidades históricas tidas como relevantes, adotando a centralização político-administrativa em detrimento das teses que previam a alocação do poder administrativo e político nas oligarquias provincianas. A centralização político-administrativa, em última instância, pretendia a criação da unidade política sem a qual não haveria espaço para instauração da ideia de povo⁵, na-

5 No referido ponto Guerreiro Ramos está a avaliar com a mais minuciosa atenção as particularidades do pensamento do Visconde de Uruguai, buscando traços que possam contribuir com a emergência do que Malomalo (2010, p. 105) designa como nacionalismo emancipatório, ou seja, ideologia de união nacional que busque a libertação política e econômica dos territórios neocoloniais. No que tange à categoria povo, Malomalo a situa com base em Guerreiro Ramos como agrupamento de pessoas conectadas entre si a partir da divisão social do trabalho. De pronto, infere-se que a noção de povo é própria da forma social capitalista, uma vez que surge da relação produtiva moldada pela divisão social do trabalho. Ademais, a noção de povo exige o compartilhamento de determinadas crenças elevadas ao grau de preponderantes ou, mais especificamente, ao grau de oficialidade. As crenças conjugadas à divisão social do trabalho formam o ideal comum e a consciência que projeta as ações do povo.

ção e soberania (RAMOS, 1983, p. 261). Importa considerar que Visconde de Uruguai adota postura elitista ao considerar que a construção das instituições nacionais fosse atividade privativa dos detentores de capital simbólico formados nas escolas superiores do Império brasileiro, ou seja, nas escolas de Direito de São Paulo e Olinda.

Em direção ao governo e à organização social dos “cultos” ou dos “bacharéis” surge também os programas político-administrativos de Sylvio Romero (1851 a 1914), Alberto Torres (1865 a 1917) e Oliveira Viana (1883 a 1951). A construção da ponte que liga formalismo – *distância entre a prescrição normativa e a ação social* – à construção nacional não abre mão de breve resgate das concepções de nação dos estadistas elencados acima.

Sylvio Romero e Alberto Torres, pensadores de suas épocas, consideraram com certa similitude que a questão nacional ou problema nacional brasileiro derivava do aformismo, isto é, ausência de forma político-institucional própria que impedia o surgimento da identidade nacional (RAMOS, 1983, p. 263-266). De modo particular, Sylvio Romero compreendia que o Brasil não possuía bases culturais suficientes para erguer instituições próprias, ou seja, para Romero o formalismo derivava das condições históricas do espaço geográfico nacional, mostrando-se indispensável, em decorrência da falta, a importação de modelos teórico-institucionais externos.

Guerreiro Ramos (1983, p. 264) qualifica o reclame de Sylvio Romero como antecipação do famoso enunciado atribuído a Vladmir Vladimirovitch Maiakovski, poeta soviético, para quem “sem forma revolucionária não existe arte revolucionária.” Sem forma nacional, na lógica de Romero, não havia espaço para genuinidade simbólica, isto é, para construção de sentidos nacionais próprios, razão pela qual o Brasil estava condenado a importar – ao menos em curto prazo – saberes exógenos. A ausência de estrutura simbólica própria impunha a transplantação e – como consequência – o distanciamento entre prescrição normativa e ação social, fazendo com que “(...) nas condições do Brasil, o formalismo” e “a transplantação (RAMOS, 1983, p. 264)” fossem inevitáveis.

O pensamento de Sylvio Romero não reconhece as instituições derivadas do sistema-simbólico das etnias autóctone-americanas e das etnias afro trazidas à força ao recém instituído Império brasileiro. A impossibilidade de reconhecimento dos sistemas-simbólicos não

ocidentais verificada em Romero acaba por impor a transplantação, comprovando que o processo de independência brasileiro advém do próprio formalismo combatido pelo referido estadista. A não pertença do descendente dos corpos europeus o faz hesitar frente ao frágil rompimento com a metrópole. Nem europeu, nem brasileiro, muito antes ainda negro, índio ou mestiço. Ao descendente do europeu resta o imaginário metropolitano e o desejo de se tornar substancialmente metropolitano, isto é, “universal” (FANON, 1967, p. 89-90).

A assimilação – integração subalternizada a sistema de sentido dominante a partir da concessão de benefícios residuais – que compõe o sistema-simbólico constituinte do pensamento de Sylvio Romero o impelle, portanto, a combater o formalismo com o formalismo, militando pela construção de um modelo social heterogêneo – *que concentra em altíssimas doses de dualidade, p.ex. sofisticado/rudimentar* – hábil, todavia, ao rechaço das formas simbólicas insurgentes e verdadeiramente independentes. A máxima seria algo como: subdesenvolvido e dependente? É verdade. Mas, de origem européia e com traços significativos de brancura.

Na mesma lógica que compunha o pensamento do Visconde de Uruguai em relação aos problemas do formalismo, Sylvio Romero admitia que

uma política esclarecida, confiada a homens capazes de “escolher e selecionar ideias e instituições estrangeiras” “deliberadamente”, do ponto de vista particular de nosso país, poderia conduzi-lo, senão a superar, sem dúvida, a atenuar os males do formalismo e da transplantação (RAMOS, 1983, p. 264).

O formalismo, portanto, era meio em direção ao alcance de um fim. Embora considerasse que a transplantação – *importação de instituições e simbolização exógenas sem redução sociológica, ou seja, análise crítica de acordo com a realidade* – devesse obedecer a critérios que atendessem a construção da unidade nacional, a construção específica dos critérios de unidade deveria repousar sob os cuidados de um grupo seletivo de homens eruditos e investidos das liturgias necessárias para produção do poder simbólico. Mais uma vez, isto é, no pensamento de mais um estadista responsável pela criação do Brasil, se assiste a criação de critérios arbitrários articulados de cima para baixo dos estratos sociais (RAMOS, 1983, p. 264).

Alberto Torres, por sua vez, compreenderá a semelhança dos problemas de formulação nacional nos países da Latino-América, justificando, em espécie, a particularidade das condições de cada um (RAMOS, 1983, p. 265) em relação aos espaços geográficos de industrialização plena, uma vez que

(...) as nações de origem remota e lenta evolução não conheceram, nem conhecem, o problema nacional nos termos dramáticos em que se apresenta para os países recém libertos do estatuto colonial, pela mesma razão porque os herdeiros de grandes fortunas desconhecem o problema da formação estrutural de seu organismo (TORRES, 1938, p. 93).

Se Sylvio Romero arranha a herança colonial como fator constitutivo da peculiaridade das condições sócio-históricas do Brasil, Alberto Torres imputa ao colonialismo – *controle metropolitano do modo de produção e da política da colônia* – o relativo “atraso” constatado nas zonas que pouco a pouco obtinham a “concessão de independência” política, considerando, ainda, especificidades entre os espaços (neo) coloniais. Conquanto tenha capitado *peça* crucial de formulação dos espaços (neo) coloniais ou, mais tarde, de capitalismo dependente, Alberto Torres considerou na companhia de Visconde de Uruguai e de Sylvio Romero que a forja da identidade nacional e das instituições que lhe dão guarida deveria ser feita a partir da redução sociológica operada por uma elite, ou seja, “a elaboração de instituições adequadas a um país novo deve proceder-se à luz de estudo crítico-assimilativo da experiência de outros países (RAMOS, 1983, p. 265)”.

A questão formulada por Alberto Torres acaba por imputar debilidade às elites nacionais de formação européia, as quais, devido à escolarização totalmente assimilada, ou seja, em total ausência de redução sociológica, não possuíam condições de parir a tão almejada forma nacional. O nada – aformismo – que monta a simbologia (neo) colonial impõe que as ideias de nação, povo, sociedade e soberania precisassem ser conjuradas do topo para base, evidenciando, pois, que Alberto Torres compreendeu, em rarefeita medida, as cicatrizes deixadas pelo colonialismo.

Embora não tenha sido dito, parece evidente que as instituições modernas desenvolvidas na Inglaterra, na América do Norte e na França não conseguiriam conviver com passado-presente do rapto, tráfico e escravização de corpos racializados, encontrando iguais dificuldades de convívio com um processo de independência que mantém a colonialidade e a dominação simbólica do espaço (neo)colonial, ou seja, que mantém os horizontes da dependência econômica e da construção de sentidos imediatos da realidade fixados nas democracias européias, as quais, em última análise, devêm existência às agressões quase totalmente delimitadas aos espaços geográficos coloniais e, posteriormente, (neo)coloniais (MBEMBE, 2017, p. 69). Aberto Torres avança a discussão, todavia, é possível sentir rarefação da crítica realizada, a qual, conforme Guerreiro Ramos, foi produto das condições histórico-sociais de compreensão e observação do Autor.

Oliveira Viana, do mesmo modo, compreende o formalismo como traço marcante das sociedades latino-americanas, fazendo destaque, por outro lado, ao idealismo utópico daqueles que acreditavam que instituições exógenas exerceriam os mesmos efeitos e as mesmas funções em espaços sócio-históricos organizados de maneira distinta (RAMOS, 1983, p. 267). Em contraposição ao idealismo utópico, Oliveira Viana milita em prol de um idealismo orgânico, isto é, de um idealismo posto em diálogo com a experiência e que a partir dela respondesse às particularidades donde o ideal tivesse de ser aplicado.

A noção de heterogeneidade, isto é, forma social que concentra em si sofisticação e rusticidade (RAMOS, 1983, p. 251), é creditada em Oliveira Viana ao formalismo derivado do idealismo utópico, o qual, na perspectiva do referido estadista, deriva da debilidade e da subserviência da elite brasileira. Para Viana, o processo histórico e educacional das elites transformava-as em um conjunto de homens marginais, ou seja, heterogêneos, burocratas-personalistas, que deveriam passar por uma “reforma cultural e científica de hábitos de pensar (RAMOS, 1983, p. 267)” para somente então dar origem à forma genuína capaz de criar a identidade nacional.

Oliveira Viana, portanto, referenda a produção simbólica que elege o processo educacional como *pharmakon* (MBEMBE, 2017, p. 7-58), isto é, substância que contém em si o antídoto e o veneno e condensa as

noções de vida e morte, uma vez que o compreende como fonte da submissão intelectual brasileira à América do Norte e à Europa e, a um só tempo, debita a construção da forma nacional à prática de um processo educacional atento à redução sociológica.

Entre os estadistas das primeiras gerações Oliveira Viana é o que mais se aproxima da análise estrutural-funcional (RAMOS, 1983, p. 250-257), aportando indícios para compreensão de que o mesmo instituto pode produzir efeitos diferentes ou até mesmo exercer funções ocultas – sobreposição – quando inserido em espaço geográfico de percurso histórico singular. O que os pensamentos e produções simbólicas dos primeiros estadistas têm em comum são as soluções ofertadas ao formalismo. Em maior ou menor medida, conforme aduz Guerreiro Ramos, “recorrem a remédios e soluções superestruturais dos problemas brasileiros, e só ocasionalmente referem-se aos fatores de infra-estrutura (...). A terapêutica dos idealistas orgânicos” – *pensadores que viam problemas na transplantação sem o mediar da redução sociológica e foram apresentados acima* – “é essencialmente a política educacional, e secundariamente econômica, ocorrendo-lhes a percepção desse aspecto, de maneira acidental (RAMOS, 1983, p. 269)”.

A transplantação do sistema-simbólico e das instituições liberais para a realidade nacional não advém da ausência de formulações sociais articuladas a partir dos sentidos autóctone-americanos e afro-diaspóricos, mas, sim, da fixação do modelo econômico, político e jurídico euro-ocidental como paradigma a ser perseguido. A partir de 7 de setembro de 1822 o Brasil passou a buscar a articulação do secularismo, da impessoalidade político-burocrática e da igualdade perante às suas próprias estruturas imediatas, ou seja, organização social escravista, latifundiária e oligárquica (WOLKMER, 2003, p. 88-89).

O resultado não poderia ser diferente: o liberalismo brasileiro apresenta doses compulsivas de formalismo, evidenciando, a partir das relações de superexploração do corpo/espaço, as contradições materiais imediatas contidas na transplantação da democracia liberal para zonas periféricas. Em outros termos. Mesmo nas zonas metropolitanas a democracia moderna conserva a efetiva participação política e as concentrações da propriedade material e da legitimidade simbólica aos homens, brancos, publicamente heterossexuais (BRAGATTO, 2014,

p. 222) alinhados ao cristianismo ou a um ateísmo de base cristã, ou seja, a um ateísmo constituído a partir da secularização da cristandade (GROSFUGUEL, 2016, p. 31-36). As zonas (neo)coloniais acompanham o referido movimento dentro das próprias particularidades, radicalizando-os, contudo.

Em retorno a Guerreiro Ramos (1983, p. 269), verifica-se que os quatro estadistas apresentados ao longo do tópico compreendiam que a distância entre a prescrição normativa e a ação social – formalismo – no Brasil derivava da subserviência simbólica ao euro-ocidente, formando-se, entre os referidos pensadores, consenso na eleição do sistema educacional como saída para o estabelecimento da unidade das relações sociais brasileiras. O referencial teórico adotado na pesquisa em construção, no entanto, aponta que a simbolização da realidade não abre mão da autonomia alcançada a partir do plano material. De tal sorte, conforme aduz Guerreiro Ramos (1983, p. 269), o consenso estabelecido entre os idealistas orgânicos ignora a relação havida entre a produção simbólica e as condições de controle, apropriação e distribuição do trabalho e dos seus produtos, entregando pouca ênfase ao controle econômico externo que submetia o Império e ainda submete a atual República Federativa do Brasil.

Contudo, entre as questões estruturais, uma foi discutida por Sylvio Romero, Alberto Torres e Oliveira Viana. Os três pensadores refletiram sobre a emergência do nacionalismo brasileiro e os séculos de escravismo articulado por intermédio da discriminação racial sistemática. As acepções realizadas por cada um dos autores, no entanto, refletem o *habitus* racista à brasileira (MALOMALO, 2014, p. 185) estruturado por meio da colonialidade do poder imediata.

4. COLONIALIDADE E QUESTÃO NACIONAL

O anúncio de algumas posições de Sylvio Romero, Alberto Torres e Oliveira Viana sobre a questão nacional não foi em vão. Os três autores ocuparam assentos privilegiados na produção simbólica que pretendia em maior ou menor medida decretar a fundação do Brasil enquanto nação, de forma que cada um dos referidos estadistas refletiu a respeito da tensão racial, produzindo, em muitas medidas, a simbologia que

constituiu o conteúdo do direito humano à educação reproduzido nas instituições de ensino legitimadas pelo metacapital⁶ estatal.

De acordo com Guerreiro Ramos (1995, p. 170), Sylvio Romero (1851-1914) pode ser lido como jurista ambíguo no que se refere à simbolização da questão racial no Brasil de sua época. Entre os acertos Romero indicou que as significações construídas sobre o “problema do negro brasileiro”⁷, isto é, sobre a questão racial no Brasil, mascaram de maneira deliberada as deficiências nacionais, destacando, ainda, que nas sociedades (neo)coloniais a estruturação social impede a plenitude dos corpos racializados. Há outro ponto de relevância na construção de Romero. Ramos aponta que o referido autor logrou identificar que as análises sobre a questão racial não eram bem-vistas pelos pesquisadores do Império e da Primeira República em virtude da vergonha contida nas bases raciais do território brasileiro (RAMOS, 1995, p. 171), indicando, por outro lado, que a questão do negro exigia ações enérgicas que o fizesse – *interessante como o termo negro clama o singular mesmo na qualidade plural e heterogênea que o compõe* – livre e igual para vida republicana (RAMOS, 1995, p. 171)

Os equívocos de Romero, segundo Guerreiro Ramos (1995, p. 169-172), caminhavam em harmonia com a bibliografia evolucionista social vigente à época, fazendo-o considerar a tese do branqueamento da população negra e indígena como estratégia para integração nacional e dominação da brancura sobre as raças socialmente inferiorizadas pelo euro-ocidente. A consideração que Guerreiro Ramos faz de Sylvio Romero não deve ser entendida como compadrio, mas, sim, a partir das condições de possibilidade da produção simbólica do referido autor, observando, a partir das práticas materiais, a relativa superação da estrutura nos pontos em que Romero contrapõe o senso douto – doxa acadêmica – que o estruturava. Obviamente, contudo, a produção de

6 Para Bourdieu o conceito de metacapital indica a concentração de diversos tipos de capital – linguagem de poder própria de determinado campo concorrencial – numa única instituição ou campo. O Estado, assim, deteria o metacapital por excelência, uma vez que, de modo autônomo, possui poder regulatório sobre a economia, sobre a educação e sobre as relações privadas. Mais informações em Bourdieu (2012, p. 361).

7 A expressão “problema do negro” vai entre aspas em virtude das vanguardistas construções de Alberto Guerreiro Ramos que identificam a simbolização do corpo racializado enquanto objeto de pesquisa da branquitude, a qual, em última análise, oculta o papel que possui e as vantagens que obtém a partir da racialização subalternizada dos corpos afro-diaspóricos e ameríndios.

Romero foi condicionada e condicionante pelo/do *habitus* racista à brasileira (MALOMALO, 2014, p. 185).

Ainda com o auxílio de Guerreiro Ramos, a pesquisa vai à presença de Alberto Torres (1865-1917), observando o posicionamento simbólico do autor sobre a questão racial/nacional. A crítica fundamental ao trabalho de Alberto Torres reside na inobservância de que

A nação não se dá independentemente da existência de um mercado interno, de um sistema de transportes e comunicações suscetível de interligar todos os recantos do território (...) que a nação brasileira só poderia verificar-se, em toda sua plenitude, com o surgimento do capitalismo brasileiro. Alberto Torres não percebeu o condicionamento econômico do fenômeno nacional. Era dos que advogava que o Brasil não deveria jamais desviar-se de sua “vocaçãõ agrícola”. Por isso propôs que se formasse a nação brasileira de cima para baixo, da inteligência para as emoções, com a tutela do povo pelas elites nacionalistas (RAMOS, 1995, p. 56).

A argumentação de Guerreiro Ramos confirma o vínculo imanente entre nação e Estado, indicando que as alegorias simbólicas que pretendiam a decretação da forma nacional longe das relações produtivas que forjam o Estado enquanto forma política estavam fadadas ao fracasso. O esforço de Alberto Torres, dentro do contexto, não parecia contemplar as evidências materiais que precediam a emergência do Estado e sua posterior duplicação na simbologia nacional, isto é, não observavam as determinações estruturais do campo produtivo e da classificação racial.

Mesmo que Alberto Torres tenha compreendido que as relações interétnicas contribuiriam para o desfazimento da humanidade, justificando-se, na perspectiva do referido autor, o rechaço à convivência interétnica, a análise de Guerreiro Ramos investiga os contributos do pensamento de Torres, lendo-o como capaz de observar que as atribuições de superioridade às raças européias operavam como fonte argumentativa de legitimação do domínio consagrado ao longo da história (RAMOS, 1995, p. 177). A chave de leitura que Guerreiro Ramos des-

tranca por meio da leitura de Alberto Torres permite pensar a noção de raça como ferramenta de organização criada da metrópole para colônia, racializando, pois, o corpo a partir do espaço e o espaço a partir do corpo⁸ (RAMOS, 1995, p. 177).

Mesmo que a branquitude (neo)colonial tenda a não perceber a racialização que paira sobre si, construindo, assim, noção própria de branquitude a partir de brancura mais ou menos substancial e por meio da encenação dos rituais contidos no sistema simbólico euro-ocidental (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 64), corpo e espaço são inseparáveis no processo de racialização. De tal sorte, no contato com o euro-ocidente a branquitude brasileira não é reconhecida como igual, no entanto, no Brasil a branquitude local domina e explora os corpos negros e indígenas por meio da classificação racial que desracializa o branco em proveito da racialização dos corpos/espaços negros e indígenas (MOURA, 1988, p. 62).

O fardo da branquitude neocolonial, portanto, reside na colonialidade do poder imediata que a coloca em certa equivalência com indígenas e negros. Uma vez que a identidade branca não depende unica-

8 Assumimos, aqui, compromisso com a produção simbólica referenciada a partir da corpo-política do conhecimento (MIGNOLO, 2010, p. 45), isto é, colocamo-nos como ponto de vista a ser considerado na forja de sentido sobre a realidade que simbolizamos a partir do presente estudo. Recordamos, por exemplo, da experiência que tivemos na conexão aérea havida no Rio de Janeiro/RJ com destino Porto Alegre/RS. Regressávamos de Salvador. Obviedade: até o Rio de Janeiro/RJ os passageiros que lotavam a aeronave não eram majoritariamente “brancos”. Após a aterrissagem na capital do RJ, descobrimos que a aeronave que vinha de Salvador era a mesma que alçaria voo até Porto Alegre/RS. Sorte, pensamos, afinal, não precisaremos desembarcar. Nos minutos que propiciavam a alocação dos passageiros que seriam levados a Porto Alegre por meio da conexão, embarcou na aeronave um grupo de idosos “brancos”. Salvo engano, eram de Nova Petrópolis, cidade de “colonização” germânica situada no Rio Grande do Sul. Falavam muito alto, expressando as experiências que tiveram na viagem realizada à República Federal da Alemanha. No meio do diálogo um dos “novos-petropolitanos” considerou que os habitantes de uma das cidades visitadas na região euro-ocidental não falavam corretamente o idioma alemão cultivado como capital cultural máximo em Nova Petrópolis/RS. Para sagrar-se “branco” o neocolonial radicaliza em ficção a “pureza do sangue”, tornando-se, em meio o espaço racializado que também racializa o seu corpo, mais racializante do que o branco universal que o racializa. Eis a face da colonialidade do poder imediata. O exemplo surgido da realidade ajuda a demonstrar como o “branco” neocolonial busca identidade no branco metropolitano, vivendo, a partir do dualismo ontológico, a experiência simbólico-assimilativa de uma branquitude subalternizada que permite, no entanto, a desvinculação com o território brasileiro e a diferenciação dos demais corpos/espaços racializados que o constituem. Por tal razão, a branquitude neocolonial encontra facilidade em permitir, contribuir e aproveitar a superexploração do território e dos corpos racializados não “brancos” que o constituem enquanto arremedo de nação

mente da branquira, a tez alva do dominante neocolonial não produz a branquitude universal própria dos espaços centrais, fazendo com que o branco que administra a (neo)colônia busque a reafirmação dos símbolos da branquitude euro-ocidental como ferramenta de diferenciação do corpo/espaço racializado a que também pertence.

Em síntese: da lavra de mais um jurista vertem simbolizações contraditórias sobre a questão racial/nacional. Em Alberto Torres, por meio de Guerreiro Ramos, é possível identificar a ausência de projetos estruturais que findem a desumanização dos corpos racializados, verificando-se, contudo, hábil manejo simbólico capaz de nomear a dominação contida na ideia de hierarquização social concretada através da tecnologia racial (RAMOS, 1995, p. 178-179). A noção de raça, mesmo assim, não chega a ser explorada como determinante estrutural, de forma que Alberto Torres escapa em rarefeitas medidas a estrutura que o molda a partir da colonialidade do poder imediata.

Chega a vez de Oliveira Viana (1883-1951), simbolizador da teoria arianizante.



Figura 1. A redenção de Cam (BROCOS, 1895)

A imagem acima reproduz a tela “A redenção de Cam”, pintada por Modesto Brocos (1852-1936) em 1895. Cam, na Bíblia, era filho de Noé, encontrando castigo por ter zombado da nudez provocada pela

embriaguez do pai. Nos escritos que orientam a cristandade Cam é simbolizado como genitor dos povos do continente africano, permitindo que o ocidente criasse equivalência entre Cam e a maldição contida na natureza degenerada do negro (RODRIGUES, 2011, p. 38). A pintura de Modesto Brocos, portanto, transporta simbolizações da cristandade para o século XIX, contribuindo, em alguma medida, com a conversão do racismo biológico em racismo cultural operada pelo Brasil na década de 30 do século XX.

A partir da superação da perspectiva a imagem simboliza a política de embranquecimento sustentada de maneira mais ou menos acintosa por Sylvio Romero (RODRIGUES, 2011, p. 38; RAMOS, 1995, p. 170) e Oliveira Vianna (RAMOS, 1995, p. 179-183; VIANNA, 2005, p. 171) como solução para o “atraso” e para “degeneração” nacional. Seguro de que ambos os autores detinham acentos privilegiados no campo jurídico e no campo científico, isto é, em espaços sociais de altíssima carga oficial, fica evidente que o metacapital do Estado legitimou as posições de Sylvio Romero e de Oliveira Vianna, fazendo com que o Brasil adotasse, em caráter oficial, as teses do racismo biológico na Constituição da República de 1934 e do racismo antropológico a contar da Constituição de 1937.

Mas, qual gatilho liga “A Redenção de Cam” à Oliveira Vianna? Em retorno à imagem que reproduz a tela original é possível identificar a simbolização de uma família composta por três gerações. Avó, pais e filho/filha. A matriarca, idosa de pele preta escura, graceja, aos olhos do observador eurocentrado (BOURDIEU, 2012, p. 36; CASTRO-GOMÉZ, 2005, p. 58-59), a realização contida no paulatino embranquecimento da família. A filha simbolizada a partir de uma mulher negra com a pele clara, isto é, já miscigenada, concebeu, na companhia de um homem racialmente marcado pela branquura, uma criança habilitada a encontrar identidade na branquitude brasileira.

Modesto Brocos, pintor nascido na península ibérica em 1852, simboliza a redenção do negro por meio das relações interétnicas que gradualmente o embranqueceriam, resolvendo, assim, o patente conflito contido no interior de uma república estabelecida sobre relações sociais estruturadas pela discriminação racial sistemática dirigida ao negro e ao índio. “A Redenção de Cam” não representa mais do que o pensamento de Oliveira Viana, para quem

Há, porém, mulatos superiores, arianos pelo caráter e pela inteligência ou, pelo menos, suscetíveis da arianização, capazes de colaborar com os brancos na organização e civilização do País. São aqueles que, em virtude de caldeamentos felizes, mais se aproximam, pela moralidade e pela cor, do tipo da raça branca. Caprichos de fisiologia, retornos atávicos, em cooperação com certas leis antropológicas, agindo de um modo favorável, geram esses mestiços de escol. Produtos diretos do cruzamento de branco com negro, herdando, às vezes, todos os caracteres psíquicos e, mesmo, somáticos da raça nobre. Do matiz dos cabelos à coloração da pele, da moralidade dos sentimentos ao vigor da inteligência, são de uma aparência perfeitamente ariana (VIANNA, 2005, p. 171).

Uma única citação direta de Oliveira Vianna é capaz de evidenciar a branquitude enquanto capital cultural (CASTRO-GOMÉZ, 2005, p. 71), mostrando, ao mesmo tempo, como o autor concebia o embranquecimento como forma de redenção. O “apreço” de Oliveira Vianna pelo “mulato” superior está no cerne da sonata assimilativa que constrange corpos racializados a negarem a pertença étnica que possuem com a diáspora africana ou com os povos autóctone-americanos em proveito da identificação com características físicas e simbólicas próprias da branquitude universal e da branquitude local (MOURA, 1988, p. 63).

Muito embora seja indispensável considerar que a branquitude local reproduz o mesmo padrão de comportamento em relação à branquitude euro-ocidental, isto é, branquitude universal⁹, fica evidente que o jogo de

9 A busca pela humanidade plena contida na branquitude ocidental é tema extremamente medido, uma vez que coloca em cena a reprodução dos esquemas de dominação pelo próprio dominado. A pesquisadora Lia Vainer Schucman, psicóloga social e intelectual autodeclarada antirracista, isto é, pertencente à branquitude crítica brasileira (CARDOSO, 2010, p. 611), referencia a simbolização objetivada em sua tese de doutorado, informando, na introdução, a origem judaica que insculpe seu esquema não deliberado de compreensão e decisão. Schucman relata pertencer à família atravessada pela questão racial, mas, que, em decorrência da pertença à branquitude, não sofre maiores percalços no Brasil. Especificamente na nota de rodapé 43 Schucman informa que: “Durante os quatro anos do doutorado acompanhei inúmeras discussões dentro do movimento negro onde a pauta das relações sexuais e afetivas entre homens negros com mulheres brancas apareceram como uma questão que, ora era vista como traição de grupo, ora como desejo de embranquecimento e desejo de ascensão social. O terreno das relações afetivas vistas pelo prisma racial caracteriza-se como uma discussão bastante complexa e sua análise requer uma estruturação metodológica igualmente extensa. Os dados acima me levam a acreditar, no

oposição categorial instaurado pelo ocidente na qualidade do “ponto de vista dos pontos de vistas (BOURDIEU, 2012, p. 36)” constrange os corpos racializados a caminhar em direção à humanidade contida na brancura, fazendo-os reproduzir a dominação racial ao mesmo tempo em que a esconde das discussões sociais por meio da normalização.

Em análise crítica ao recenseamento de 1980 Clóvis Moura verificou que

(...) os não brancos brasileiros, ao serem inquiridos pelos pesquisadores do IBGE sobre a sua cor, responderam que ela era: acastanhada, agalegada, alva, alva-escura, alva-renta, alva-rosada, alvinha, amarelada, amarela-queimada, amorenada, avermelhada, azul-marinho, baiano, bem branca, bem clara, bem morena, branca, branca avermelhada, branca melada, branca morena, branca pálida, branca sardenta, branca suja, branquinha, bronze, bronzeada, bugrezinha, escura, burro-quando-foge, cabocla, cabo verde, café, café-com-leite, canela, canelada, cardão, castanha, castanha clara, cobre corada, cor de café, cor de canela, cor de cuia, cor de leite, cor de ouro, cor de rosa, cor firme,

entanto, que tais hipóteses são verdadeiras. Em contrapartida, também acredito em encontros genuínos de paixão, desejo e encantamento que, por momentos, podem suspender as ideologias racistas a que todos estamos inseridos (SCHUCMAN, 2012, p. 92).⁷ Tão importante quanto à nota de rodapé 43 é o trecho da entrevista que a antecede: “Quando saio à noite, se vejo um branco muito bonito, tenho certeza de que não tenho chances com ele. Mas sei, e tenho quase certeza, de que tenho chances com um cara negro muito bonito... (Vanessa). Lia: O que é um branco muito bonito? E um negro muito bonito? E japonês? Para mim há diversos tipos de brancos muito bonitos, mas estou falando de um tipo Brad Pitt, loiro de olhos claros... Lia: E por que você acha que, com um branco muito bonito, você não tem chances? E por que teria com um negro muito bonito? Qual a diferença? É que, para um branco muito bonito eu estou fora dos padrões, né? Eu sei que tenho um rosto muito bonito, mas estou fora do peso (risos)... E com um negro? Eu sei que eles adoram loiras (risos)... não é? Olha os jogadores de futebol, os pagodeiros, eles sempre estão acompanhados de loiras (SCHUCMAN, 2012, p. 91-92).” Schucman põe em discussão a busca por maiores índices de humanidade realizada a partir do intercâmbio sexual entre homens negros e mulheres brancas, apontando, inclusive, como mulheres brancas locais transacionam a branquitude nos relacionamentos sexuais. A sofisticação da tecnologia racial é tamanha que deixa algo escapar à análise referenciada da Autora (MIGNOLO, 2010, p. 45). Schucman, conforme a introdução (2012, p. 12), está constituída em um corpo branco local de origem familiar judaica. Mesmo que a pesquisadora problematize com aguçada acurácia a reprodução da dominação racial pelos corpos racializados, não há no trabalho qualquer menção aos processos assimilativos que transformaram judeus em marranos na península ibérica do século XVI (GROSGOUEL, 2016, p. 37), passando impune à observação o processo de embranquecimento da população judaica que lega à Schucman a brancura capaz de identificá-la à branquitude nacional.

crioula, encerada, enxofroda, esbranquicento, escurinha, fogueio, galega, galegada, jambo, laranja, lilás, loira, loira clara, loura, lourinha, malaia, marinheira, marrom, meio amarela (...). O total de cento e trinta e seis cores bem demonstra como o brasileiro foge da sua identidade étnica, da sua identidade, procurando, através de simbolismos de fuga, situar-se o mais próximo possível do modelo tido como superior (MOURA, 1988, p. 63).

Torna-se nítido através da observação de Clóvis Moura que o capital simbólico dos descendentes da Europa foi validado pelo metacapital do Estado, transformando, por meio da oficialização, o embranquecimento sócio-biológico simbolizado por autores como Sylvio Romero e Oliveira Vianna em política de Estado. A instituição da eugenia como princípio da educação nacional contido na Constituição de 1934 não foi mero acaso, encontrando, por força da prática social concreta, reprodução mesmo diante do desfazimento do dispositivo na Lei Fundamental de 1937 e naquelas que a sucederam. Pode ser dito, assim, que a estruturação racial não precisa de normatização jurídica para alcançar o patamar oficial, uma vez que o racismo enquanto classificação social estrutural atravessa de maneira imediata as relações sociais e institucionais brasileiras.

A fixação do racismo no corpo político-normativo que orienta o Estado remonta medidas preventivas que anteciparam a abolição da escravização legal e a Proclamação da República, de maneira que o

auge da campanha pelo branqueamento do Brasil surge exatamente no momento em que o trabalho escravo (negro) é descartado e substituído pelo assalariado. Aí coloca-se o dilema do passado com o futuro, do atraso com o progresso e do negro com o branco como trabalhadores. O primeiro representaria a animalidade, o atraso, o passado, enquanto o branco (europeu) era o símbolo do trabalho ordenado, pacífico e progressista. Desta forma, para modernizar e desenvolver o Brasil só havia um caminho: colocar no lugar do negro o trabalhador imigrante, descartar o país dessa carga passiva, exótica, fetichista e perigosa por uma população cristã, europeia e morigenada (MOURA, 1988, p. 79).

Embora a pesquisa tenha se debruçado exaustivamente sobre a inferiorização simbólica provida pela classificação racial, o período compreendido entre o final do século XIX e o início do século XX ainda comporta alguns destaques junto à temática. A alteração das relações produtivas euro-ocidentais impactou a economia escravista brasileira, forçando, a partir da luta permanente de pessoas escravizadas¹⁰ e do movimento abolicionista¹¹, o término da escravização legal.

A inserção dos corpos racializados no circuito mercantil, por outro lado, encontrou óbice na secular classificação racial que lapidou a subjetividade de racializantes e racializados, legando aos últimos significações objetivas e desabonatórias (QUIJANO, 2005, p. 107-110). Se os corpos racializados pelo sistema simbólico euro-ocidental por meio da categoria negro não poderiam ser aproveitados como energia de

10 Clóvis Moura aponta que a luta das pessoas racialmente escravizadas no Brasil desgastou o regime escravista, levando-o ao limite econômico, político e psicológico (MOURA, 1988, p. 222-236). Do ponto de vista econômico a fuga de pessoas escravizadas equivalia à perda de um bem, gerando, ao mesmo tempo, quebra da produção esperada, isto é, baixa através do lucro cessante. A pessoa escravizada com histórico de fuga também encontra desvalorização no mercado escravista, onerando o mercador de corpos com o pagamento de captores, informantes e diárias de escravizados recapturados no cárcere estatal. O Estado também se via onerado a partir da alocação de verbas para combater as organizações políticas quilombolas. No plano político, aliás, o desgaste escravagista reside justamente na organização do quilombismo, uma vez que as pessoas escravizadas possuíam exemplos de autoridades coletivas quilombolas que não estavam organizadas a partir da racialização. Outra tensão política era identificada na aliança entre quilombolas e os contingentes brancos e livres subalternizados no regime escravagista. O desgaste psicológico, contudo, deve ser sintetizado a partir de Clóvis Moura: “Referimo-nos àquele sentimento sociopsicológico que denominamos de síndrome do medo e que foi responsável pelo comportamento da classe senhorial durante toda a duração do escravismo. O receio da insurreição, especialmente no primeiro período (escravismo pleno século 1550 a 1850), criava um estado de pânico permanente. O ‘perigo de São Domingo’, as possíveis ligações dos escravos brasileiros com os de outros países, a provável articulação em nível nacional dos escravos rebeldes, a obsessão da violência sexual contra mulheres brancas ou outras formas de insurgência, tudo isto levou a que o senhor de escravos se transformasse em um neurótico (MOURA, 1988, p. 231).”

11 O movimento abolicionista emerge após a Guerra do Paraguai em 1883, constituindo-se como mecanismo de contensão e desarticulação das reivindicações radicais da população escravizada. O referido movimento está situado próximo ao esgotamento total do regime escravagista. Para Clóvis Moura, “depois de 1850, com a extinção do tráfico, temos o início do que chamamos escravismo tardio. O comportamento da classe senhorial e do legislador se altera. Para conservar o escravo, cujo preço aumentara de forma drástica, surgem as primeiras leis protetoras. Por outro lado, o escravo negro que até então lutara sozinho com a sua rebeldia radical contra o instituto da escravidão começa a ser visto através de uma ótica liberal. As manifestações humanistas se sucedem. E as posições que refletiam uma consciência crítica contra a instituição também aparecem, especialmente entre a mocidade boêmia e alguns grupos adeptos de um liberalismo radical (MOURA, 1988, p. 235).”

trabalho objetual, a desqualificação secular que os desumanizou durante séculos não permitia a identificação de qualquer qualidade sobre as suas práticas, considerando-os, portanto, plenamente dispensáveis. Em verdade, muito mais do que isso: os corpos negros passaram a ser indesejáveis.

Sylvio Romero considerou que a debilidade intelectual do Brasil o condenara a importar modelos culturais dos países “desenvolvidos” (RAMOS, 1983, p. 263). Pois bem, com o processo que levou à abolição da escravização legal o Brasil adotou tal medida (ALMEIDA, 2018, p. 82), buscando na política migratória de recepção de europeus muito mais do suposto trabalho qualificado. No concreto, o ponto.

Já não era mais acabar-se com a escravização, mas enfatizar-se que os negros eram incapazes ou incapacitados para a nova etapa do desenvolvimento do país. Todos achavam que eles deveriam ser substituídos pelo trabalhador branco, suas crenças deviam ser combatidas, pois não foram cristianizados suficientemente, enquanto o italiano, o alemão, o espanhol, o português, ou outras nacionalidades europeias, viriam trazer não apenas o seu trabalho, mas a cultura ocidental (...) (MOURA, 1988, p. 79).

Entre o processo que culminou no término da escravização legal e a década de 30 do século XX o Brasil repeliu com todas as suas forças a população racializada que o constituía e ainda o constitui, inscrevendo-a, conforme os exemplos normativos apresentado, como biológica e culturalmente inferior (ALMEIDA, 2018, p. 82). Segundo Clóvis Moura (1988, p. 80), a Sociedade Nacional de Agricultura realizou em 1920 uma pesquisa que pretendia descobrir “se o imigrante negro seria benéfico ao Brasil ou não (MOURA, 1988, p. 80)”. As respostas fornecidas pelos detentores da terra, isto é, do fator social de produção que moldava a economia brasileira em 1920, identificaram a população negra como má trabalhadora, dotada de inteligência inferior, criminosa e potencialmente lesiva à branquitude (MOURA, 1988, p. 80).

Como dito, o Brasil de 1920 estava articulado sobre relações produtivas agrárias, inexistindo justificativa que emprestasse ao imigrante europeu vantagem técnica. Muito antes pelo contrário. A população negra

situada à época no território brasileiro lavrara o solo da então neocolônia há cerca de 300 anos, conhecendo-o, portanto, melhor que ninguém. É preciso, no entanto ir mais longe. Com base no recenseamento de 1872 Clóvis Moura conclui que os negros não eram somente trabalhadores do eito, que se prestavam apenas para as fainas agrícolas duras e nas quais o simples trabalho braçal primário era necessário. Na diversificação da divisão do trabalho eles entravam nas mais diversas atividades, especialmente no setor artesanal. Em alguns ramos eram mesmo os mais capazes como, por exemplo, na metalurgia cujas técnicas trazidas da África foram aqui aplicadas e desenvolvidas. Na região mineira, por exemplo, foram os únicos que aplicaram e desenvolveram a metalurgia (MOURA, 1988, p. 67).

Inferre-se que em 1872 a população negra já havia transcendido os trabalhos braçais, dominando os ofícios técnicos que pretendiam justificar a acolhida de imigrantes Europeus. Mesmo assim, os adquirentes de força de trabalho assalariado eram contrários à imigração de pessoas negras (MOURA, 1988, p. 65). Correção. A partir das respostas dispensadas na pesquisa conduzida pela Sociedade Nacional de Agricultura fica evidente que a branquitude titular das terras brasileiras era – ou ainda é? – contrária a presença do negro longe do regime de escravização.

Adianta-se que a unificação nacional será realizada por meio da resignificação da hibridez racial do Brasil, anulando-se as tensões raciais em proveito do processo de industrialização iniciado com estabilização política das elites nacionais na década de 30 do século XX. Segundo Oliveira Vianna

Numa sociedade, como a paulista dos primeiros séculos, ciosa das suas prerrogativas aristocráticas e da sua pureza étnica, os mestiços vivem numa condição de patente inferioridade (...). O distintivo da nobreza é ter a pele branca, provir de sangue europeu, não ter mescla com as raças inferiores, principalmente com a negra. Mesmo entre os homens do baixo povo, o fato de ser branco é o mesmo de ser nobre (VIANNA, 2005, p. 168).

Assim como as estratégias de dominação dos corpos racializados cambiaram durante o Brasil Colônia e o Brasil Império, a reformulação das relações produtivas havidas na década de 30 do século XX alterou a

simbolização realizada sobre os corpos racializados no Brasil (ALMEIDA, 2018, p. 82). Os corpos forjados a partir do intercâmbio étnico-sexual deixam de ser vistos por meio da degeneração, configurando-se, novamente a partir da branquitude nacional (MOURA, 1988, p. 62), como singularidades híbridas que ocultam o conflito racial que atravessa o país. A unificação do Brasil, portanto, foi realizada por meio da camuflagem colocada sobre a maior parte da população que o constitui, tornando evidente que a unidade nacional é tarefa ainda pendente de realização (MOURA, 1988, 63-64).

A proibição normativa do tráfico internacional de escravos determinada pela Lei Eusébio de Queiroz (1850) (MOURA, 1995, p. 85-90), o extermínio de aproximadamente 140 mil corpos negros na Guerra do Paraguai (1864-1870) (MOURA, 1988, p. 239-245), a abolição da escravidão legal (1888), o fechamento das fronteiras nacionais para entrada de pessoas africanas e asiáticas decretado pela Lei Glicério (Decreto nº 528, de 28 de junho de 1890) (CÁ, 2019, p. 64) e os artigos 123, §6º, e 138, alínea 'b', da Constituição de 1934 registram a política de embranquecimento da população nacional. Mesmo que as referidas ações não tenham sido coordenadas, isto é, tenham, ao contrário, emergido a partir do estado prático das relações sociais, o branqueamento da população nacional deve ser visto como política insculpida por meio do *habitus* racializado (MALOMALO, 2014, p. 185) que estrutura o Brasil, conectando-se com o culto fetichizado à hibridização étnico-cultural das raças que não altera em um único centímetro a divisão sócio-racial do trabalho que estrutura o Brasil por meio da colonialidade do poder imediata.

Como bem colocado por Clóvis Moura,

(...) os negros brasileiros podem continuar se aculturando constantemente influenciando na religião, na cozinha, na indumentária, na música, na língua, nas festas populares, mas, no fundamental, esse processo não influirá nas modificações da sua situação na estrutura econômica e social da sociedade brasileira, a não ser em proporções não-significativas ou individuais. Com isto queremos dizer que os mecanismos que imprimem dinâmica em qualquer sociedade poliétnica, dividida em classes, está

em um nível muito mais profundo do que aqueles níveis da aculturação que não têm forças para produzir qualquer mudança social (...). Enquanto a aculturação realiza-se meu plano passivo, a sociedade na qual essas culturas estão estagnadas aciona outras forças dinamizadoras que nascem dos antagonismos surgidos da posição que os membros ou grupos de cada etnia ocupam no processo de produção (MOURA, 1988, p. 46).

Para não dar margens a interpretações descontextualizadas, a ideia de aculturação busca apanhar as transformações experimentadas por membros de culturas distintas no curso de relação temporal constante (MOURA, 1988, p. 45). No caso da antropologia, a aculturação teria condições de explicar os impactos causados na relação entre grupos dominantes e dominados, verificando-se, no Brasil, as consequências das relações entre grupos racializados e racializantes.

Vale lembrar que a relação entre diferentes sistemas simbólicos está atrelada às condições práticas materiais. No caso da dominação das Américas, a centralidade do sistema simbólico euro-ocidental foi precedida de séculos de extermínio físico e subjetivo através dos quais o ocidente submeteu os povos autóctone-americanos, africanos e afro-diaspóricos (GROSFUGUEL. 2016, p. 35-36).

A questão é: no processo de sincretismo¹² religioso-cultural e de aculturação não há igualdade entre os sistemas simbólicos, de forma que as formas de nomeação e conhecimento dos povos submetidos não alcançam hibridação e igualdade no interior da simbologia dominante. Mesmo que algumas expressões da simbolização dominada compo-nham as formas de conhecimento e integração da realidade dominante,

12 Enquanto a aculturação expressará as reformulações simbólicas entre culturas que entram em contato em longa trajetória temporal, o sincretismo manifesta a relação duradoura entre povos diferentes, valendo-se de padrões tópicos da cultura dominante como ferramenta de assimilação – integração subalternizada – da cultura dominada. Considerando-se que a colonização Ibérica das Américas entrega condições materiais para secularização da lógica da cristandade, isto é, assepsia da fé em razão (vide tópico 2.1.1), observa-se que a justificação simbólica que sustenta a colonização reside na teologia. Pois bem, a relação entre o euro-ocidente, os povos ameríndios e os povos africanos, portanto, estava baseada dentro do sistema simbólico-religioso. Os dogmas e formas de conhecimento da cristandade, no contexto, eram apresentados como formas abstratas e mais sofisticadas que faziam certa equivalência ao sistema de nomeação dos povos autóctone-americanos e africanos, inserindo-os, assim, em uma espécie de cristianismo comum ou popular (MOURA, 1988, p. 41).

os espaços estruturais, ou seja, aqueles que a simbologia euro-ocidental concentrou a partir de sistemáticos genocídios/epistemicídios, não são divididos, mantendo intacta a posição social dos corpos racializantes e racializados (MOURA, 1988, p. 45).

A democracia racial emerge justamente por meio dos esforços dos culturalistas, ou seja, dos intelectuais que simbolizaram – e a partir da objetivação/estruturação da simbologia em forma social ainda estruturam – a realidade nacional e as relações interétnicas a despeito de criteriosa análise dos impactos provocados pela colonialidade do poder imediata nos controles da divisão sexual e social do trabalho, da subjetividade e da produção de conhecimento e da autoridade política (QUIJANO, 2002, p. 4; QUIJANO, 2009, p. 107-114). Em síntese:

Para os culturalistas (...) o ato de “dar e tomar” os traços e complexos culturais seria um todo harmônico e funcionaria como simples acréscimos quantitativos de cada uma das culturas em contato. Os elementos de dominação estrutural – econômico, social e político – de uma das culturas sobre a outra ficaram diluídos porque esses contatos permanentes trocariam somente ou basicamente o superestrutural. Religião, indumentária, culinária, organização familiar entrariam em intercâmbio, mas, esse movimento, essa dinâmica de dar e tomar não se estenderia às formas fundamentais de propriedade, continuando, sempre, os membros da cultura superior como dominadores e da inferior como dominados por manterem os membros da primeira a posse dos meios de produção. O culturalismo excluiu a historicidade do contato, não retratando, por isto, a situação histórico-estrutural em que cada cultura se encontra nesse processo (MOURA, 1988, p. 45-46).

Não é, portanto, o estímulo físico-muscular que marca o corpo negro ao longo da história brasileira, restringindo-o, no presente, à franca circulação social em “núcleos moles”¹³ (MALOMALO, 2014, p.

13 Bas’Ilele Malomalo (2014, p. 180-183) coloca que os núcleos moles representam espaços e posições sociais que concentram menor incidência de poder estrutural, permitindo, assim, certa circulação de corpos subalternamente racializados. No âmbito das produções simbólicas, assim, a população negra ocupa posições relativamente dominantes em alguns segmentos musicais. O relativismo anunciado reside na propriedade das plataformas de produção e reprodução musical, isto é, compositores e, principalmente, intérpretes negros conseguem ocupar posições relevantes no campo da produção artístico-musical. Porém, a escolha que determina os negros eleitos pertence aos núcleos duros, ou seja, áreas estruturalmente indisponíveis às populações subalternamente racializadas.

181)” que comprova a inexistência da divisão racial dos espaços sociais e o império da harmonia e da igualdade entre as etnias racializadas que constituem o Brasil. Muito antes pelo contrário. A explicação que o culturalismo fornece sobre a realidade nacional simboliza os corpos racializados a partir do exotismo, restringindo o acesso aos “núcleos duros (MALOMALO, 2014, p. 181)” da sociedade aos corpos racialmente dominantes.

No contexto, o Brasil é tão racialmente democrático quanto qualquer outro país de maioria racializada que nunca chegou perto de eleger um presidente negro ou indígena, replicando-se, no caso do Brasil, a referida imagem para a concentração do tipo específico de capital contido em cada área fundamental da existência. Conclui-se, portanto, que o branqueamento e democracia racial formalista não são políticas antagônicas. Pelo contrário. Operam em continuidade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao optar por manter os privilégios raciais próprios dos espaços estruturados por meio da colonialidade do poder imediata a branquitude nacional criou uma espécie de Estado verticalmente contrário à sociedade, contentando-se em administrar a superexploração do corpo/espço que constitui o território brasileiro sem caminhar em direção à concreta independência política que não abre mão do desmantelamento das violências estruturais operadas pela colonialidade do poder (BAMBIRRA, 2019, p. 151; QUIJANO, 2002, p. 13-14). Equivale a dizer, em suave complementação, que a independência política do Brasil é um projeto inconcluso em virtude da colonialidade imediata que o impede de desenvolver as forças produtivas em favor da independência econômica (ALMEIDA, 2018, p. 154).

Sem a desarticulação da colonialidade do poder imediata, em última instância, o Brasil – *enquanto corpo/espço totalmente racializado* – tende a permanecer como zona de extração que forja equivalência entre a apropriação de recursos humanos e a apropriação de recursos naturais. O capitalismo periférico, portanto, evidencia a ficção do antropoceno, mostrando que no plano da extração de valor o corpo desumanizado por meio da tecnologia racial equivale ao carvão, à madeira, ao gado etc.

Projetos de unificação nacional que deixam de combater frontalmente a estruturação racial não possuem capacidade de descolonizar as relações sociais, reduzindo-se, na melhor das hipóteses, isto é, nos casos democráticos, a oferta de melhorias superficiais e transitórias nas condições de vida da população local. É possível concluir, portanto, que projetos nacionais descomprometidos com a desracialização das dinâmicas sociais são insuficientes para alcance da libertação política e econômica da população, constituindo-se, no caso brasileiro, como ocultação das dinâmicas coloniais que favorecem a dependência do Brasil aos blocos imperiais de poder.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, S. L. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- BAMBIRRA, V. *O capitalismo dependente latino-americano*. 4. ed. Florianópolis: Insular, 2019.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BOURDIEU, P. *Sobre o Estado*. Companhia das Letras. São Paulo, 2012.
- BRAGATO, F. F. *Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade*. *Novos Estudos Jurídicos (Online)*, v. 19, p. 201-230, 2014.
- BROCOS, M. *A redenção de Cam*. Óleo sobre tinta. Dimensões 199.00 cm x 166.00 cm, Museu Nacional de Belas Artes (MNBA), 1895.
- CÁ, V. I. V. *A situação juslaboral de imigrantes senegaleses em Porto Alegre*, 2019. (118 p.). Dissertação de Mestrado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Política Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, Brasil, 2019.
- CARDOSO, L. C. *Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista*. In: *Revista Latinoamericana de ciencias sociales, niñez y juventud*, v. 8, p. 607-630, 2010.
- CARNEIRO, S. *A Construção do outro como não-ser como fundamento do ser*, 2005. Tese de Doutorado em Filosofia. Universidade de São Paulo. Orientadora: Roseli Fischmann. Pesquisa realizada com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.
- CASTRO-GÓMEZ, S. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. 1ª ed. Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A. 1967.
- GROSFUGUEL, R. *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. In: *Relações raciais e políticas de patrimônio*. (Org.) CASTRO, Maurício Barros de; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. 1. ed. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2016.
- MALOMALO, B. *Repensar o multiculturalismo e o desenvolvimento no Brasil: políticas públicas de ações afirmativas para a população negra (1995-2009)*. 2010. (482 p.) Tese, Doutorado em Sociologia defendido

junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista (UNESP), Araraquara, SP, 2010.

MALOMALO, B. *Branquitude como dominação do corpo negro*: diálogo com a sociologia de Bourdieu. In: Revista da ABPN. v. 6, n. 13. mar. – jun. 2014. p. 175-200.

MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Portugal: Antígona, 2017.

MIGNOLO, W. *Desobediência epistêmica*: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Argentina: Ediciones del Signo, 2010.

MOURA, C. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo, Ática, 1988.

MOURA, C. *Dialética radical do Brasil negro*. São Paulo: Editora Anita, 1994.

OLIVELLA, M. Z. *Las claves mágicas de América*: raza, clase y cultura. Bogotá, Colômbia: Editora Colômbia, 1989.

QUIJANO, A. *Colonialidade, poder, globalização e democracia*. In: *Revista Novos Rumos*, n. 37, ano 17, 2002, p. 4-28.

QUIJANO, A. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In. LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005.

QUIJANO, A. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Org.) *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almeida S.A., 2009.

RAMOS, A. G. *Administração e contexto brasileiro*: esboço de uma teoria geral da administração. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1983.

RAMOS, A. G. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

RODRIGUES, C. C. *Entre corpos, tempos e sujeitos*: ciências, políticas e artes improvisando identidades, 2011. (250 p.). Tese de doutorado defendida junto ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2010.

SCHUCMAN, L. V. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”*: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana, 2012. (122 p.). Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2012.

SCHWARCZ, L. K. M. *O Espetáculo das raças*. 8a. edição. 8. ed. São

Paulo: Companhia das Letras, 2008. v. 1.

SILVA, F. M. *A educação no contexto da dependência brasileira*. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/opiniaopublica/2020/06/a-educacao-no-contexto-da-dependencia-brasileira-por-felipe-montiel-da-silva/>. Sul 21. Acesso em: 12 jun. 2020.

SILVA, K. G. G. *Pluralismo Jurídico e o Desastre Socioambiental de Mariana/MG: A Resolução de conflitos decorrente do Extrativismo Mineral no Brasil*., Ano de Obtenção: 2019. (165 f.) Dissertação de Mestrado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade La Salle (Canoas/RS), 2019.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da burguesia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1964.

TORRES, A. *O problema nacional brasileiro: introdução a um programa de organização nacional*. São Paulo: Nacional, 1938.

VIANNA, O. *Populações meridionais do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

WOLKMER, A. C. *História do Direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

A pesquisa ora apresentada deriva de produção realizada no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade La Salle (Canoas/RS), encontrando subvenção de bolsa taxa custeada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) através do Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições de Ensino Particulares (PROSUP).