

A superação do obstáculo epistemológico do mulato: método e ambiguidade

Overcoming the epistemological obstacle of the mulatto: method and ambiguity

Erykah Rodrigues dos Santos Iturriet*  
Rafael Cardiano**  

Resumo: Findando uma orientação de pesquisa que percorre o tema das identidades pretas e pardas brasileiras, o objetivo deste trabalho está relacionado com a posição parda de ambiguidade centrada como metodologia de análise, além de sua característica fundamental no sistema ideológico racista brasileiro. Portanto, a maneira pela qual se construiu a classificação parda na sociedade brasileira está cheio de variações que precisam ser organizadas partindo de um ponto de vista político-revolucionário, questionando as maneiras antigas de percepção aguerridas pelas ciências sociais, sem esquecer o prisma das estruturas sociais que influem na percepção de leitura dos sujeitos negros brasileiros.

Palavras-chaves: Raça; Negros brasileiros; Sociologia negra; Decolonial e contracolonial; Pardo.

Abstract: Finding a research orientation that covers the theme of Brazilian black and brown identities, the objective of this work is related to the brown position of ambiguity centered as an analysis methodology, in addition to its fundamental characteristic in the Brazilian racist ideological system. Therefore, the way in which the brown classification was constructed in Brazilian society is full of variations that need to be organized from a political-revolutionary point of view, questioning the old ways of perception fought by social sciences, without forgetting the prism of social structures that influence the reading perception of black Brazilian subjects.

Keywords: Race; Black brazilians; Black sociology; Decolonial and countercolonial; Brown.

Introdução

Este trabalho é fruto de uma extensa pesquisa bibliográfica que perpassa a experiência de pretos e pardos, donde permitem a (re)existência de novas epistemologias com enfoque no Sul Global. Dito isso, a experiência da identidade se projeta na realidade social e coincide com as dificuldades e opressões percebidas ou não pelas pessoas, além de interessar as ciências

* Centro Universitário Internacional. E-mail: henricoi@hotmail.com

** Universidade Federal do Pampa. E-mail: rafaelcardiano.aluno@unipampa.edu.br

sociais justamente por sua característica dinâmica e metodológica complexa que permite desvelar espaços sociais cada vez mais embutidos de sentido, signos, convenções, regras, denominações e divisões inoperantes frente a conquista e construção de um novo futuro.

Logo, não será contraditório tratar a contradição, além do nível marxista “ortodoxo” geral, uma complexidade maior do que já é. Por diversas vezes, a motivação surgiu de uma negação identitária vindo do grupo de pessoas pretas, que nunca julgaram-se como culpadas dessa atribuição, e, por outro lado, a negação de espaços¹ majoritariamente brancos quando nossos corpos, nossas palavras e nossas ideias eram desconsiderados sem nenhum tipo de reflexão pelo espaço que é considerado socialmente como deles. O contato com as dinâmicas de opressão e dominação levaram a refletir sobre as metodologias de análise destas realidades e, portanto, pensar de que forma a realidade social se abriga em metodologias europeias-coloniais, criadas justamente para uma dada “Teoria da Diferenciação”, em contraste com uma forma prática de analisar a realidade de maneira dinâmica, está sendo a Teoria da Diferença.

O título do trabalho remete a um artigo importante escrito por Eduardo de Oliveira e Oliveira com o nome *Mulato: o obstáculo epistemológico* (1974), que por inúmeras tentativas de formulação no escopo dos cientistas sociais, até hoje permanece uma incógnita devido à dificuldade de atribuição política e os sentidos imbuídos de intersecções simbólicas e rígidas frente a estratificação objetiva do capitalismo brasileiro. Logo, o sentido de superação do obstáculo se propõe a construir uma visão epistemológica que compreende a necessidade de realocar o problema estrutural do conhecimento e reorientar seus mecanismos de análise frente às subjetividades negras construídas no Brasil, ao mesmo tempo que supera essa classificação e passa a ver o “mulato”, hoje pardo, como um dilema político que se firma com ambiguidade em suas relações sociais e confirma um projeto de resistência e conformismo, desvelando a análise das contradições como importante mecanismo de interpretação de simbolismos e de finalidades nos aparelhos ideológicos dos discursos racistas e do sistema estrutural do racismo brasileiro.

Meu Brasil... terra de quem?

A dificuldade de analisar uma terra contraditória desde sua origem remete a uma tentativa sistemática de cientistas sociais de “desvelarem” a realidade social em prol de uma

¹ Quando nos referimos aos “lugares de branco” na sociedade, estamos fazendo referência às demarcações historicamente situadas nas instituições sociais e nas estruturas sociais do país. Cida Bento (2022) em *O pacto da branquitude* vai dar caráter científico a essa tipologização pela delimitação do senso comum compartilhado a um determinado espaço que pertenceria a alguma raça, o que serve como mecanismo de reprodução de poder branco e ao mesmo tempo de exclusão da população negra.

bifurcação diferenciadora. A terra do pau-brasil, da abundância paradisíaca, o trópico onde os pecados não têm vez, é fundada por estruturas violentas e que tornam o Brasil, primordialmente, uma forma de sociedade autoritária (Chauí, 2000; 2023).

Aliada a concepção decolonial e contracolonial, percebemos o difícil abismo que decorre dos silêncios das sociedades brasileiras devido a destruição sistemática de saberes e da assimilação de comportamentos brancos que confluem numa nova perspectiva simbólica na dimensão metodológica das ciências sociais (Ribeiro, 2015), e que está intimamente ligada com a construção dos saberes europeus “marginalizados”, mas que tomam uma face hegemônica devido ao sentido da colonialidade das epistemologias (Quijano, 2009). O que importa nesta pesquisa, é seguir o imperativo essencial para a construção de uma linguagem própria e que transgride a necessidade de se ancorar nas concepções dominantes no campo das ciências sociais: o objetivo aqui é compor uma análise com pensadores latino-americanos, dando primazia aos brasileiros, do mesmo modo que tem em vista a superação dos próprios mecanismos que constroem o discurso da escrita científica, pois o mesmo está em contato com a sub-estrutura dominante da epistemologia europeia.

Isso não significa ignorar ou negligenciar a metodologia europeia e norte-americana das ciências sociais, pelo contrário, usa da defesa se apropriando da arma que tirou, em primeiro lugar, nossa voz de exposição (Santos, 2023) e de colocação num lugar ao mundo (Ribeiro, 2017). Então questiono a construção da terra do Brasil, e deste modo se coloca uma posição na historiografia brasileira para determinar de que maneira alguns processos sociais foram construídos para a consolidação de estruturas que tem o lócus no racismo (Oliveira, 2021; Theodoro, 2022) e sua respectiva subalternização nos espaços de apagamento que são determinados e abstralizados (Gomes, 2017) pelo grupo dominante que cria as referências de aparição na sociedade brasileira: a branquitude (Bento, 2022).

Para pensar uma genealogia conceitual, é necessário, primeiro, desenhar o terreno histórico determinado para analisar, de maneira dinâmica e mais precisa, a existência de determinado conceito enquanto tal (Mészáros, 2008). Caso contrário, este será apenas mais um dos potencializadores da ideologia e de um pensamento circundante, que cria os próprios *pressupostos* para firmar a necessidade de existência de seus *posteriores*, uma questão de método essencialmente ideológica (Chauí, 2023; Mészáros, 2008).

O caminho de tudo possui uma historiografia própria (Robinson, 2023), a mercantilização do capitalismo na “Europa” e a sua disseminação para a constituição de capital industrial demandava algo que por dentro dos limites territoriais materiais dos então em formação Estados-nações não poderiam se arriscar a construir: um trabalhador superexplorado

que precisasse exclusivamente de uma relação subordinada ao que Marx (1988) construiu como motor de movimento da história: a luta de classes. Por mais que pensadores brasileiros e o próprio Marx (2013) tenha o feito em *O Capital*, o principal ponto que permitiu a acumulação do que é chamado de “capital primitivo” foi a submissão da mão de obra escravizada dos países colonizados para a possibilidade de expropriação dos países europeus (Quijano, 2009; Furtado, 2007; Robinson, 2023), e aqui tem-se a centralidade da Inglaterra como pólo político e urbanizado, que com a Guerra dos Cem Anos conseguiu uma parcela de expropriação da França, do mesmo modo que conseguiu subalternizar Portugal nos tratados de comércio, assim, passando primeiro pela famosa Revolução Industrial (Fernandes, 2020; Robinson, 2023; Tavares, 2019). Donde, finalmente, se logra a um novo tipo de acumulação do sistema de capital. O modo de produção e de acumulação mercantilista, caminha progressivamente nos países centrais à manufatura e ao capital industrial.

Além da visão economicista que predominou nos sentidos positivistas das ciências sociais durante o século XIX e a metade do século XX, os Estados-nações eram percebidos como disputas geopolíticas intermitentes frente a necessidade de exploração de terra e mão de obra para o processo de assalariamento e da criação de um proletariado urbano submetido às leis da indústria e a burguesia emergente (Robinson, 2023; Chauí, 2023). Neste sentido, o expresso de Hegel sobre a dominação se deu sobre o aspecto da divisão entre “letrados” e “iletrados”, “cultos” e “não-cultos”, deu sentido às formas de consolidação da soberania estatal do republicanismo na era iluminista, que perpassou a uma ideia de “massas” sobrecarregadas nas concepções à esquerda e à direita em todo o globo no século XX (Chauí, 2023). Essas dimensões pesam sobre um plano de fundo antropológico pouco discutido na hora de distribuir a posição de gênero, raça e sexualidade nas análises centrais nos centros de dominações confluentes, entendidos como não centrais (estruturais), mas como superestruturas, nos termos marxistas, de reflexos da divisão social das classes sociais e dos conflitos intermitentes do mundo social.

O sociólogo Aníbal Quijano (2009) questionou o materialismo dialético de Marx, ao propor a reorientação da realidade latino-americana e os papéis atribuídos à invenção da “América” como discurso e como realidade material devido a invasão da então fragmentada ideia europeia de identidade. Ao pôr em questão as determinações historiográficas do sentido diacrônico dos termos que foram construídos subjacentes às visões ocidentais, que já tinham em suas epistemologias as construções dicotômicas que imperaram o pensamento das ciências sociais desde sua consolidação positivista no século XIX (Adorno; Horkheimer, 1985), Quijano

(2009) se propõe a atacar as bases das epistemologias europeias-coloniais em suas funções estruturantes.

A função da criação do termo cunhado por Quijano (2009) de “Colonialidade do Poder” permitiu a reorientação da dialética racista que toda epistemologia que separa coisa de pessoa, ou melhor, que cria o processo de coisificação através da metodologia homogeneizadora idealista (ou seja, que torna abstrata sistemas reais de pensamento), tem uma prospecção colonial devido a aplicação dessas ideias em povos africanos, latino-americanos e asiáticos. Ou seja, Quijano reorienta o processo de mundialização não apenas como um substrato da necessidade de acumulação primitiva, mas como necessidade de rearticulação identitária para a capacidade de invenção do nacional e de sua legitimidade como soberania para o funcionamento do Estado em seus diversos *Eixos de Poder* (Chauí, 2023; Quijano, 2009). É o que funda a modernidade.

Portanto, o autor cunha a “América” como o Centro da mundialização do capital, porque sem ela, a “Europa” nunca teria sido inventada como homogeneização abstrata de dominação frente aos povos que necessitam dominar para sua própria autoafirmação como Ser, logo, como detentores dos meios de produção, dominação, silenciamento e aparição (Gomes, 2017). E abstrata porque Robinson (2023), ao investigar a Europa pré-colonial, demonstra que a visão construída sobre um povo europeu patriótico e único é completamente falsa devido aos inúmeros conflitos de terra e de dificuldade de formulação das ideias de Estados-nações, que de fato foram existir a partir da criação das Américas e que deu ar mais consolidado ao imperialismo.

139

O filósofo Enrique Dussel (1995) se aprofundou nesse processo de americanização das “terras americanas” e da maneira no qual o processo idealista de identidade europeia se formou com o discurso da modernidade, ao passo que fundou o que chama de ideologia da exclusão, ou melhor, o sentido direto da Colonialidade do Poder. Não é surpresa que o processo de modernização foi e é um processo que capitaneou múltiplas interpretações dentro do campo das ciências sociais. Ele tem origem desde a formulação do pensamento romântico na Europa, pinceladas do idealismo alemão, contrastes entre a teoria política dos contratualistas na época iluminista, e influência direta da consolidação da ideologia liberal como política-econômica na Inglaterra (Adorno; Horkheimer, 1985; Chauí, 2023; Mészáros, 2007). Por outro lado, a visão da Antropologia também era dotada de formulações racistas que fundaram inúmeros sentidos nas técnicas empregadas no Brasil, tendo seu ápice na junção do aparato jurídico-estatal a um projeto de Brasil higienista e eugênico (Munanga, 2020; Goés, 2022; Theodoro, 2022; Chauí, 2000; Segato, 2021).

As características dos “Europeus”, a grande nova invenção, eram simplificadas em: civilizado (visão positivista e dividida pela visão de cultura erudita da época) (Chauí, 2000), moderno (dotado de um novo tipo de trabalho capitalista que rege a ideia desenvolvimentista de ideal de nação) (Dussel, 1995) e, mais importante, Branco (consolidando o termo raça como o principal diferenciador dentro das estruturas orientadas pelos Eixos de Poder) (Quijano, 2009; Gordon, 2023). Neste meio, a construção de soberania e da nação em si privilegiou a adoção da apropriação do popular pelos meios dominantes, e assimilou-os em uma espécie de formação de caráter nacional e de identidade nacional (Chauí, 2023; 2000).

Todas essas atribuições determinavam o que era visto, de que forma era visto, e por quem era visto: tendo predominância aqueles que detinham os meios de formulação e, por outro lado, tinham posse das relações sociais que desenrolaram nos países subjacentes à dominação. Percebiam, não há processos estáticos que demarcavam a noção de construção histórica dessas identidades, porque é um processo que se retroalimenta, se produz e reproduz até hoje. Logo, os espaços sociais, além de construções dialéticas e materiais historicamente determinadas, estão sempre em disputa para a consolidação de uma nova perspectiva que supere os entraves do passado, mas, que pelas cadeias estruturais do poder, também são orientadas ao conformismo e a idealização (Chauí, 2023). Falar desse jeito implica que a invenção das nações se deu em concomitância com todos os outros processos que produziam setores de desigualdade estabelecidos (Theodoro, 2022), que são logicamente interseccionais por sua origem (Quijano, 2009; Gonzalez, 2020), donde se transformam na prática real da cotidianidade dos indivíduos, pelo qual são atribuídos sentidos pelos processos imbricados. Falar da invenção brasileira é falar da consolidação do seu povo não como material estilístico, retórico ou idealista, é necessário falar sobre uma forma que contém conteúdos diversos e heterogeneamente conectados (Quijano, 2009), e que respaldam na noção de ideologia marxiana (Marx; Engels, 2021; Chauí, 2008) que admite, pelo menos, as divisões internas que o conceito de luta de classes abarca na sua totalidade.

Os povos, nesse sentido, são a expressão do popular dominado como maneiras de intersecção conformistas ou/e de resistência (Chauí, 2023), fundados por uma sociedade instituída pela formação da Colonialidade do Poder e da raça (Quijano, 2009), donde obtém referências de um ideal “civilizado”, “progressivo” e “branco” (Dussel, 1995; Gordon, 2023) alicerçado no projeto de sua própria invenção, do mesmo modo que coloca num jogo de disputa política as classificações epistemológicas e as vozes dos indivíduos que são determinados historicamente pelas condições que vivem (Freire, 2022), e pela atribuição de consciência construída por eles mesmos (Segato, 2021), isto é, a dominação não absoluta. Isto tudo dentro

de uma lógica que é orientada por um centro de atividade social determinada pelo capital (Mészáros, 2007), e complexificada pelo racismo e pelas divisões internas e externas das classes sociais (Oliveira, 2021; Marx; Engels, 2021).

Pensar as condições de uma classificação brasileira, é refletir, antes de chegar ao Brasil como comandante do navio, as perspectivas passadas que orientam a visão do colonizador e a atribuição do colonizado como um status de construção de coisa. De fato, diferenciadora e não diferente (Barroso, 2016).

E chegando no Brasil, descobrimos que as relações que fundam a nossa estrutura são violentas, depravadas e sem óptica para se revestir de um espelho narcísico. O Brasil começa como terra demarcada, logo após a invenção da colonialidade com a chegada de Cristóvão Colombo (Robinson, 2023; Quijano, 2009). Os indígenas que aqui estavam, encontraram-se com os navios aportados e foram ideológica e materialmente dominados pelos Portugueses que aqui abarcavam. Um dos conceitos que orienta esse contato, num erro metodológico no mínimo colonial, foi compreender o “sincretismo brasileiro” e a “assimilação” como estipêndio da naturalização “hibridista” do contato entre nativos e colonizadores (Moura, 2019). Clóvis Moura salienta que o caráter de utilização desses termos, para construir uma sociologia do negro brasileiro, é complexa e necessita de precaução para ser trabalhada. Afinal, em contato com uma cultura e um povo completamente diferente do seu, as articulações e dispositivos de poder existentes (Foucault, 2021; Butler, 2022; Carneiro, 2005), produzem um etnocídio sistemático para a consolidação de uma única alternativa de prática real: aquelas com a intromissão do branco (Gonzalez, 2020; Mombaça, 2015).

Em contraste com a máscara que africanos escravizados eram forçados a utilizar como punição para não angariarem motins e rebeliões (Kilomba, 2017), o precedente indígena que aqui vivia foi dominado pela lógica assimilacionista materializada na prática do cunhadismo (Ribeiro, 2015), que consistia na miscigenação orientada para o controle dos indígenas, uma forma de biopoder depositado em um corpo (Mbembe, 2018), ao mesmo tempo que funcionava como válvula de vigilância (Foucault, 2021; Ribeiro, 2017) perante outros indígenas, e que se interseccionavam com a classe dominante em construção. A figura do Caboclo é então construída (Moura, 2014; Ribeiro, 2015). A formação da dominação estratégica do colono tem uma das suas funções tomar posse do corpo do colonizado, descrevê-lo, determiná-lo essencialmente, e orientá-lo como força de vigilância e produção para o seu enriquecimento, fortalecimento e legitimidade de poder, assim como determiná-lo em uma posição social construída para o próprio processo de consolidação de identidade.

O chamado processo de *branqueamento* aqui será descrito não apenas como uma formulação estética e de comportamentos sob a égide da branquitude (Theodoro, 2022), mas um aspecto narcísico da personalidade branca que constitui as orientações de outros povos para a sua própria formação e para favorecer a espoliação de existências e recursos em seu nome, que acha fundamento na expressão da luta de classes brasileira (Gordon, 2023; Bento, 2022; Gonzalez, 2020). Cida Bento (2022) chama isso de o pacto narcísico da branquitude, consiste-se em um mecanismo não dito em concomitância com os hábitos familiares de reprodução de comportamento dos estamentos privados, ou seja, hereditários socialmente, e, atualizados para o século XXI, que organizam o lugar de negro (Gonzalez, 2020) e o lugar de branco, respectivamente, nas instituições públicas e privadas.

Essa disparidade de poder é vista pelos eixos movimentados pelo Estado Brasileiro Colonial (regido por Portugal) (Moura, 2014), pelo período do Brasil Império, do início ao seu final (Theodoro, 2022), pela consolidação da “República” brasileira (no período das oligarquias dos coronéis) (Theodoro, 2022), no Estado Novo varguista, que manejou a criação do Mito da Democracia racial (Gonzalez, 2020; Carneiro, 2011) com a industrialização brasileira e sua consolidação máxima de sociedade desigual, a ditadura brasileira de 1964, que mais uma vez fechou os olhos para o “problema racial” (Gonzalez, 2020), e posteriormente com a “Nova” República, donde os problemas estruturais da desigualdade permanecem em estado de semi-imobilidade (Moura, 2014).

Não é surpresa que dentro das metodologias negras da metade do século XX até hoje, são imperiosas ao discorrer sobre as condições de silêncio/silenciamento da classe trabalhadora e população negra (Ribeiro, 2017; Gomes, 2017; Gonzalez, 2020; Carneiro, 2005; Mombaça, 2015; Kilomba, 2017; Robinson, 2023; Daflon, 2017; Carine, 2023; Devulsky, 2021; Oliveira, 1974), e nem mesmo as assumpções do racismo estrutural (Theodoro, 2022; Oliveira, 2021; Goés, 2022; Haider, 2019). Essa nova perspectiva impulsiona os novos pesquisadores a buscar novas respostas a problemas historicamente determinados. E uma delas demonstrou dificultar a capacidade de práxis frente aos problemas de raça, que aqui adquire o contorno de problemas de toda a sociedade brasileira (Theodoro, 2022), e as formas de percepções que são analisadas frente aos novos dados empíricos conquistados para medir os níveis de desigualdades existentes entre os corpos negros (Telles, Silva, 2021; Daflon, 2017). Ademais, não podemos ignorar a conquista do Movimento Negro pela consolidação da Lei de Cotas (Gomes, 2017; Daflon, 2017; Carneiro, 2011; Jesus, 2021), e seu respectivo embate frente a uma intelectualidade média urbana branca, expressa numa carta de contestação a aplicação da Lei de Cotas ao Supremo Tribunal Federal (Theodoro, 2022), e da direita como um todo pela inserção de cotas em

universidades, concursos públicos e empresas privadas, no qual ataca diretamente o pacto da branquitude (Bento, 2022; Jesus, 2021).

Destes embates, um se infiltrou na cadeia dos Movimentos Negros e se tornou imperativo de dilema político (Campos, 2013): o pardo. E ele é expresso pela pergunta: quem é negro no Brasil?

Quem é aquele que vem lá? Sabe que eu num sei...

Quando Oliveira (2021) afirmou que raça só existe no meio de uma relação social, ele salientou o caráter construtivista da raça em todas as instâncias universalizantes demandadas pelo eixo da Colonialidade do Poder, ao mesmo tempo que expôs novamente a racialização como proponente de construção social hierarquizada do capitalismo. Oliveira traçou os primeiros passos para a consolidação de uma nova-velha questão que surgiu, primeiro, com a pesquisa de Oracy Nogueira sobre percepção fenotípica no Brasil, e o tipo de ideologia que orienta essas relações sociais, e reafirmou o que os decoloniais expostos aqui também afirmaram: que nós somos uma invenção feita pela mão do branco, “civilizado”, “moderno”, mas que de algum modo, também temos nosso próprio poder de construção e de percepção, ou seja, sempre produzimos resistências.

Deste modo, está parte do trabalho tratará de discutir a miscigenação como forma de significação de conformação e de produção de ambiguidade pela classe dominante, e que, ainda por cima, delimita as fronteiras de potencialidade de uma consciência Negra (com N maiúsculo) (Gordon, 2023), no qual dá importância ao método utilizado por Marilena Chauí (2023) em *Conformismo e resistência*, para construir uma visão de cultura e movimento político mais complexificada e que não cai em embates metodológicos clássicos nas percepções universitárias.

A escolha de utilizar o método de Chauí possui um objetivo específico neste trabalho: ao passo que as condições de discurso e linguagem começam a ser apropriadas pelas pessoas negras no Brasil, o que é entendido como obstáculo epistemológico, isto é, o “mulato” (Oliveira, 1978), normalmente se atribui apenas a espacialidade territorial e individual de interpretação (Nogueira, 2007), e utiliza das pesquisas econômicas para juntar as populações pretas e pardas como única (Daflon, 2017; Telles; Silva, 2021; Oliveira, 2021; Fernandes, 2021; Moura, 2019, Segato, 2021), numa visão de política identitária individualista (Haider, 2019; Dussel, 1995). Utilizando uma metodologia que comprehende a cultura como um centro de geração de significados compartilhados e interseccionados por um grupo, pois então, político, no sentido de poderes e dispositivos de poder (Carneiro, 2005; Foucault, 2021; Gonzalez, 2020), e

ideológico no sentido de dominação imposto pelas estruturas e classes dominantes (Chauí, 2008; 2023; Williams, 2011), e dentro do cenário de contracolonização (Santos, 2023), decidiu-se compor uma visão que privilegie as intersecções possíveis frente ao espectro de cores brasileiros (Devulsky, 2021; Telles; Silva, 2021). Do mesmo modo, intercalar a questão de identidade com os mecanismos de poder (Schwarcz, 2012; Jesus, 2021), donde se insere como classificação política de reivindicação e de organização política (Barroso, 2016; Mombaça, 2015; Campos, 2013) e se articula em concomitância com a concepção de hegemonia de Chauí:

É um complexo de experiências, relações e atividades cujos limites estão fixados e interiorizados, mas que, por ser mais do que ideologia, tem capacidade para controlar e produzir mudanças sociais. Em uma palavra, é uma práxis e um processo, pois se altera todas as vezes que as condições históricas se transformam, alteração indispensável para que a dominação seja mantida (Chauí, 2023, p. 25).

Nesta concepção de cultura e dominação que expõe Chauí (2023), o entrave metodológico que a mesma achou diante da visão romântica de cultura e da visão iluminista de cultura, ambas presas em seus pressupostos, a de um mito fundador essencialista da cultura popular, e outra dirigente e dominante classicamente burguesa, respectivamente, se desencontram ao entrar em conluio com a dialética de conformação em pleno processo de práxis, que também permite a construção de uma contra-hegemonia, ou melhor, de símbolos de resistência.

Decidi dar destaque à exposição de conceito justamente porque durante toda a história brasileira, e talvez de colonização, é marcada pela formação do Medo branco frente aos “outros” criados usando as Teorias Coloniais da Diferenciação. O medo que a elite branca e civilizada tem está exposta em inúmeras obras (Gordon, 2023; Souza, 2021; Gonzalez, 2020; Carneiro, 2011; Theodoro, 2022; Chauí, 2000; Robinson, 2023; Jesus, 2021; Moura, 2019; Nascimento, 2021; Nascimento, 1978). Em todas, e especificamente no caso de Palmares, no Brasil, o Estado brasileiro utiliza de mecanismos de repressão explícita e de produtores de desigualdades para manter estes indivíduos em posições de exclusão perpétua, seja escolhendo quem vai viver ou quem vai morrer (Foucault, 2021; Mbembe, 2018), seja alocados para um determinado espaço onde não podem ser vistos (Santos, 2023; Theodoro, 2022), seja silenciando-os e roubando-os toda forma de produção de existência possível (Theodoro, 2022; Ribeiro, 2017; Nascimento, 2021; Nascimento, 1978; Gonzalez, 2020; Carneiro, 2005).

E ainda em relação com o tópico de cultura, Chauí caracteriza o popular: “A dimensão cultural popular como prática local e temporalmente determinada, como atividade dispersa no interior da cultura dominante, como mescla de conformismo e resistência” (Chauí, 2023, p. 43).

Nesta concepção, Chaui demonstra que os níveis de análise sobre o universo sociocultural não podem e não conseguem estar desgarrados de uma totalidade de dominação porque dessa se funda, pelo menos aquela que baseia sua sociedade em diferenciação. Ao mesmo tempo, a determinação histórica da temporalidade de suas funções e como atividade com autonomia relativa à produção dos dominados permite a avaliação da mescla entre dominante, conformismo e resistência, além de propor as condições em que a ideologia e a hegemonia se interseccionam como tal. Portanto, a cultura popular é, se não, a expressão dentro dos mecanismos ideológicos e hegemônicos de uma determinada sociedade, vista em determinado contexto histórico, que compõe o conformismo e a resistência orientada das ações do povo dominado, que coloca os termos partindo dos dominantes, e que, por pressuposto, instaura uma negociação pertinente entre aqueles que agem sobre divisões de opressão e exploração (vejam, não contradiz a lógica da Colonialidade do Poder, e nem da existência da raça), e permitem o movimento de resistência existir, em determinado grau, na sociedade (vista por nós anteriormente na história de formação do Brasil).

O que adiciono como nova proposição para superar o obstáculo epistemológico do mulato, determinado historicamente no século XX, e ainda em debate sobre sua construção epistemológica (Daflon, 2017), é que além dos mecanismos que citei no parágrafo acima, temos que adicionar como estruturais os meios repressivos de silenciamento, portanto, decorrentes da cultura a nível material de produção e simbólicos, que caminham com a totalidade da estrutura econômica devido a sua articulação de espaços e funções das pessoas negras brasileiras. Clóvis Moura (2014) determina os níveis de dominação como produtores de imobilidade, frente às classes, e semi-imobilidades, a frente de movimentos de transgressão e não de subversão. Moura ainda salienta que para entendermos a raça, precisamos compreender duas instâncias: seu caráter simbólico e econômico. Ou seja, aqueles que acometem os campos de mudanças de igualdade substantivas (Mészáros, 2007). Estes campos estão ligados à concepção de conformismo e resistência graças aos mitos inventados, fomentados e reproduzidos em intersecção entre as diversas facetas ideológicas e hegemônicas, em concomitância com as produções de conformismo e resistência das culturas populares. Por devir, o modo de existir, saber, produzir, fomentar, legitimar e contestar estão invariavelmente ligadas a luta política dos poderes (que pode intercalar em idealismos, na forma de esperança contínua, donde caminha com a visão de incapacidade se não articulada, e de resistência, caso negue a ordem em primeira instância). A dificuldade de subverter, é a dificuldade do incompreensível, a da ação que além de ser dita radical, ser feita radical, consegue ter, na prática, mudanças radicais nas proposições e finalidades que deseja ter, aquém da estrutura.

A grande crítica que a ciência colonial faz a esse tipo de abordagem, é que orienta uma crítica ideológica que liga as pesquisas que são feitas pelos corpos dominados (os negros, os LGBTQIAPN+², os PCDs³, os Gordos), como política identitária sem sentido político material, apenas como políticas de identidade. Mais ideológico que isso, é ignorar a construção do termo ideologia como “diferentes concepções políticas e de crenças de grupos diversos”, que nada mais é negar a frente da totalidade e seus condicionantes na hora de propor um novo passo na luta de entender a realidade social (Chauí, 2000; 2023; Eagleton, 2019; Fernandes, 2023). Como a formação desta ideologia se dá pelas instâncias dominantes, o nível de conformismo que às esquerdas brasileiras, ao adotar uma concepção iluminista de diligência frente a noção de cultura de massas (Chauí, 2023), privilegiou as noções adotadas de não instrução e que podem cair num conformismo fatalista em relação a identidade (o que vai ao contrário da concepção freireana de educador, por exemplo) (Freire, 2022). Aliás, é este o motivo do lugar subalternizado que todos os corpos dominados que citei anteriormente não estarem em situações de representação, mas muitas vezes comporem a resistência dentro das lutas interseccionadas na parte organizacional do movimento (o que demonstra uma resistência a totalidade por estar em organização, expõe os outros membros como conformista em relação ao valor da totalidade sobre “o Outro”, e determina uma conformação da parte do “Outro” quando não tem os saberes necessários para contestar isso, aliás, é menos uma conformação e mais uma invisibilização de fato). O que foi mostrado por Robinson (2023), Davis (2016), Gonzalez (2020), Hooks (2020), Ribeiro (2017), West (2021) e muitos outros ao contestar os lugares de silêncio dentro do movimento feminista e movimento negro.

Um dos exemplos que gostaria de recordar é o de Hooks (2020) e Davis (2016) ao exporem em suas obras o apagamento sistemático das mulheres negras dentro do movimento feminista predominantemente branco nos Estados Unidos do século XIX e XX. Ambas descrevem a prática das mulheres brancas ao negar espaço de fala para as representantes negras nas assembleias de discussão. A própria visão como mulher orientada à mulher negra nunca é legitimada nas discussões das assembleias, no período pré-abolição, e respectivamente na universidade, que possibilitou um fragmento do compêndio feminino (mulheres brancas) da população uma ascensão social em termos (Davis, 2016). O simbolismo mais forte dessa luta

² Originária do Movimento de Stonewall nos Estados Unidos dos anos 60, a sigla LGBTQIAPN+ surgiu em consonância com a luta pelos direitos civis das pessoas sexualmente não-normativas e se expande até hoje através das novas descobertas científicas. Sua significância é: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transessuais, Queer, Intersexo, Assexuais, Pansessuais, não-bináries...

³ PCDs, significa Pessoas com Deficiência. Surgida na Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência das Nações Unidas (ONU).

de reivindicação foi proferida por Sojourner Truth, em seu discurso “E eu não sou uma mulher?”. Quando a mesma grita referenciando o trabalho que faz equivalente à um homem negro escravizado na lavoura, e compara suas condições às mulheres brancas em sua posição de mulher negra (instância de sexo-gênero), produz resistência frente a exclusão feita pelas mulheres brancas a elas, conformismo frente ao trabalho desempenhado por ela como força de trabalho equivalente à uma figura masculina (analisando a totalidade do sistema), resistência frente ao sistema quando desloca a sua fala de uma totalidade que a quer quieta, escravizada, morta (além de ser um exemplo vivo de resistência que afirma o trabalho feminino como possível, já que vai contra a ideologia da feminilidade) e novamente conformismo ao atribuir o trabalho que será feito pelas mulheres brancas ao quererem inserir-se no mercado de trabalho (lembrando que tudo depende das configurações históricas da época) (Davis, 2016).

Portanto, percebe-se que quando este método é posto em vista das determinações históricas e temporais manifestadas simbólica e materialmente pelos pontos interseccionais dos Eixos de Poder, formados e orientados pela Colonialidade do Poder e pela estruturação do racismo, em instância de mundialização, e de formação da identidade europeia branca civilizada, podemos construir o termo pardo como instância ora de conformismo, ora de resistência. Isto é, o método se centra na ambiguidade, tanto discutida por aqueles que vivenciam o limbo racial (Goés, 2022), e que aparecem no debate e nos discursos dos pardos brasileiros.

A ambiguidade é discutida como odiosa na metodologia, porque ela não produziria o objeto neutro, coisificado (Durkheim, 2012), querido pela visão europeia de conceito científico, separado da totalidade como singularidade, e objetivo (Adorno; Horkheimer, 1985). Ou seja, a ambiguidade é o medo principal do positivismo e das instâncias analíticas da sociologia. É nela que firmo a minha metodologia.

Ora te entendo, ora não... quem é você?

A leitura do pardo no Brasil como negro tem sido uma reivindicação dos Movimentos Negros brasileiros a fim de concretizar uma espécie de aliança entre os grupos pardos e pretos, reconhecendo sua posição econômica lado a lado à atribuição de status que a estrutura os coloca (Carneiro, 2011), ao mesmo tempo que comprehende que a discriminação fenótipa é marca característica desses grupos (Nogueira, 2007). Outro articulador político possível é alicerçado na visão do contingente populacional, que em 2023, prova a necessidade de maioria com as pessoas autodeclaradas pardas superando as autodeclaradas brancas no censo de 2023 (Belandi; Gomes, 2023).

Não pretendemos aqui discorrer sobre a pluralidade de visões sobre o pardo brasileiro, que ora torna-se categoria de ampliação de identidades e subjetividades, ora se torna uma composição política no discurso esquerdistas de cultura de massas. De fato, há em curso uma polemização dos pardos no Brasil devido a atribuição das bancas de heteroidentificação e da política de autodeclaração, que permite que um indivíduo seja objeto de interpretação social diretamente pela estética fenotípica feita por um outrem, ou seja, um externo, e que determina instâncias de interioridade do indivíduo negro brasileiro, graças aos mecanismos de aplicação da Lei de Cotas (Jesus, 2021; Daflon, 2017). Longe de sanar os problemas de interpretação social frente a população negra, foi o pontapé inicial para a possível tomada do método para a superação do “obstáculo epistemológico”, já que virou motim político dos anos 2000 que até agora toma posse do cenário nacional.

A metodologia aplicada remete a inúmeras pesquisas realizadas no século XX sobre a composição da população pobre e negra brasileira (Fernandes, 2021; Daflon, 2017; Nogueira, 2007; Ribeiro, 2015). Enfim, é um dos tópicos levantados por uma analítica quantitativa, que percorreu um longo silêncio até ser discutida qualitativamente. Longe de ignorar a potencialidade do termo e de recobramos sua instância de ambiguidade como forma central de composições de sentidos, identidades, divisões, conflitos e hierarquias, saliento que utilizarei dos dados empíricos levantados pelas pesquisas que citei anteriormente para compor uma avaliação mais ampla frente à enormidade do cenário brasileiro.

A partir do instante que o Estado brasileiro não pode mais condecorar as instâncias de “enegrecimento” da população, pela falha do projeto higienista de branqueamento (Schwarcz, 2012; Theodoro, 2022), resta as posições sociais excluídas e apagadas as pessoas que são caracterizadas como negras no Brasil (Gonzalez, 2020). Essa afirmação decorre da estrutura do que Theodoro (2022) chamou de *bases produtoras e potencializadoras da desigualdade*, pela qual identifica algumas características que predominam no cenário simbólico da estereotipia negra, ao passo que caminha entre os projetos do Estado na formação do mercado consumidor “desenvolvido”, visão desenvolvimentista que imperava na sociologia até os anos 80, com um mercado de trabalho de extrema rotatividade, onde a informalidade se mantém base para o sistema central de funcionamento (Oliveira, 2021) de camadas brancas da cidade (Theodoro, 2022), e que relega as posições piores às populações pretas no Brasil.

Essa sociedade desigual é a formação de várias instâncias históricas diferentes. Ao inserirmos uma perspectiva intercalada entre economia, lugares espacialmente simbolizados como “lugares de negro” (Gonzalez, 2020), e destituídos de significados legitimados pela dominância, é que a dificuldade política-jurídica do Estado foi pega em uma contradição

absurda. A democracia racial imperava forte desde o início do século XX, as novas classificações construídas pelo Estado frente a um projeto de branqueamento, tornou a miscigenação um expoente necessário para a articulação do desejo da classe dominante de permanecer em seu posto de poder (Bento, 2022; Munanga, 2020), do mesmo modo que legitimar a consideração identitária para as futuras gerações de dominadores (Dussel, 1995). O que foi visto como empecilho, foi o crescimento de organizações negras organizadas, sejam está a Frente Negra Brasileira no período Varguista, a Imprensa negra, o Movimento Negro Unificado, entre outras maneiras de (re)existir, que levantavam a bandeira de um Brasil negro.

Os sentidos da miscigenação brasileira foram misturados com o que Chauí (2000) chama de Mitologia Verde-amarela, que são os símbolos utilizados para a composição de uma ideia de nação, que ora tira da cultura popular maneiras de apropriação para a representação de uma ideia nacionalista de ideologia, ora impõe questões predominantemente modernas euro-coloniais para a orientação da nação acima do popular, isto é, reorienta a visão de cultura sobre o “povo” (Munanga, 2020). A miscigenação foi um dos aparelhos utilizados para a composição e fortificação destes mitos, afinal, foi a partir dessa construção social dialética que os caminhos da hegemonia se formaram duramente na ampla complementaridade de interpretações raciais no Brasil (Daflon, 2017; Schwarcz, 2012). Tal que o pardo é visto como imbricado pela sua ambiguidade de reconhecimento, o que dificulta a mobilização e a autopercepção racial das pessoas, donde a consequência invariável é a consolidação do apagamento da questão pela via ideológica da democracia racial em si, afinal, ela precisa se construir e reconstruir para delimitar os espaços de possibilidade dos indivíduos de tomar ou não a régua da produção da noção de nação e dos espaços delegados aos negros e brancos.

A nação sempre utilizou ou do trabalho das pessoas negras para se firmar, assim como o capitalismo (Losurdo, 2020), ou utilizou de sua cultura para a exaltação de uma imagem externa (Schwarcz, 2012). O ideológico desta questão, é que as forças utilizadas para tornar o mestiço uma via cultural de reconhecimento, negando tanto a racialização, a colonialidade do poder, a divisão interna de classes, é uma ideia de hegemonia e de construção da nação, para a sua própria legitimação como país, se prende a ambiguidade do conformismo/resistência. Este sentido está preso a interseccionalidade das instâncias de apropriação do popular, afinal, o samba, o carnaval, os movimentos de resistência culturais das pessoas negras, todos estes foram usados como símbolos de exportação de imagem para os países de fora, e usados ideologicamente para a composição de uma ideia de soberania nacionalista por dentro. E todas essas imagens foram construídas graças à fluidez da atribuição racial que é por natureza social.

É inegável que a estruturação da hegemonia é racista. Por outro lado, o que a metodologia que enxergava o pardo como uma situação epistemologicamente insuperável, não tratava da interseccionalidade complexa da dialética dessa formação de ideia nacional, da união entre as instâncias político-econômicas que as cotas trouxeram ao Brasil contemporâneo (e do povo negro na história de consolidação do capitalismo), e as mistificações utilizadas pela rede de significados da miscigenação com intromissão de uma cultura-ideologia dominante frente a cotidianidade da cultura popular. Era limitado pelo seu tempo histórico determinado de pensamento.

Já agora, reconhecendo o conceito de *pigmentocracia*, o que se tornou insuperável se transforma em motim de ambiguidade epistemológica. Goés (2022) nos traz a diferença entre pigmentocracia e colorismo, quando salienta que o segundo é uma estrutura intragrupo que sanciona diferenciações de espaços e privilégios entre pessoas mais claras da comunidade e mais escuras. Em contrapartida, a pigmentocracia é uma estrutura dialética do racismo estrutural que intercala a identidade dos indivíduos negros de maneira a misturar ideologicamente todos as características do social que expus acima.

Por conseguinte, as pesquisas do Pigmentocracias: Etnicidade, raça e cor na América Latina (Telles; Silva, 2021) demonstraram que os mecanismos de autodeclaração e heteroidentificação costumam ser orientados por uma ordem de privilégios e possibilidades de espaços dependendo do fenótipo do indivíduo. Porém, além de superar a instância de Oracy Nogueira de falar que quem carrega os traços fenotípicos negroides (africanos) sofre mais discriminação aparente, reorienta a estruturação da sociedade em camadas especificamente mais claras e escuras, ao ponto de os níveis de escolaridade, relações estético-corporais, renda per capita, entre outros índices, acompanharem esse gradiente do espectro de cor (Telles, Silva, 2021). E como uma formação latino-americana, é impossível não notar o que os decoloniais nos propuseram a compreender a sociedade como articulada por uma colonialidade do poder (Segato, 2021).

Deste modo, o que a pigmentocracia adota, é o sentido de ambiguidade confirmado pelas posições meramente empiristas das classificações econômicas e aparentemente fenotípicas. Já a nível simbólico, com objetivo de articulação, compreendemos que para a superação do entrave metodológico, é preciso uma avaliação minuciosa das práticas decorrentes das pessoas pardas no Brasil, analisando as formas na qual as atitudes culturais e sociais se relacionam como conformismo ou resistência. Afinal, é comprovado que pessoas de pele mais clara possuem posições e benefícios diferentes do que pessoas com pele mais escura. Do mesmo modo, não é possível dissolver a capacidade de articulação de um grupo político negro porque

o significado do ser branco no Brasil, por ser ainda ponto de referência para a formulação na nação, da legitimação da soberania, da composição dos postos de mando e trabalho, de qualificação profissional, e de renda per capita familiar (Theodoro, 2022; Bento, 2022; Fernandes, 2021), necessita de um tratamento político contra-hegemônico. Assumindo a ambiguidade, o mulato não é mais obstáculo epistemológico, mas sim, proponente político de disputa da hegemonia (assim como já o era na consolidação da “identidade nacional”), articulador da ideologia de autenticidade presente no conflito intragrupo na comunidade negra brasileira (West, 2021; Devulsky, 2021), e, acima de tudo, um dilema político (Campos, 2013).

Se lutássemos por uma consciência parda para o brasileiro, estaríamos lutando por uma condição universalizante da América Latina que compõe alianças contra as determinações do capitalismo central, mas que se especifica centrada numa luta fomentada tanto por pardos quanto por pretos, e que exclui o cerne do Movimento Negro em questão e seus saberes (contribuindo para o etnocídio da hegemonia e ideologia dominante dos saberes e seres latino-americanos, o que é uma contradição superável) (Gomes, 2017). No entanto, há uma ideia que se complementa no nível de intersecção que acopla as ambiguidades sem excluir a luta anti-imperialista do papel da conscientização das classes latino-americanas, e de suas outras divisões centrais, e que denotam um caráter mais amplo e que analisa as perspectivas culturais como uma *dialética aberta* (Gordon, 2023), isto é, supera a condição determinada pelo território e supera a fronteira de maneira histórica: a *ameficanidade* (Gonzalez, 2020).

Ao se deslocar das posições de negros brasileiros, os pardos podem cair na armadilha de esquecer-se da própria ambiguidade, já que dentro das concepções formadas de leitura social, a dicotomia negro/branco existem, são produzidas, reproduzidas, e ora deslegitimadas e relegitimadas, afinal, a partir do ponto de contraste social dos mecanismos simbólicos que são utilizados para a sua produção, o indivíduo pode perder-se em uma interpretação errônea e desconexa com os seus reais lugares sociais de pertencimento, produção de voz e de posição econômica e social. O perigo está em não intercalar os lugares de conformismos e resistências essenciais da dinâmica da ambiguidade.

Para onde vamos? A luta de classes racial

Com todos os levantamentos apontados até agora, algo fica incipiente: como poderíamos diferenciar uma atitude resguardada como conforme ou transgressora, já que admitimos a realidade social como contraditória e ambígua, para categorizar o pardo no Brasil?

Essa pergunta é válida porque sem ela não poderíamos chegar em uma conclusão para a proposta desse trabalho como um todo: pensar o racismo como uma totalidade social que

formou e forma a realidade brasileira pautada na mentalização da ideia de raça (Quijano, 2009), ou seja, da perspectiva idealista e abstrata de dominação feita pela classe dominante, assim como na conexão do sistema mundo com o mercado capitalista brasileiro: a questão da dependência (Oliveira, 2021).

Falamos, até aqui, de uma competição que supera o obstáculo epistemológico pela necessidade de observação decorrente das posições sociais ocupadas pelos indivíduos em nível econômico e a nível cultural, isto é, fugindo da essencialização da raça como proponente histórico de comportamento naturalizado (embebido pelas teorias decoloniais) com traço explicativo do mito das raças originais brasileiras e da matriz colonial do poder (Schwarcz, 2012; Quijano, 2009; Dussel, 1995), assim como recobramos a característica orientada do método e da visão de cultura exigida para a construção de uma dialética que supere as contradições existentes no caráter social das sociedades dominadas (Chauí, 2023). Ao que trata o método, sobrou uma quitação a ser dita e articulada: a questão política.

Em *Racismo Estrutural: uma perspectiva histórico-crítica* (Oliveira, 2021), Dennis aprofunda a questão estrutural do racismo. O que detenho de sua análise abrangente frente às teorias decoloniais e as análises marxianas das classes sociais, é a noção tangente revivida pela construção de seu pensamento baseado no sociólogo Clóvis Moura.

Quando Moura (2019) define o conceito de imobilismo e semi-imobilidade em *Sociologia do negro brasileiro*, ele o constrói partindo de um ponto de vista conflitivo na constituição da história brasileira, isto é, ambíguo graças a um sistema que necessita da incorporação da mão de obra, no capitalismo dependente superexplorador (Oliveira, 2021), para a manutenção dos processos sociais decorrentes da posição do mercado nacional na divisão do trabalho racial internacional, assim como da constituição dos poderes relegadas na esfera política na esfera pública.

Essa orientação de método partindo dos conflitos da totalidade e dos contingentes observados, tratam de integralizar um indivíduo negro partindo da assimilação como conceito ideológico de formação de visão de mundo que toma o racismo como capacidade de modelação da imagem e do comportamento (Moura, 2019; Oliveira, 2021). Neste sentido, estar delegado a uma posição estatal ou reinante (Poulantzas *apud* Oliveira, 2021) é compor uma espécie de classe reinante, ou seja, não fundamental na expropriação dos meios de produção, mas um dos componentes ideológicos principais para a manutenção da imagem construída à sociedade e à si mesmo, donde enxerga o racismo não como proponente articulador na esfera de poder das instituições brasileiras formadas historicamente, mas como uma deformação comportamental. Do mesmo modo, pode desarticular uma leitura de discriminação aparente como fundante de

seu sofrimento por base do racismo, mesmo que parta das pessoas pretas dor de ser colocado/as/es em situações de constrangimento pela “marca” (Nogueira, 2007).

Neste sentido, se individualiza a percepção racial e a composição da atitude do comportamento racista de discriminação, por exemplo, com uma etapa do desenvolvimento da razão pessoal do próprio indivíduo, reinante na filosofia do esclarecimento de Kant, por exemplo (apud, Oliveira, 2021). Em contrapartida, a representação é usada por uma lógica neoliberal progressista que tem sua base na acepção capitaneada da diversidade a fim de lucrar pela imagem de indivíduos essencialmente resistentes pela característica de ser uma posição anti-ordem, mas que acabam compondo os mecanismos de legitimação da ordem proposta (Oliveira, 2021). Quase como a apreensão do popular pelo nacionalismo.

A estrutura que orienta o utilitarismo à uma lógica neoliberal meritocrática para a responsabilização individual dos problemas sociais, é vista anteriormente ainda no período desenvolvimentista na ditadura brasileira, quando a classe média e a branquitude eram indissociáveis na visão de Ideal de Eu que compunha a orientação do comportamento de pessoas negras brasileiras (Souza, 2021), as mesmas que percebiam que tinham uma linha limite que não poderiam superar (logicamente demarcadas pela estrutura). O que demarca a importância na interpretação do pardo brasileiro, é que ao afunila-lá num sistema pigmentocrático, que avaliado em concomitância com a formação do capitalismo dependente brasileiro, torna a responsabilização ideológica a mando da visão essencialista da raça ao orientar a interpretação por base somente no fenótipo composto do preconceito de marca (Nogueira, 2007), e da articulação dos mecanismos de mercado e Estado que supostamente arcarão com a responsabilização do indivíduo sobre a superação do “problema racial”.

Isto é, torna a questão do racismo estrutural como uma mera interdição de mecanismos institucionais e ideológicos para a superação do preconceito que é proposto numa lógica de poder ampla. Logo, a marca é aqui representada como um proponente usado por pessoas que não deveriam lhe atribuir como parte da discriminação, afinal, é lido ambigamente e muitas vezes não são alvo principal desse racismo de ofensa (o que delega um conformismo por parte da atitude ideológica do próprio ato de discriminação), assim como perde de vista a característica de resistência da autodeclaração que luta pelo fim do racismo. Portanto, a consideração estruturalista a-histórica e a exteriorização da discriminação como problema articulado individualmente, tomam-se como a expressão real da sociabilidade brasileira. No entanto, a bifurcação de reguladores contraditórios (Freyre *apud* Oliveira, 2021), tomava como ponto de partida a consolidação de um povo democraticamente socializado, que coloca a

articulação da raça como uma metodologia específica, e não como um método estruturado, ou seja, já fomentava o Mito da Democracia Brasileira (Gonzalez, 2020; Oliveira, 2021).

O que devemos destacar nessas atribuições de categorias sociais, é que a proposta de racismo estrutural histórico-crítico é necessária a compreensão dos conflitos inerentes à luta de classes nas sociedades colonizadas, e da formação do capitalismo dependente que caracteriza a divisão internacional racializada do trabalho (Oliveira, 2021). Tornando os dados do Perla (Telles, Silva, 2021), por exemplo, propõe não só meros caminhos empiristas para a colocação dos pardos nas esferas econômicas de poder na sociedade brasileira, mas expõe os primeiros condicionantes de articulação entre mercado de trabalho, informalidade, desigualdade de câmbio e condições sociais de socialização comparada às pessoas negras e brancas (Theodoro, 2022; Oliveira, 2021; Telles, Silva, 2021). Deste modo, construir a concepção de pardo articulada como espectro de posições ambíguas frente aos papéis sociais ora reforçados pela ideologia e produção da totalidade condicionante, ora da descrição de um movimento transgressivo pelo grupo que compõe os pardos brasileiros, se torna um dilema político pela diluição de grande maioria da população ao tomar respectivos espaços de privilégios comparados entre si e entre os pretos. Neste caso, fica à deriva a concepção históricocultural do pardo num sistema de luta de classes contraditório que articula os espaços a mando da divisão internacional do trabalho, e que compõem as organizações identitárias como forma de assimilar os brasileiros a estarem dispostos em pigmentocracias relativas à exterioridade e à interioridade dos espaços de poder local específicos, e que explica também a variação regional de leituras racializadas na interpretação brasileira, isto é, a heteroidentificação e a autodeclaração. Ou seja, a superação do obstáculo é desconsiderar o pardo como um problema contingente na interpretação sobre ele, mas colocá-lo num nível estrutural de hegemonia e ideologia frente a necessidade de racialização na sociedade brasileira.

Se o movimento pardo não for um movimento negro, ele é, portanto, um movimento branco tingido de neoliberalismo progressista que acaba facilitando as coisas para o grupo social que criou tudo isso: a branquitude.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BELANDI, Caio; GOMES, Irene. Censo 2022: pela primeira vez, desde 1991, a maior parte da população do Brasil se declara parda. *Agência IBGE Notícias*, 22 dez. 2023. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38719-censo-2022-pela-primeira-vez-desde-1991-a-maior-parte-da-populacao-do-brasil-se-declara-parda>. Acesso em: 07 mar. 2024.

- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. 23. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- CAMPOS, Luiz Augusto. *O pardo como dilema político*. Revista Inteligência, n. 63, p. 81-91, 2013.
- CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexism e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CARINE, Bárbara. *Como ser um educador antirracista*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.
- CHAUI, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo, Editora Perseu Abramo, 2000.
- CHAUI, Marilena. *Conformismo e resistência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2023.
- CHAUI, Marilena. *O que é ideologia*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DEVULSKY, Alessandra. *Colorismo*. São Paulo: Jandaíra, 2021. 224 p.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Edipro, 2012.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia*: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 84. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.
- GÓES, Juliana Moraes de. Reflexões sobre pigmentocracia e colorismo no Brasil. *REVES - Revista Relações Sociais*, v. 5, n. 4, 2022.
- GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador*: saberes construídos nas lutas por emancipação. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- GORDON, Lewis R. *Medo da consciência negra*. São Paulo: Todavia, 2023.
- HOOKS, Bell. *O feminismo é para todo mundo*: políticas arrebatadoras. 13. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.
- KILOMBA, Grada. A máscara. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 11, p. 26-31, nov. 2017.
- LEI nº 12.711, de 29 de Agosto de 2012.
- LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. São Paulo: Ideias e Letras, 2020.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia Alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MARX, Karl. *O Capital*: crítica da Economia Política. Livro 1. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018. 80 p.
- MÉSZÁROS, István. *O desafio e o fardo do tempo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciências sociais*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- MOMBAÇA, Jota. *Pode um cu mestiço falar?* 6 jan. 2015. Disponível em: <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>. Acesso em: 7 mar. 2024.
- MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

- MUNANGA, Kabengele. *Redisputando a mestiçagem no Brasil*: identidade nacional vs identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. ISBN 978-85-513-0601-7.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro*: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras*: relações raciais, quilombos e movimentos. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*, v. 19, n. 1, p. 287-308, 2007.
- OLIVEIRA, Dennis De. *Racismo estrutural*: uma perspectiva histórico-crítica. São Paulo: Editora Dandara, 2021.
- OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. O mulato, um obstáculo epistemológico. *Argumento*, n. 3, p. 65-73, 1974.
- TELLES, Edward; SILVA, Graziella Moraes Dias da. *Pigmentocracias*: etnicidade, raça e cor na América Latina. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2021.
- PRADO JR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*: colônia. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESSES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, AS, 2009. p. 73-117. ISBN 978-972-40-3738-7.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*: a formação e o sentido do Brasil. 3. ed. São Paulo: Global, 2015.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é*: lugar de fala? Belo Horizonte: Letramento: Justificado, 2017. 112 p.
- ROBINSON, Cedric J. *Marxismo negro*: a criação da tradição radical negra. São Paulo: Perspectiva, 2023.
- SEGATO, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios*: e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto, nem branco, muito pelo contrário*: cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- TAVARES, Maria da Conceição. *Maria da Conceição Tavares*: vida, ideias, teorias e políticas. São Paulo: Fundação Perseu Abramo / Expressão popular, 2019. 334 p.
- THEODORO, Mário. *A sociedade desigual*: racismo e branquitude na formação do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- WEST, Cornel. *Questão de raça*. 2. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura e materialismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2011. 420 p.