



**7VI CONGRESSO INTERNACIONAL DE POLÍTICA SOCIAL E SERVIÇO SOCIAL:
DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS
VII SEMINÁRIO NACIONAL DE TERRITÓRIO E GESTÃO DE POLÍTICAS SOCIAIS
VI CONGRESSO DE DIREITO À CIDADE E JUSTIÇA AMBIENTAL**

(Relações Etnicos Raciais, Povos Indígenas, População Negra, Comunidades Tradicionais e Políticas Sociais)

Identidade em disputa: A perspectiva da relação afroindígena frente à instrumentalização do pardo. Desafios para o Serviço Social.

Elaine Cristina Vicente Tottene¹

Resumo: Este artigo analisa a instrumentalidade da identidade parda no Brasil, compreendida como uma "armadilha colonial" que gera o esquecimento de ancestralidades negras e indígenas sob a lógica capitalista. O objetivo é discutir como essa classificação fragmenta resistências e propor o resgate de saberes afroindígenas como resposta epistêmica. Utilizando metodologia qualitativa e pesquisa bibliográfica, o estudo conclui que o Serviço Social deve superar visões superficiais de vulnerabilidade, atuando na defesa de territórios existenciais e na emancipação humana. Assim, a categoria pardo é ressignificada de dado estatístico a dispositivo político de resistência contra a desumanização e o apagamento histórico.

Palavras-chave: Pardo; Identidade; Afroindígena; Capitalismo; Serviço Social

Abstract: This article analyzes the invisibility of the *parado* identity in Brazil, understood as a "colonial trap" that engenders the forgetting of Black and Indigenous ancestries under the logic of capitalism. The study aims to discuss how this classification fragments resistance and proposes the reclamation of afro-indigenous knowledge as an epistemic response. Utilizing qualitative methodology and bibliographic research, the study concludes that Social Work must transcend superficial views of vulnerability, acting in the defense of existential territories and human emancipation. Thus, the *parado* category is reframed from a mere statistical datum to a political device of resistance against dehumanization and historical erasure.

Keywords: "Pardo"; Identity; Afro-Indigenous; Capitalism; Social Work

1. INTRODUÇÃO

A construção da identidade racial no Brasil, profundamente marcada por um dispositivo de etnicidade forjado na invasão colonial e perpetuado pelo Estado brasileiro no contexto capitalismo, impôs a vastos contingentes populacionais uma condição de sentimento de

¹ Assistente social sem vínculo empregatício. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social PPGSS da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo / PUC-SP, bolsista CAPES/CNPq Integral. E-mail: lanitottene@gmail.com



inexistência ou do que teóricos, que discutem identidade e o pardo, chamam de "limbo racial"². É nesse cenário complexo que o sujeito classificado como pardo — embora represente hoje o maior grupo no sistema classificatório nacional — enfrenta a invisibilidade de quem habita um "meio-lugar" de dupla negação, servindo involuntariamente a uma engrenagem histórica de esquecimento e gestão de vidas.

Este artigo, delineado por uma metodologia qualitativa e de estudos bibliográficos, percorre um itinerário que nasce de uma inquietação simultaneamente epistêmica e vivencial. A seleção teórica foi construída para conectar a discussão da identidade à problemática específica dessa categoria para além do rótulo de neutro.

A discussão central situa o pardo no centro das disputas que polarizam a unificação política do Movimento Negro e a emergente reivindicação de retomada indígena, argumentando que a lógica taxonômica estatal opera como uma "armadilha colonial"³. Ao instrumentalizar a indefinição identitária para silenciar memórias vivas de indígenas e negros em diáspora, a burocracia estatal preserva antigas estruturas de poder e, intencionalmente, fragmenta a articulação necessária das nossas resistências.

Em contrapartida a essa lógica de fragmentação, o estudo propõe o resgate dos saberes da relação afroindígena que trazem perspectivas com base em articulações e alianças entre os povos afrodescendentes e indígenas. Trata-se de uma resposta epistêmica e política de resistência ao modelo colonial, onde, o encontro entre negros e indígenas não é lido pela chave da mestiçagem — entendida como fusão, perda ou embranquecimento - mas pela lógica da junção epistêmica e de experiências compartilhadas de resistência à invasão, contribuindo para a defesa dos modos de vida orgânicos e contra a lógica sintética e mercantil do capitalismo.

Nesse contexto de disputas, o Serviço Social ocupa um lugar estratégico ao traduzir essas tensões no chão da história e contextos sociais situados. Superando a herança conservadora, a categoria profissional é desafiada a ultrapassar a leitura superficial da vulnerabilidade para compreender, através da análise rigorosa do cotidiano de que as práticas culturais e identitárias são mecanismos de manutenção e superação da realidade opressora. A atuação profissional deve, portanto, alinhar-se à defesa intransigente dos processos que promovem a emancipação humana, reconhecendo que a luta dessas populações transcende a inclusão formal e visa a garantia de seus territórios existenciais e ancestrais contra a lógica de desumanização imposta pelo sistema colonial-capitalista.

Para transformar essa realidade de exclusão em pertencimento efetivo, torna-se urgente desarmar as armadilhas históricas que ainda capturam nossas identidades. A seção a seguir convida a olhar para a categoria pardo não apenas como um dado estatístico, mas como uma

² Propõe-se aqui pensar a noção de "limbo racial" como uma condição social e identitária vivida, principalmente, por pessoas pardas, caracterizada pela dificuldade de autodeclaração e reconhecimento racial.

³ "Armadilha colonial" é definida explicitamente por Porakê Munduruku (2024) como a imposição da categoria "pardo" para desvincular sujeitos de suas ancestralidades originárias. O autor argumenta que o "pardismo" não é uma identidade racial autônoma, mas uma "ideologia nefasta" e uma "invencionice do colonizador" criada para dividir e enfraquecer a resistência conjunta de negros e indígenas contra a opressão colonial-capitalista. Disponível em : <http://esquerdaonline.com.br/2024/10/24/a-armadilha-colonial-do-pardismo-e-a-importancia-da-retomada-indigena-no-contexto-urbano/>. Acesso em 25 jan.2026.



ferida colonial e capitalista, operando como um dispositivo político desenhado para produzir o esquecimento e diluir potências ancestrais em uma massa genérica e sem memória.

2. A GENEALOGIA DO PARDO: DA CARTA DE CAMINHA A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA IDENTIDADE.

No contexto histórico brasileiro, a categoria pardo não emerge como uma definição natural de cor, mas sim como um enunciado político colonial, imposto primeiramente aos povos originários. A gênese desse termo remonta à própria carta de Pero Vaz de Caminha, em 1500, que descreveu os indígenas como "pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas" (FERRO; SILVA, 2024, p. 176). A partir desse marco inaugural, o termo consolidou-se como uma categoria de racialização, utilizada deliberadamente para controlar e hierarquizar os corpos na colônia.

Nesse percurso secular, a identidade parda foi instrumentalizada pelo Estado como uma sofisticada ferramenta de "desindianização"⁴. Para muitas famílias e coletivos indígenas, assumir a condição de pardo, mestiço ou caboclo tornou-se uma dolorosa estratégia de sobrevivência diante da ameaça de escravização ou extermínio direcionada ao "gentio" ou "índio bravo" (FERRO; SILVA, 2024). A adoção desse rótulo permitia escapar da condição jurídica de tutelado ou inimigo, integrando-se às franjas da sociedade colonial como mão de obra disponível. Como ensina Ailton Krenak, o pardismo⁵ funcionou como um "truque colonial"⁶ para deixar os corpos vivos, mas "impedidos de serem quem são" (KRENAK, 2021 apud FERRO; SILVA, 2024, p. 191).

Essa fragmentação identitária encontrou na engenharia estatística do Estado um papel crucial para sua legitimação. O Censo de 1872 ainda utilizava as categorias "caboclo" (para indígenas) e pardo. No entanto, a partir do Censo de 1940, a categoria "caboclo" foi suprimida, e os indígenas passaram a ser diluídos e contabilizados dentro da categoria pardo ou preta (FERRO; SILVA, 2024). Esse movimento institucional consolidou o pardismo não apenas como dado demográfico, mas como uma ideologia de Estado voltada ao etnocídio e à invisibilidade indígena, vigente até a reinserção do termo indígena no Censo de 1991.

A compreensão do pardo como uma categoria politicamente associada à negritude é um fenômeno mais recente, que ganhou força e visibilidade nas últimas décadas. Iturriet e Cardiano (2024) situam essa mudança de percepção no calor das disputas políticas em torno das ações afirmativas, intensificadas especialmente após a implementação da Lei de Cotas (Lei nº 12.711/2012), quando se tornou urgente definir quem são os sujeitos de direito dessas políticas.

⁴ Desindianização, termo utilizado por Ferro e Silva (2024), explica como processo histórico e contínuo de apagamento cultural, invisibilização e negação da identidade indígena, imposto pelo Estado e elites para assimilar povos nativos.

⁵ Pardismo - entendido como uma ideologia reacionária ou um mecanismo que busca minimizar a questão do racismo no Brasil, utilizando a categoria "pardo" para esvaziar a identidade negra ou indígena, configurando um "etnocídio de Estado".

⁶ Truque colonial - estratégia histórica e sociológica de invisibilizar povos indígenas no Brasil através da imposição de categorias como pardo, mestiço ou caboclo.



Para entender essa virada, é preciso olhar para a história onde antigamente, o mito da democracia racial e a política de branqueamento instrumentalizavam a figura do mulato ou mestiço como símbolo de uma identidade nacional conciliadora, uma estratégia desenhada para diluir a negritude e mascarar o racismo estrutural. O Movimento Negro contemporâneo, no entanto, operou uma ressignificação estratégica. A reivindicação do pardo como negro surge, então, não como uma negação da mistura, mas como uma tática necessária para unificar politicamente todos aqueles que sofrem as consequências da "pigmentocracia"⁷ — o sistema que hierarquiza e exclui os indivíduos baseando-se na cor da pele.

Nesse cenário, o momento histórico em que o pardo deixa de ser visto socialmente apenas como o indígena aculturado para ser reivindicado pelo grupo negro ocorre quando a luta política exige a formação de um bloco majoritário capaz de enfrentar a hegemonia branca. Segundo esclarece Iturriet e Cardiano (2024, p. 271): "o indivíduo pardo é um signo não deslegitimado no seu sentido de raça, mas incompreendido fora da luta política que o une à luta política Negra".

Dessa forma, consolida-se um paradoxo tenso e estrutural: enquanto o Estado utiliza historicamente o pardismo como uma razão de Estado para diluir a memória indígena e transformar povos distintos em uma massa homogênea (FERRO, 2023; VICTOR, 2024), movimentos políticos contemporâneos disputam o termo para fortalecer a luta antirracista (ITURRIET; CARDIANO, 2024).

Nesse breve percurso pela historicidade da categoria pardo, ficou revelado que, independentemente da fase política ou econômica, além da promoção da hierarquia racial, essa classificação vem sendo consistentemente utilizada também para organizar a divisão social do trabalho (FERRO; SILVA, 2024; ITURRIET; CARDIANO, 2024). Desde sua gênese na era colonial, onde serviu como estratégia de "desindianização" para transformar indígenas em mão de obra disponível e apagada, a categoria transitou para o Estado capitalista moderno mantendo sua função de controle (FERRO; SILVA, 2024). Seja na administração colonial que buscava diluir a identidade nativa, na formação do Estado-nação que promovia o mito da democracia racial, ou no cenário pós-colonial contemporâneo marcado pela precarização neoliberal, o "pardo" permanece operando como um dispositivo político de gestão populacional que assegura a manutenção das estruturas de poder e a invisibilidade das memórias ancestrais (ITURRIET; CARDIANO, 2024; FERRO; SILVA, 2024).

Isso implica que o capitalismo cria subjetividades (incluindo identidades racializadas e de consumo) adequadas à sua lógica de mercado. Além disso, Engels aponta que, historicamente, a divisão do trabalho permitiu que uma classe se livrasse do trabalho efetivo para gerir os assuntos comuns, enquanto a massa trabalhadora (que no contexto colonial e brasileiro é majoritariamente pardos e de negros) ficava absorvida pelo trabalho necessário, sem tempo livre (ENGELS, 2010 apud SOARES, 2024, p. 13). Todavia, o aprofundamento dessa discussão não

⁷Segundo Iturriet e Cardiano (2024) pigmentocracia: "um sistema que usa da política de identidade, do caráter ideológico da raça como fundante de uma estrutura num país colonizado que reorienta historicamente as oposições intragrupo e externas em relação a um grupo de Eu dominante [a branquitude], donde apaga e rouba sistematicamente as condições de possibilidade de existir dos outros grupos que por eles foram racializados".



caberá nas linhas do presente trabalho, bastando situar que essa apropriação do tempo e da vida alheia se sofisticou na contemporaneidade.

3. O "PARDO" EM DISPUTA: TENSÕES ENTRE O MOVIMENTO NEGRO FRENTE A RETOMADA INDÍGENA.

Na contemporaneidade, a categoria pardo tornou-se um campo de disputa política e semântica entre os movimentos negros e indígenas.

Para o Movimento Negro, a reivindicação do pardo é uma tática política essencial de soma (Pretos + Pardos = Negros). Iturriet e Cardiano (2024) destacam que essa articulação visa combater a alienação provocada pela ideologia do branqueamento e constituir uma maioria demográfica capaz de pressionar por políticas públicas e denunciar o racismo estrutural. A categoria pardo, nessa visão, pertence a uma estrutura histórica formada pela elite branca para diluir a identidade negra, devendo ser ressignificada politicamente.

Contudo, para o Movimento Indígena, a classificação automática de pardos como negros pode significar a continuidade do apagamento histórico. Muitos indivíduos classificados como pardos — especialmente no Norte e Nordeste — são indígenas em processo de retomada identitária ou "etnogênese"⁸ (Santos, 2024). Ferro e Silva (2024, p. 177) alertam que agregar pardos estatisticamente apenas como negros acaba por "obliterar o fato de que os dados de violência relativos ao encarceramento, à violência policial (...) não refletem apenas a realidade da população negra, como também ilustram o genocídio indígena".

Essa disputa em torno da identidade, e a manutenção de categorias que podem fragmentar a luta de grupos oprimidos, é funcional à lógica do capitalismo e à perpetuação da colonialidade. Clóvis Moura (2020), em sua obra "Sociologia do Negro Brasileiro", argumenta como o racismo no Brasil sempre foi funcional aos interesses da classe dominante, dividindo os trabalhadores e impedindo a formação de uma consciência de classe unificada. Ao enfraquecer a unidade política entre negros e indígenas – dois grupos étnico/raciais que foram e continuam sendo vítimas da colonização e da exploração capitalista – o sistema dominante dificulta a construção de uma força de resistência coesa e eficaz contra as estruturas de poder estabelecidas.

O líder indígena Ailton Krenak (2021, citado em Ferro, 2023) interpreta a multiplicidade de categorias raciais no Brasil como heranças coloniais destinadas à estratificação de indígenas e negros. Nesse cenário, a fluidez do termo pardo assumiu contornos distintos ao longo da história, chegando a ser utilizado pelos próprios povos originários como uma estratégia de salvaguarda diante do extermínio, ainda que isso tenha resultado no apagamento de suas memórias no imaginário nacional. Diante disso ele chama a atenção:

⁸ Etnogênese - processo antropológico de emergência, formação ou ressurgimento de uma nova identidade étnica, no qual um grupo humano passa a ser reconhecido — por si e pelos outros — como um grupo étnico distinto.



É muito importante que a gente não esqueça o processo histórico e saia deste momento que estamos agora para uma discussão sobre a constituição de uma sociedade plural no Brasil, onde a constituição de termos como pardo, mestiço, caboclo e todas essas outras categorias que foram se instituindo dentro do colonialismo, que elas não sejam só uma citação, mas que sejam percebidas com todo seu peso histórico e sua profunda violência colonial, que nos exige olhar também a questão do racismo estrutural – como é hoje percebido. (KRENAK, 2021 *apud* FERRO; SILVA, 2024, p. 191).

Além do mais, como bem analisado por Iturriet e Cardiano (2024), essa categoria funciona como um dispositivo ideológico que opera a manutenção da branquitude ao oferecer uma falsa legitimação. Os autores definem essa dinâmica da seguinte forma:

Hoje, pardo é nada mais do que uma construção coletiva de percepções historicamente manejáveis e ideologicamente condicionadas, que cria um meio-lugar perante a estrutura pigmentocrática⁹ que se estrutura com as mudanças históricas e objetivas da sociedade brasileira, e torna a flexibilização e a permissividade branca as referências para a constituição de identidade como forma de falsa legitimação das pessoas negras brasileiras. Ou seja, é uma forma referenciada, passiva em contraste com a branquitude, e que produz uma falsa consciência que permite a perpetuação do racismo como faceta invisibilizada (ITURRIET; CARDIANO, 2024, p. 269).

É importante frisar o quanto a administração estatal opera sua lógica de gestão instrumentalizando a categoria pardo por meio de burocracias classificatórias que oscilam, conforme a conveniência política, entre a inflação de estatísticas de inclusão e a negação de direitos territoriais originários, sob a alegação de que tais sujeitos seriam mestiços integrados à nação (ROSA, 2012).

Diante disso, superar a armadilha desse "meio-lugar" exige transcender a lógica classificatória imposta pelo sistema-mundo moderno/colonial (GROSFOGUEL, 2016). A saída não reside na disputa pela propriedade exclusiva da categoria pardo, mas na potência da confluência das lutas. Como propõe o pensamento contracolonial, faz-se necessário substituir a lógica da "sintetização" — que funde para apagar — pela "biointeração"¹⁰ e pela aliança política como bem expressa Antônio Bispo dos Santos (2015). É urgente reconhecer que o pardo, seja ele lido como negro de pele clara ou indígena desaldeado, é, antes de tudo, um sobrevivente de um longo processo de violência colonial. A verdadeira emancipação desse sujeito não virá da adesão passiva a uma "caixa" do censo, mas da construção ativa de uma identidade política que recupere as linhagens clandestinas de resistência (SEGATO, 2021)

Seja pela via da negritude política ou da retomada ancestral indígena, o objetivo deve ser implodir a estrutura que necessita do pardo como zona de amortecimento. O importante é enfrentar o sistema que, há cinco séculos, transforma gente em estatística e território em mercadoria, caminhando em direção a uma transmodernidade pluriversal onde "muitos mundos sejam possíveis" (DUSSEL, 2016).

¹⁰ Biointeração - cunhado pelo pensador quilombola Nêgo Bispo, define uma relação de reciprocidade, convivência e interdependência entre seres humanos, natureza (rios, árvores, animais) e ancestralidade, contrapondo-se ao desenvolvimento sustentável e ao antropocentrismo colonialista.



4. PERSPECTIVA DA RELAÇÃO AFROINDÍGENA: ANCESTRALIDADE, RESISTÊNCIA E O DEVIR IDENTITÁRIO CONTRA A COLONIALIDADE

Há mais de duas décadas ronda nos espaços acadêmicos em artigos, dissertações ou teses discussões sobre a relação afroindígena. Durante a pesquisa para a elaboração desse artigo, a literatura estudada trouxe reflexões sobre a complexidade e as polêmicas que permeiam o tema ligadas a conceituação, as quais o presente artigo compactua e portanto não é pretensão reforçar conexões que ignorem as distintas trajetórias históricas dessas categorias de forma a homogeneizá-las, ou mesmo aderir às ideologias da mestiçagem propagadas pelo ideário colonial, as quais é necessário refutar veementemente por terem servido como instrumentos de colonialismo interno, assim como se o termo afroindígena não seria mais um aparato linguístico de bricolagem (LÉVI-STRAUSS, 1976) à serviço da colonialidade.

Vale elucidar que a utilização da palavra “relação afroindígena” como forma de entender essa relação não como uma simples união de categorias preexistentes (“afros” e “indígenas”), mas sim como um modo específico de articulação de diferenças que, inclusive, pode extrapolar os limites dessas categorias convencionais. É como sublinha Goldman (2005, p.150), “as relações não são meros conectivos entre entidades já definidas, mas sim o próprio processo pelo qual essas entidades se constituem e se transformam em suas interações”.

A emergente relação afroindígena é trazida como um movimento social significativo que transcende uma mera soma identitária, mas não a afasta, de “raças” indígenas e afrodescendentes, enfatizando um processo dinâmico, um constante “devir” que desafia as classificações de categorias de cor e raça impostas. Como argumenta Bruno Latour (2000, p. 15), “a identidade não é um fato a ser descoberto, mas uma performance a ser continuamente enactada”¹¹. Essa perspectiva ressoa com a fluidez nas relações afroindígenas, que como já dito, está para além de uma identidade, e mesmo de uma estratégia política atual, mas sim de um elemento fundamental que orienta suas ações em diversas esferas da vida quer seja de forma artística, cultural, política, territorial e social, trata-se de uma questão existencial.

Configura-se, portanto, como um movimento político de resistência e reafirmação ancestral, articulando as lutas históricas de povos negros e indígenas contra a opressão e o apagamento e reconhece as interconexões profundas entre as experiências de colonização, escravidão e genocídio/etnocídio, bem como as formas de resistência compartilhadas e as cosmovisões que emanam dessas experiências. Nesse sentido, Márcio Goldman (2014, p. 215) argumenta:

“(...) a noção de ‘afroindígena’ não se refere, portanto, a uma mistura biológica pretérita ou a uma identidade fixa, mas sim a um campo de relações sociais e políticas contemporâneas, marcado por histórias de contato, conflito e colaboração entre populações negras e indígenas” (GOLDMAN 2014, p. 215).

Os trabalhos acadêmicos que exploram a temática afroindígena (MELLO, 2003; GOLDMAN,

¹¹ A fins de esclarecimento Latour utiliza a palavra enactada para se referir a: identidade seria algo que se manifesta e se torna real através de nossas ações e interações, como um ator desempenhando um papel.



2014; BANAGGIA, 2017), apesar de apresentarem convergências e divergências, evidenciam perspectivas pertinentes para o debate, como a centralidade das tradições dessas comunidades em suas construções linguísticas, míticas, religiosas, ancestrais e de territorialidade (GEERTZ, 1978). Essas tradições não são apenas elementos culturais, mas configuram-se como categorias políticas e de direito ao reconhecimento de suas narrativas e existências, em contraposição às histórias impostas pelos colonizadores.

Desse modo, emerge um ponto fundamental de concordância nesses estudos: a própria existência e relevância da identidade afroindígena, que também não se configura como uma simples junção de identidades preexistentes, como já dito, mas como uma formação singular e dinâmica, resultante do encontro histórico e das interações profundas entre os diferentes povos tradicionais e originários que fundaram o país, gerando uma nova matriz identitária que carrega a força ancestral de ambos os legados.

A exemplo as expressões espirituais revela-se como um dos campos mais férteis dessa resistência. Não se trata apenas de sincretismo, mas do que Bandeira (2013 *apud* CONRADO; BARROS, 2022) define como uma "pajelança afroindígena", que reúne saberes de cura e conexão com o sagrado, desafiando o sentido médico ocidental. Como é o caso da Jurema, reconhecida como uma religião afroindígena com raízes profundas no Nordeste do Brasil (Nascimento, 1978). O Tambor de Mina no Para que cultua no mesmo espaço, voduns e orixás (matriz africana) ao lado de "deuses indígenas", caboclos e "encantados" — entidades que não conheceram a morte, comuns na cosmovisão amazônica (SANTOS, 2012 *apud* CONRADO; BARROS, 2022). Ambas sincretizam elementos das cosmovisões indígenas com as tradições africanas, manifestando-se em rituais, entidades espirituais e no uso de plantas sagradas, como a própria Jurema (*Mimosa tenuiflora*). É o que traduz Bandeira (2013):

Cabe a cada um compreender que negros, índios, e descendentes forjaram memórias, saberes e modos de ser afroindígenas, demonstrando o poder, a força e as heranças das continuidades históricas no presente. A população de ascendência africana e indígena, em seus processos diaspóricos, vivem em circuitos característicos de religiões ancestrais, de divindades e corpos itinerantes, que lutaram e lutam para manter vivas suas práticas e ligações que compõem seu universo de saberes mágico religiosos (BANDEIRA, 2013, p. 160, 167-168).

A própria língua é um signo de resistência que deixa de ser apenas instrumento do colonizador para se tornar ferramenta de subversão. As fontes identificam um "português afroindígena" falado em comunidades como Jurussaca e entre os Tembé, que carrega marcas de contato entre povos africanos e indígenas. Conrado e Barros (2022, p. 240) destacam que "apesar da inegável miscigenação, a língua que se manteve ativa na trajetória de comunicação interétnica na Amazônia colonial foi a Língua Geral Amazônica [...] e não o português trazido pelo colonizador".

Diante das expressões artísticas e culturais, a manifestação da cultura afroindígena não pode ser tida como um folclore estático, mas como uma agência política e de criação contínua. Ela se manifesta nas artes, como na obra do Mestre Damasceno no Marajó, que recria o Búfalo-Bumbá



não como repetição, mas como um palco onde as influências negras e indígenas se entrecruzam. Nunes (2013 *apud* CONRADO; BARROS, 2022) aponta que foi nessa troca de culturas que se formaram os afroindígenas, revelando como o sujeito percebe a si mesmo e como a comunidade o enxerga.

Por fim, o território não é visto aqui como propriedade ou mercadoria, mas como um espaço de pertencimento e relação com os "encantados". A luta pela terra, seja em comunidades quilombolas ou indígenas, é uma luta pela manutenção de um modo de vida que conecta os vivos, os mortos e a natureza. Essa visão ressoa com o conceito de "Bem Viver", que propõe uma existência social alternativa à colonialidade global do poder. Conforme argumenta Quijano:

Nestas condições, Bem Viver, hoje, somente pode ter sentido como uma existência social alternativa, como uma de/colonialidade do poder [...] não se pode defender a vida humana na Terra sem defender, ao mesmo tempo e no mesmo momento, as condições da própria vida nesta terra (QUIJANO, 2014 *apud* PIRES, 2018, p. 302-303).

As reivindicações afroindígenas, conforme foi apontado, encontram seu sustentáculo primordial nas experiências e nos conhecimentos ancestrais, que transcendem a mera memória para se manifestarem como saberes vivos e atuantes, informando suas práticas culturais, suas cosmovisões e suas lutas contemporâneas, conferindo-lhes uma profunda legitimidade histórica e cultural.

A proposta de resgatar as memórias dos povos originários e da diáspora africana como elementos centrais para se entender uma identidade, ecoa crítica à colonialidade do poder, que historicamente silenciou e marginalizou saberes e experiências não eurocêntricas (Quijano, 2005). Entender a relação afroindígena também como identidade (MELLO, 2003; GOLDMAN, 2014; BANAGGIA, 2017), portanto, emerge como um ato de resistência e de profunda reconstrução da nossa história, descolonizando narrativas e afirmando a riqueza ancestral que nos constitui.

Portanto, ao trazer a perspectiva da relação afroindígena, este trabalho busca iluminar como identidades que historicamente resistem às imposições coloniais e capitalistas (Goldman, 2006, ao analisar as dinâmicas identitárias em contextos de contato) oferecem um caminho para repensar as categorias raciais no Brasil, valorizando a fluidez, a ancestralidade e o "devir" - "do que se torna, do que se transforma em outra coisa diferente do que se era e que, de algum modo, conserva uma memória do que se foi" (MELLO, 2003, p 95), como elementos centrais na compreensão da identidade étnico-racial.

5. ATUAÇÃO PROFISSIONAL NA DEFESA DA IDENTIDADE COMO EMANCIPAÇÃO

A atuação do assistente social no Brasil contemporâneo exige muito mais do que o domínio de leis e burocracias estatais. Ao se debruçar sobre a realidade da população brasileira, percebe-se que a cultura e a identidade não são aspectos secundários ou "folclóricos", mas sim a espinha



dorsal de como as desigualdades se estruturam e, simultaneamente, de como os povos resistem a elas. Para o profissional do Serviço Social, compreender essas dimensões é a chave para não reproduzir violências institucionais e para atuar, de fato, na garantia de direitos. Tal compromisso exige revisitar as dimensões históricas e teórico-metodológicas do Serviço Social, situando a profissão diante dos desafios contemporâneos impostos pela gestão das políticas públicas e pelas disputas étnico-raciais.

Em um cenário de acirramento da "questão social", o Serviço Social é convocado a reafirmar seu Projeto Ético-Político, recusando a neutralidade para compreender como a atuação profissional pode operar a manutenção da ordem ou fomentar processos de emancipação.

A atuação do assistente social nas políticas públicas exige a superação da leitura superficial da vulnerabilidade material, demandando uma postura investigativa que apreenda a essência dos fenômenos sociais para além das carências imediatas (SANTOS, 2024). Um dos nós críticos da atuação contemporânea reside na operacionalização das ações afirmativas e no enfrentamento ao racismo, onde o Estado opera classificações que muitas vezes colidem com a realidade histórica.

A categoria pardo, por exemplo, é emblemática dessa tensão. Na matéria do site *A Terra é Redonda*, de 22 de junho de 2025, o autor João Victor argumenta que o debate racial contemporâneo tem importado teorias estrangeiras e fora da realidade brasileira, como o "colorismo" (teoria estadunidense) — que adota o termo negro de pele clara — em detrimento da compreensão da gênese do pardo brasileiro.

Os entraves burocráticos atuais, por vezes, ignoram a especificidade da formação histórica brasileira, sobretudo da história indígena e seus apagamentos. Esse processo histórico criou uma massa populacional que não se encaixa nas categorias rígidas importadas ou burocratizadas, como explica o autor:

Esses processos levaram à formação de uma nova amálgama sociocultural, genericamente "indígena", mas sem especificidade étnica. Em outras palavras: as pessoas foram deixando de ser "tapajós", "pacajás", "barés", "cuicuros", "karajás" etc., para se tornarem uma massa amalgamada de "índios genéricos" (VICTOR, 2025).

Essa descon sideração histórica resulta na impossibilidade, por exemplo, de que "pardos-indígenas" tenham acesso às cotas pela categoria parda ou indígena, visto que muitas vezes não possuem o fenótipo negroide exigido pelas bancas de heteroidentificação focadas no combate à fraude contra negros, nem o "certificado étnico" ou pertencimento aldeado exigido para a cota indígena, permanecendo em um vácuo de direitos

É em situações como essa que o assistente social deve estar atento para não reproduzir a exclusão desses sujeitos. A intervenção profissional deve ser iluminada por uma teoria crítica da identidade que recuse os aprisionamentos burocráticos. Podendo, inclusive, emprestar da Psicologia Social de Ciampa, Junior e Lara (2017) a perspectiva de como a imposição de identidades pressupostas pelo sistema gera a "mesmice"¹², impedindo a metamorfose do sujeito.

¹² Ciampa (2001) nos convida a olhar para a identidade não como algo dado e acabado, mas como um processo



E o que ocasiona esse esforço de manter uma identidade fixa e imutável, que muitas vezes exigida pelas políticas de gestão, é descrito como um processo de aprisionamento:

Na verdade, evitar a transformação – manter-se inalterado – é impossível; o possível, e que requer muito trabalho, é manter alguma aparência de inalterabilidade, por algum tempo, como resultado de muito esforço para conservar uma condição prévia, para manter a mesmice (CIAMPA, 2001 apud JUNIOR; LARA, 2017, p. 4).

O papel do Serviço Social, portanto, é fomentar a "mesmidade"¹³ e a emancipação apoiando os sujeitos para que a luta por reconhecimento não seja uma mera adequação às categorias estatais ou uma "política de identidade" que impõe uma "linha correta" de ser (Goffman, 1988 apud Junior; Lara, 2017), mas um processo autônomo de construção de si e de acesso a direitos.

Essa construção autônoma, contudo, não ocorre em um vazio social. O assistente social precisa compreender que a luta por identidade está intrinsecamente ligada à luta pela sobrevivência material em um capitalismo que é, em sua essência, dependente e racista. Como nos lembram Assis e Santana (2022), a formação histórica do Brasil determinou que a precarização do trabalho, a informalidade e o desemprego tenham "endereço e cor", atingindo majoritariamente a população negra, que compõe o grosso daquilo que Marx chamou de exército industrial de reserva. Portanto, ignorar a dimensão racial ao analisar a pobreza é realizar uma leitura míope da realidade.

Nesse cenário desafiador, a cultura emerge não como um adereço folclórico, mas como uma tecnologia de resistência e proteção social. Para comunidades quilombolas e povos originários, a defesa de seus modos de vida e de seus territórios é uma prática de "contra-colonização"¹⁴ (SANTOS, 2015). O profissional deve, então, validar a oralidade e os saberes tradicionais como instrumentos legítimos de intervenção, superando lacunas acadêmicas que historicamente desqualificou e apagou o conhecimento popular. A escuta sensível torna-se, assim, uma ferramenta técnico-metodológica indispensável para captar as estratégias que esses grupos utilizam para "recuperação, manutenção, superação e transformação" da vida. O que destaca Juliana Abramides Santos (2014) quando diz que o reconhecimento da cultura e da identidade na ação profissional é central para a sobrevivência de comunidades tradicionais frente à sociabilidade capitalista.

constante de metamorfose. No entanto, existe uma força contrária, muitas vezes exercida pelas instituições, que tenta congelar essa transformação. A Mesmice: é a reposição contínua do mesmo. Ocorre quando o sujeito é impedido de mudar e se vê obrigado a corresponder, dia após dia, às expectativas alheias ou aos rótulos impostos (o "pobre", o "carente", o "pardo burocrático"). É uma identidade aprisionada, uma "aparência de inalterabilidade" mantida a muito custo para sobreviver no sistema.

¹³ A Mesmidade(CIAMPA,2001): Diferente da mesmice, a mesmidade refere-se à integridade do Eu que se transforma. É a capacidade do sujeito de se reconhecer como autor de sua própria história, mesmo mudando ao longo do tempo. É a identidade emancipada, que dialeticamente articula o "quem eu era" com o "quem eu estou me tornando", sem se submeter passivamente às classificações externas.

¹⁴ Contracolônização emerge como uma resposta epistêmica e política que busca "imunizar" os povos tradicionais contra a patologia colonial. Para Santos (2015), a colonização deve ser compreendida como um processo etnocêntrico de invasão, expropriação e substituição de uma cultura por outra. Em contrapartida, a contracolônização é o movimento de resistência que não almeja "tomar o poder"



Para a autora, a intervenção profissional não pode ignorar a dimensão simbólica da vida dos sujeitos:

A observação e análise do cotidiano é fundamental para pensar estratégias e instrumentos do trabalho profissional a partir da realidade sociocultural das comunidades estudadas na direção estratégica do projeto ético-político profissional de ruptura com o conservadorismo e assentado em valores emancipatórios (SANTOS, J. 2014., p. 313).

Assim, a cultura deve ser compreendida como um campo de batalha onde grupos vulneráveis, como quilombolas e indígenas, operam a "recuperação, manutenção, superação e transformação das práticas" (SANTOS, J. 2014., p. 312) contra a lógica de apagamento imposta pelo capital

Dessa forma entender como a cultura influencia o trabalho, primeiro é preciso olhar para o chão onde se pisa. A pobreza e a exclusão no Brasil — aquilo que tecnicamente é chamado de "questão social" — não são acidentes, mas projetos históricos. Como apontam Assis e Santana (2022), o capitalismo brasileiro é, em sua essência, dependente e racista. O país viveu mais tempo sob a escravidão do que sob o trabalho livre. Quando a abolição ocorreu, não houve inclusão, e sim o abandono da população negra, parda e indígena e a importação de mão de obra europeia. O resultado é que, hoje, a precarização do trabalho, o desemprego e a informalidade, bem como os alvos da violência de Estado, têm "endereço e cor".

Portanto, a atuação do assistente social frente à defesa de uma identidade emancipadora exige a materialização do Projeto Ético-Político (PEP) para além dos limites institucionais. Visto que o PEP vincula-se a um projeto de sociedade 'sem dominação, exploração de classe, etnia e gênero' (CFESS, 1993), a emancipação não pode ser compreendida apenas como uma concessão jurídica, mas como a construção de uma ordem onde a liberdade e a equidade sejam substantivas. Para tanto, a prática profissional deve superar a burocratização e o tecnicismo que tendem a capturar a identidade na 'mesmice', atuando na defesa intransigente dos direitos humanos como mediação fundamental para essa emancipação maior e para a garantia da metamorfose humana (SOUZA; CASTRO, 2013; CIAMPA, 2001 apud JUNIOR; LARA, 2017)."

6. CONCLUSÕES

O presente estudo teve como propósito central analisar a instrumentalidade da identidade parda no Brasil, compreendendo-a para além de uma categoria de cor, mas como uma "armadilha colonial" e um dispositivo político que, sob a lógica capitalista, opera o esquecimento, apagamento e a fragmentação das ancestralidades negras e indígenas. Buscou-se, ainda, discutir como o resgate dos saberes e da perspectiva afroindígena pode servir como resposta epistêmica e política a esse apagamento, desafiando o Serviço Social a repensar sua atuação frente a essas categorias.

A análise demonstrou que a categoria pardo não é natural, mas uma construção histórica iniciada na colonização para promover a "desindianização" e hierarquizar corpos, servindo hoje à gestão populacional do Estado e à manutenção da força de trabalho precarizada. Identificou-



se que essa classificação gera tensões contemporâneas: enquanto os Movimentos Negros a disputa para somar forças contra a "pigmentocracia", o Movimentos Indígenas alerta para o risco de invisibilidade de processos de etnogênese e retomada. Como resposta, a pesquisa apontou que a relação afroindígena não deve ser lida pela chave da mestiçagem ou fusão, mas como uma "biointeração" e uma aliança política baseada em experiências compartilhadas de resistência e defesa de territórios existenciais contra a lógica capitalista.

Teoricamente, o estudo contribui ao deslocar o pardo de um "meio-lugar" estatístico para uma posição de disputa política, ressignificando-o como uma ferida colonial que precisa ser compreendida para além das burocracias estatais. Para a prática do Serviço Social, as implicações são diretas: a categoria profissional é convocada a superar a leitura superficial da vulnerabilidade e a recusa da neutralidade burocrática. O estudo reafirma que a cultura e a identidade não são adereços, mas tecnologias de sobrevivência e resistência; portanto, a atuação profissional deve legitimar os saberes tradicionais e apoiar a construção autônoma dos sujeitos, evitando reproduzir a exclusão institucionalizada em processos como as bancas de heteroidentificação que ignoram a especificidade histórica brasileira.

É necessário reconhecer, contudo, as limitações desta pesquisa de natureza qualitativa e bibliográfica. Embora tenha se aprofundado na crítica epistêmica e histórica, o estudo não esgota a vastidão das realidades regionais brasileiras, onde as dinâmicas de identificação parda e as relações afroindígenas assumem contornos muito específicos que a generalização teórica pode não abarcar totalmente. Além disso, a análise focou nas tensões macropolíticas e teóricas, sem adentrar em dados de campo quantitativos sobre a percepção subjetiva atual da população parda em diferentes territórios.

Diante das lacunas evidenciadas, especialmente no que tange aos entraves burocráticos das ações afirmativas, sugere-se que pesquisas futuras investiguem a situação dos "pardos-indígenas" frente às bancas de heteroidentificação e os critérios de acesso a cotas, analisando como o Estado tem lidado com sujeitos que não possuem o "fenótipo negroide" nem o "pertencimento aldeado" oficial. Também seria profícuo realizar estudos de caso sobre a intervenção de assistentes sociais em comunidades que vivenciam a "pajelança afroindígena" ou processos de retomada, visando sistematizar metodologias de atendimento que dialoguem efetivamente com essas cosmovisões e fortaleçam o projeto ético-político da profissão

REFERÊNCIAS:

ASSIS, Eliane Santos de; SANTANA, Lucinete Rodrigues de. **O Capitalismo Racista Brasileiro e a Questão Social como Objeto de Trabalho do Serviço Social**. In: XVII ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISADORES EM SERVIÇO SOCIAL. Rio de Janeiro: ABEPSS, 2022.

BANAGGIA, G. **Conexões afroindígenas no jarê da Chapada Diamantina**. Revista de @ntropologia da UFSCar (R@U), São Carlos, v. 9, n. 2, p. 123-134, jul./dez. 2017.



BANDEIRA, L. C. C. **"Rotas e raízes" de ancestrais itinerantes. 2013.** Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

BRASIL. [Estatuto da Igualdade Racial (2010)]. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Brasília, DF: Presidência da República, [2010].

CIAMPA, A. C. **A Estória do Severino e a História da Severina: um ensaio de Psicologia Social.** São Paulo: Brasiliense, 2001.

CIAMPA, A. C. **Políticas de identidade e identidades políticas.** In: DUNKER, C. I. L.; PASSOS, M. C. (Orgs.). Uma psicologia que se interroga: ensaios. São Paulo: Edicon, 2002. p. 120-135.

CFESS. **Código de ética do/a assistente social.** Brasília: CFESS, 1993.

CONRADO, Mônica Prates; BARROS, Thiane de Nazaré Monteiro Neves. A categoria "afro-indígena" na Amazônia paraense: usos, confluências e ambivalências em debate acadêmico. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 28, n. 63, p. 227-246, maio/ago. 2022.

DUSSEL, Enrique. **Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação.** Sociedade e Estado, Brasília, v. 31, n. 1, p. 49-71, jan./abr. 2016

ESQUERDA ONLINE (Porakê Munduruku). **A armadilha colonial do pardismo e a importância da retomada indígena no contexto urbano.** 24 out. 2024. Disponível em: <http://https://esquerdaonline.com.br/2024/10/24/a-armadilha-colonial-do-pardismo-e-a-importancia-da-retomada-indigena-no-contexto-urbano/>. Acesso em 25 jan.2026

FERRO, Sérgio Pessoa; DA SILVA, Givanildo Manoel. **Pardismo: um etnocídio de Estado.** Insurgência: revista de direitos e movimentos sociais, Brasília, v. 10, n. 1, p. 173-207, jan./jun. 2024.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GOLDMAN, M. **A Defesa da Sociedade Indígena.** Niterói: Editora da UFF, 2006.

GOLDMAN, M. **A Relação Afroindígena.** Cadernos de Campo, n. 23, p. 213-222, 2014.

GROSFOGUEL, Ramón. **Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada.** In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón (org.). Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. p. 197-220.

JUNIOR, Nadir Lara; LARA, Andrea Paula Santos. **Identidade: colonização do mundo da vida e os desafios para a emancipação.** Psicologia & Sociedade, 29, e171283, 2017.

KRENAK, A. **Não sou pardo, sou indígena: o truque colonial que produz o pardo, o mestiço e outras categorias de pobreza.** TV Tamuya, 2022.

LATOUR, B. **On the partial existence of existing and nonexisting objects.** In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (ed.). Iconoclasm: Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art. [S. l.]: MIT Press, 2000. p. 20-29.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Pensamento Selvagem.** São Paulo: Nacional, 1976.

LONGHINI, G. D. N. **Da cor da terra: etnocídio e resistência indígena.** Tecnologia & Cultura, Rio de Janeiro, ed. esp., p. 65-73, 2021.



MALDONADO-TORRES, N. **Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas**. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGUÉL, R. (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 27-53.

MELLO, C. C. A. **Obras de Arte e Conceitos: Cultura e Antropologia do Ponto de Vista de um Grupo Afro-Indígena do Sul da Bahia**. 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

MOURA, C. **Sociologia do Negro Brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2020.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

ROSA, Marcelo C. **Descolonizando a terra, desembranquecendo a sociologia: questões a partir da África do Sul contemporânea**. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

SANTOS, A B dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

SANTOS, A. B. Dos **Colonização, quilombos: modos e significações**. 2. ed. Brasília: INCT/UnB, 2021.

SANTOS, Juliana Abramides dos. **Quilombos: cultura e resistência**. In: ABRAMIDES, Beatriz; DURIGUETTO, Maria Lúcia (Org.). **Movimentos Sociais e Serviço Social: uma relação necessária**. São Paulo: Cortez, 2014. p. 312-320.

SANTOS, Kathleen Pimentel dos. **Relação Serviço Social e movimentos sociais a partir dos fundamentos do Serviço Social**. *Libertas, Juiz de Fora*, v. 24, n. 1, p. 236-250, jan./jun. 2024

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021

SOARES, Maria Clara Pereira. **Formação Social e Cultura: A Construção da Identidade no Capitalismo "Moderno"**. *Serviço Social & Realidade, Franca*, v. 33, Fluxo contínuo, p. 1-16, 2024.

SOUZA, Regina Sueli de; CASTRO, Alessandra Gomes. **Movimentos Sociais, Direitos Humanos e Serviço Social no Brasil**. In: Congresso Catarinense de Assistentes Sociais. Florianópolis, 2013.

VICTOR, João. **Pardos-indígenas – dilemas das cotas raciais**. *A Terra é Redonda*, 22 jun. 2025. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br>. Acesso em: 01 de jan. 2026