
Categoria Pardo: Mestiçagem na América Latina, Brasil e Ceará

Karlene da Silva Andrade ¹

Bruna Silva Araújo ²

Resumo: Neste artigo propomos discutir e desestabilizar a compreensão atual sobre o pardo no Brasil, direcionando o olhar principalmente para a região Nordeste e para o estado do Ceará. A discussão sobre a referida categoria perpassou os conceitos de mestiço e mestiçagem a partir da América Latina com o objetivo de destacar as pontes e distanciamentos com as ideias sobre essas categorias no Brasil. O propósito foi entender como os séculos de dominação colonial, bem como as políticas nacionais e regionais produziram conhecimento instável acerca do entendimento sobre raça, e como essas políticas atravessam a vida das pessoas e os processos de autodeclaração em terras cearenses. A partir de um corpo teórico, buscamos a compreensão do(a) pardo(a) superando o mito das três raças, e entendendo-o não somente como sinônimo de negro, mas também como indígena.

Palavras-chave: Pardo; Pardo indígena; Mestiço; Ceará.

Introdução

Discutiremos, neste trabalho, as problemáticas que envolvem a construção da categoria pardo no Brasil. Entendemos como fundamental para a discussão a construção que é produzida na América Latina sobre “mestiço”, para debater questões epistemológicas e históricas que delinearam a mestiçagem como política colonizadora. Tais configurações nos ajudam a entender melhor os problemas que surgem em debates efervescentes e atuais sobre raça no País. Embora, neste território, não se use (atualmente) a palavra “mestiço”, temos a categoria “pardo” que se aproxima(ria) da ideia de mistura racial.

A proposta do manuscrito surgiu em meio a um diálogo entre pares de uma das autoras sobre o processo de apagamento indígena no Ceará, e como as configurações de

¹ Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia-UFBA; Mestra em Antropologia pelo Programa Associado de Pós-graduação da Universidade Federal do Ceará-UFC e da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira-UNILAB. E-mail: karlenesilvaandrade@gmail.com

² Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia-UFBA; Mestre em Antropologia pelo Programa Associado de Pós-graduação da Universidade Federal do Ceará-UFC e Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira-UNILAB; Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Vale do Acaraú-UVA. E-mail: brunaaraujo.edu@gmail.com

identidade racial poderiam ser pensadas no estado a partir do viés da categoria pardo. Posteriormente, pela outra autora, houve interesse pessoal na temática sobre mestiçagem por meio da disciplina intitulada “Antropologia das relações afro-indígenas”, ministrada na Universidade Federal da Bahia, em Salvador, no ano de 2022.

Na disciplina citada, a partir de uma situação vivenciada pelas duas autoras em sala de aula, o recorte deste trabalho surge durante a discussão dos textos da sessão nomeada como “Américas afro-indígenas e mestiças”. Na ocasião, com pessoas autodeclaradas brancas, negras e pardas, fomos as únicas pessoas questionadas sobre como nos identificamos racialmente. A explicação dos(as) colegas para tal questionamento era, primeiramente, por sermos cearenses e “pessoas parecidas com vocês se identificam lá “assim ””; entendemos que no contexto em que estávamos, nossos traços não correspondiam ao que se espera de uma pessoa negra. Na ocasião, ainda nos foi mencionado: “vocês seriam morenas”, ou para uma das autoras, em outra situação cotidiana na capital baiana: “aqui, você é no máximo indígena”.

É certo que a situação causou desconforto e, para uma das autoras, trouxe dúvidas que atravessaram sua vida: se a cor da pele e as características fenotípicas não são suficientes para serem lidas como branca pelas pessoas brancas, como negra em cidade/região específica do Brasil, ou como indígena (pela ausência de aldeamento), onde estamos? Outros questionamentos são importantes nessas situações: por que fomos as únicas indagadas numa sala com diversas pessoas?

Sabemos que o lugar de dúvida sobre corpos racializados também aponta para o processo de formação brasileira com relação à raça. No cotidiano, os lugares nos quais somos “colocadas” facilmente se deslocam, são instáveis ou são de desconfiança; se estamos em diferentes regiões do País, essa situação é ainda mais acentuada. É precisamente por essa instabilidade, conceitual e existencial, que propomos essas reflexões. Entendemos que o colorismo é um conceito importante neste debate, porém, adiantamos que não discutiremos de forma aprofundada neste artigo, devido ao eixo teórico que escolhemos.

Nossas perguntas norteadoras são: Como a ideia de mestiçagem e miscigenação se relaciona com a construção do pardo no Brasil e suas pluralidades regionais? Onde está o “índio” (indígena) na construção do sujeito pardo? São muitas as questões que surgem ao refletirmos sobre a categoria pardo nos censos. Ao nos questionarmos, observamos como essa categoria possui diversas limitações, cujo olhar antropológico pode transpor. No entanto, sabemos que a resolução dessa problemática não é uma tarefa a ser resolvida apenas pela

academia, mas também, pelos sujeitos em diferentes lugares sociais que estão no cerne da questão.

Elaboramos a discussão a partir de uma leitura bibliográfica sobre a categoria na América Latina, chegando ao Brasil e, especificamente, ao Ceará; nossas histórias de vida e experiências antropológicas em outros campos, são encaradas como dados etnográficos (Kofes, 1994³), da mesma maneira, os censos corporificam o que buscamos tensionar no escrito. Compreendemos que a categoria pardo e a ideia de mestiçagem são configuradas a partir de políticas colonialistas, trazemos, para isso, dados históricos.

Deste modo, organizamos o trabalho da seguinte forma: no primeiro tópico buscamos organizar essa discussão a partir do debate teórico em torno dos conceitos de mestiço e mestiçagem na América Latina, a fim de entender as pontes e distanciamentos com as ideias sobre essas categorias no Brasil. No segundo tópico são desestabilizados⁴ dizeres comuns sobre o lugar do pardo a partir de observações históricas. Para tanto, é relevante entender que o Ceará está localizado na região Nordeste do Brasil. A capital do estado é Fortaleza, e segundo o IBGE⁵, possui área territorial de 148.894,447 km², com população estimada em torno de 8.794.957 habitantes. Segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios - PNAD de 2019, a cor parda correspondia à maioria das autodeclarações com 66,2% (IPECE, 2020). Em seu relatório o Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará - IPECE (2020) afirma que, “o termo pardo [...] remete à miscigenação de origem preta ou indígena; como coringa, agrega infinitas nomenclaturas numa mistura de fenótipo e descendência” (IPECE, 2020:3)⁶.

Temos certeza de que, o lugar ocupado por nós, enquanto mulheres pardas e oriundas da classe popular, se assemelha ao de diversas pessoas que não entendem o lugar em que são colocadas por não corresponderem ao ideal⁷ de categorias raciais engessadas. Desse modo, acionamos uma discussão que vai desde a categoria mestiço e mestiçagem na América Latina até a construção da categoria pardo no Ceará. Observamos que as diferentes

³ (Kofes, 1994) considera que as histórias de vida não se referem tão somente àqueles(as) que contam, mas, ultrapassam o sujeito e informa sobre o social.

⁴ Vide (Ratts, 2016).

⁵ Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/panorama>. Acesso em: 25/03/24.

⁶ Disponível em https://www.ipece.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/45/2020/12/ipece_informe_187_22_dez2020.pdf. Acesso em: 20/07/22.

⁷ Esse ideal refere-se ao “mito das três raças”, discussão fundamental quando se pensa raça no Brasil. Ver Freyre (1933), Darcy Ribeiro (1995), Schwarcz (1993).

perspectivas propostas em contextos nacionais diversos, nos ajudam a entender melhor como se constrói “o pardo” no Ceará, pontuando tanto a questão negra, quanto a indígena.

1. Pensando sobre Mestiço e Mestiçagem na América Latina

Neste tópico, entenderemos a partir da literatura utilizada, que existem países, assim como o próprio contexto nacional/regional, onde há instabilidades nas categorias raciais. As dúvidas presentes, seja politicamente, seja epistemologicamente, sobre as identidades raciais, que não se enquadram perfeitamente nas categorias citadas, abrem margem para nossa discussão. Apesar da ciência dos debates acadêmicos, a vida cotidiana se faz na incerteza, na busca da compreensão de si e do lugar que ocupamos no mundo. Assim, para além de pensar a categoria mestiço, nos países latino-americanos, nos permitimos lançar um olhar crítico sobre a mestiçagem no Brasil.

Se considerarmos a política de ações afirmativas, é possível perceber acentuada tensão no que se refere às diversas maneiras de nomear, principalmente, mestiços, por vezes denominados pardos, por vezes inseridos na categoria “negro”. Pensando, por exemplo, nas fichas utilizadas para as coletas de dados do IBGE, a alternativa “pardo” aparece logo depois das opções “preto” e “branco”, evidenciando a percepção de que essa alternativa apenas pode ser marcada caso não haja identificação alguma com as demais opções⁸ (Campos, 2013).

É necessário observar primeiramente que mestiçagem é uma categoria importante para pensar a problemática a qual nos propomos. O termo pardo se constrói em um campo epistemológico, bem como, num campo político de instabilidade – assim como a categoria mestiçagem na América Latina. Como escreve Campos (2013), o local e posição do mestiço no processo de formação social no Brasil foi, historicamente, categoria disputada pelos estudiosos já no século XIX.

Wade (2018) afirma que a História, bem como, a Antropologia, seguiram certa inclinação para estudar/analisar povos indígenas e afrodescendentes como grupos paralelos,

⁸ Segundo censo 2022, cor ou raça corresponde a: Branca 88.252.121; Preta 20.656.458; Amarela 850.130; Parda 92.083.286 e Indígena 1.227.642. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/> Acesso em: 01/04/2022.

ou seja, grupos distintos. A referida distinção se situa em categorias tais como: rural/urbano⁹, etnicidade/raça. Essa orientação acadêmica reflete sua própria base nos mecanismos de governos coloniais e pós-coloniais que tratavam ameríndios e africanos em oposição, seja pelas divisões econômicas/políticas, seja pela constituição físico-moral. A separação estabelecida pelas autoridades coloniais da época tornava a referida separação uma “evidência”, assim, essa ideia foi retratada nos documentos históricos, excluindo as relações e trocas entre os grupos, bem como as categorias raciais provenientes da mistura entre os mesmos, como o cafuzo.

Contudo, é preciso ter em mente, conforme debate a antropóloga peruana De La Cadena (2006), que as políticas de raça diferem de acordo com os contextos, isso demonstra que as práticas entre hibridismo de raça¹⁰ e a tendência de tornar essa noção pura, seja pela fé, seja pela razão, dependia da política nacional de cada lugar. Nesse sentido, a noção de hibridismo de raça na América Latina não se relacionava apenas com os conceitos de biologia e cultura, grandes categorias discutidas no século XIX.

No Peru, por exemplo, a ciência europeia passa a redirecionar o que se entende por raça no contexto de Lima. Tal situação é importante para rastrear como historicamente apreende-se o “mestiço” como categoria colonial. Entende-se que apesar de tal categoria possuir diversos significados possíveis, ao longo da história, parte desses significados tornaram-se evidentes enquanto outros foram apagados. De La Cadena (2006) propõe, nessa perspectiva, repensar a política conceitual e ativista que tende a purificar a identidade mestiça apagando sua indigeneidade (De La Cadena, 2006).

A etimologia da palavra “mestiço” dá pistas sobre a instabilidade de sua definição, bem como, sobre o modo como as pessoas definidas como mestiças eram vistas/lidas. De acordo com o *Breve diccionario etimológico de la lengua Castellana*, a derivação vem do latim que se refere à mistura por agitação e/ou mover/perturbar (Corominas, 1987:393). Apesar dessa definição, a ideia de “mistura” não estava relacionada somente aos corpos: a

⁹ É importante ressaltar, pensando o contexto brasileiro, que “a população passou a ser chamada de urbana muito mais por um processo de imposição e de arbitrariedades. Ou seja, mais uma vez os colonizadores desconsideravam as nossas diversas autodenominações para impor uma denominação exógena e generalizada, a de população urbana” (Santos, 2015:29).

¹⁰ Sabe-se que “mestiço” possui extensa genealogia que se inicia no século XVI e se perpetua até os dias atuais. Assim, pensá-lo conceitualmente refere-se a um híbrido que, conectado à sua genealogia, contém taxonomias sociais resultantes de regimes ocidentais de conhecimento. Os mais conhecidos são a fé e a intitulada razão científica. A fé - compreendida tempos depois como religião - se direcionou ao “novo mundo” juntamente com os conquistadores e se alinhou à dominação espanhola nas Américas. A partir dessa época esses dois sistemas ajustaram-se para classificar, através das concepções de progresso e civilização, ideias sobre educação, classe, cultura, etnia, raça etc. (De La Cadena, 2006).

aversão colonial a esse grupo social estava associada mais a desordem política¹¹ do que à mistura de culturas e corpos que “antes” eram separados (De La Cadena, 2006).

Embora Marisol De La Cadena (2006) aponte o apagamento indígena na concepção de mestiço, Sue e Golash-Boza (2008) refletindo sobre a América Mestiça¹², observam que no começo do século XX os projetos e ideais nacionais de mestiçagem estabeleceram a mistura predominante de indígenas e europeus. Nesse caso, o distanciamento da origem africana aconteceu não somente na esfera da ideologia, mas também, na produção acadêmica. Ainda que as produções científicas sobre a América Latina e o Caribe tenham se desenvolvido, pesquisadores(as) permanecem relacionando a América indígena com os países do México e Peru, e os países como Brasil e Cuba com a Afro-América. Tal situação produziu uma ausência de discussões sobre negritude nos países intitulados “mestiços americanos” (Arocha; Maya, 2008:401, apud Sue; Golash-Boza, 2008). No Brasil, podemos observar pelos dados estatísticos, que a população indígena¹³ corresponderia a menos de um por cento da população nacional, logo, esse dado evidencia o apagamento histórico desses povos.

A categoria mestiço, pensando um conceito social, possui reflexos de um ideal de raça europeu que ocasionou diversas barreiras para intelectuais localizados em países da América luso-espanhola ao produzir táticas e meios para branquear seus povos. Em terras brasileiras, o branqueamento era uma ideologia racial que considerava essencial o elo com a branquitude, a eliminação gradual do negro, assim como o liberalismo e o progresso se refletiram na esfera estatal. Desse modo, esse conjunto de ideias e práticas incentivaram a migração de europeus por volta dos anos de 1870, enquanto leis objetivavam proibir a imigração de pessoas pretas. Essa situação tinha como propósito tornar o sangue europeu e branco uma alternativa para “melhorar” a população. Por outro lado, como discutiam a elite e

¹¹ Ao mesmo tempo que o desprestígio dos mestiços estava representado na “impureza do sangue”, sua origem, de fato, não se relacionava com aspectos biológicos “ruins”, mas a resistência de ser governado como grupo (De La Cadena, 2006).

¹² É importante mencionar que ao pensar sobre América latina, estudiosos(as) identificam os países a partir de duas categorias: América Afro-latina e América mestiça. Compreendendo tais classificações, entende-se que “a América Afro-latina inclui países como o Brasil e os países de língua espanhola do Caribe, que exibem um continuum racial preto/branco e têm uma história de escravidão baseada em plantações”. A segunda “a América mestiça refere-se a México, Guatemala, El Salvador, Peru, Equador, Bolívia, entre outros países, onde a dinâmica étnica ou racial primária envolve a distinção índio/mestiço (pessoa mestiça) (Morner 1967; Harris 1964; Wade, 1997, apud Sue; Golash-Boza, 2008:32-33).

¹³ Segundo dados do IBGE de 2010 o percentual indígena no Brasil corresponderia a 0,47% da população. O censo de 2022, realizado pelo IBGE, demonstra que o percentual é 0,83%, o que corresponde a 1.693.535 de pessoas indígenas (IBGE, 2012; República, 2023)

os intelectuais da época, a mestiçagem tornava-se elevada no povo e, como consequência, situação problemática que em determinado momento era mecanismo que levava a danos físicos/morais, e mecanismo que, gradualmente, retiraria a relativa força da população negra¹⁴ (Daflon, 2014).

É preciso frisar que mestiço e mestiçagem são categorias que por vezes são relacionadas. Daflon (2014) pontua que a mestiçagem abrange no mínimo três perspectivas mais significativas. A definição mais mobilizada se refere à mistura biológica, comumente compreendida como “raças”. Sua segunda concepção se relaciona com uma ideologia que passou, em algum grau, a se referir às descrições nacionais de países que integravam o domínio colonial ibérico. A terceira concepção se distancia do conceito de raça, nesse caso, principalmente numa perspectiva antropológica, podendo abranger o sincretismo, a hibridização cultural, ambos relacionados a costumes, hábitos e práticas culturais. A acentuada “polifonia” da referida categoria é reflexo da extensa história do conceito de “raça” e dos conflitos políticos ao redor de discriminações raciais.

Como discutido anteriormente, no Brasil, a mestiçagem fez parte dos interesses de intelectuais, desde a abolição da escravatura, pelo menos, deixando de ser “problema” para se tornar “solução” dos impasses nacionais. De forma mais atual essa temática passou a ser compreendida por acadêmicos(as) e ativistas negros(as) como servindo a uma ideologia que, em suas entrelinhas, é racista e perpetua a imagem de um “País racialmente integrado”. Certamente, a desigualdade social e as discriminações que afetam pessoas mestiças mostram como essa ideologia teria fracassado no seu propósito de “incentivar” a não discriminação e racismo (Daflon, 2014:323).

Em meio a essa discussão, no Brasil, precisamos olhar para outra categoria ao pensarmos mestiçagem, a de caboclo, suprimida na autoidentificação racial ao longo dos anos. O primeiro censo de 1872 indicava indígenas como pardos e caboclos (Pacheco, 1997). No campo rural, caboclo designava mestiços (de brancos com indígenas) e indígenas que foram distanciados de seus valores nativos. Da mesma maneira, posteriormente passou a se referir à mistura afro-indígena. De todo modo, os caboclos foram percebidos a partir de uma

¹⁴ A concepção de Gilberto Freyre é usada na elaboração de um retrato positivo “desse passado” e a categoria “democracia racial” tornou-se comum entre os anos de 1930 e 1940 como meio para recusar preconceitos. A alta miscigenação dos brasileiros foi assimilada como critério para harmonia racial. Dessa maneira, a “ideologia da mestiçagem” consolidou-se como método para determinar a identidade brasileira, atendendo à demanda nacional de uma história de reconciliação e distanciamento do racismo e totalitarismo (Guimarães, 2005, apud Daflon, 2014).

ótica pejorativa, como atrasados, de péssimos hábitos e/ou que representavam uma pessoa do interior com traços culturais e físicos indígenas (Motta, 2005).

Por outro lado, na Amazônia, representava atributos da beleza “exótica” de homens e mulheres daquela região do Brasil. O termo se tornou fortemente utilizado como signo social no Norte e no Nordeste, possuindo um sentido similar ao de “bugre” (indígena) presente no Centro-sul (Motta, 2005:68-69). Nomear um povo de exótico, coloca mais uma vez esses corpos como objetos e na subalternização. Essas definições históricas remetem ao subjugo, ou para sermos mais explícitas: ao racismo. Ao pensarmos sobre o termo caboclo, enquanto mestiço (o que é mais comumente associado), e ao buscarmos uma categoria no IBGE que se encaixa nessa associação, temos o pardo.

Ao longo deste tópico, percebeu-se a instabilidade que atravessa as categorias mestiço e mestiçagem. Nesse sentido, para aprofundar, citamos Wade (2018) que descreve como essa tradição foi estabelecida:

Afrodescendentes e indígenas na América latina têm sido tradicionalmente tratados pela história e pelas ciências sociais como categorias separadas, conformadas por suas diferentes relações com a categoria branco dominante - esquematicamente entendidas como se baseadas na diferença entre “outro nativo” e “escravo” - e também por suas diferentes misturas com a branquitude (esquematicamente, “mestizo” e “mulato”). [...] Pesquisas mais recentes têm questionado essa tendência, a) explorando as interações entre categorias e comunidades de pessoas que se identificavam e identificam outros como negros e indígenas (ou variantes desses rótulos), e b) investigando contextos nos quais essas interações dão origem a categorias intermediárias e mistas de pessoas, que não se encaixam em nenhum dos termos e nem na concepção dominante de mestiçagem definida em relação à branquitude (Wade, 2018:150).

Infere-se que as concepções das categorias mestiço e mestiçagem seguem uma definição que varia de acordo com o contexto nacional, como vimos ao longo dessa discussão. Apesar disso, é necessário perceber como essas categorias firmaram-se historicamente de modo separado e sempre em comparação com a categoria branca hegemônica. O antropólogo, Wade (2018), que estudou racismo na América Latina, ainda afirma que termos como “zambos” eram nomeados como “mulatos” durante o período colonial como ferramenta para apagar “a miscigenação afro-indígena por trás de um rótulo mais tarde associado à miscigenação entre brancos e negros” (*ibidem*, p. 150). Em diversos países, nota-se que ocorrem mudanças a depender do espaço, a exemplo, os diversos sentidos para o termo “cholo”, onde no Pacífico colombiano significa um “índio rural” e, em países como Equador e Peru, significa “índio urbanizado”.

Wade (2018) ainda observa que a variação ocorre também por meio de certas técnicas utilizadas, assim, é percebido no Nordeste brasileiro que o termo “caboclos camponeses” pode se alternar e se tornar “índios” ou “quilombolas”, como resultado de razões diversas. Em outras palavras, os(as) pesquisadores(as) já compreendiam a limitação que pode ocorrer ao se estabelecer rótulos e termos raciais como dados essencializadores. Toda a produção sobre miscigenação afro-indígena demonstra essa advertência de modo acentuadamente evidente.

Por fim, é significativo mencionar que nesse campo instável, algumas categorias detêm atuação estruturante, como negro, indígena e branco, sendo ocupada pelo branco, obviamente, uma posição de dominação. As categorias não são totalmente fixas, elas vão adquirindo sentido e força desde sua relação com os outros e, também, a depender do contexto (Wade, 2018). No tópico a seguir, iremos mobilizar essas diferenças no Nordeste do Brasil, e no estado do Ceará.

2. Considerações sobre Mestiçagem e Povos Indígenas no Nordeste e no Ceará

Como vimos, o processo de mestiçagem na América Latina se deu a partir de uma política colonial, em que a categoria mestiço serviu para “embranquecer” a população, sobretudo, no sentido sociocultural, já que a ideia principal era uma conversão nas práticas de vida dos sujeitos nativos, tornando-os “civilizados”.

Neste sentido, Marisol de la Cadena (2006) defende que a colonialidade é atualizada; o conhecimento produzido sobre o “eu” (norte atlântico) e do “outro” (sul), construiu perspectivas que estão em correlação de forças com questões sociopolíticas no mundo até hoje (De La Cadena, 2006; Grosfoguel, 2013; Lins Ribeiro, 2008). A autora, diante dessas situações e contextos latinos, considera que a “dupla identidade” do “mestiço” é fruto de um processo da política colonial, os indígenas andinos mostram que a política da pureza e o processo de mistura não os limpava da sua indigeneidade, como poderiam considerar os pensamentos coloniais. Essa situação aproxima o mestiço ao indígena, mostrando que a separação entre esses, é uma forma de organização do Estado, para condicionar a cidadania, e assim, os direitos de tais sujeitos políticos.

No Brasil, ao pensarmos onde se localizam os povos indígenas, de forma geral, lembramos da Amazônia. Na mídia aberta quando a população indígena aparece, muitas vezes, é para expor os povos isolados ou de recente contato, estimulando um certo imaginário (limitado) naqueles(as) que assistem. As pesquisas sobre indígenas, em sua maioria, são

pensadas fora das grandes cidades. Na etnologia clássica, por exemplo, a produção científica se dá com tal população em contexto de difícil acesso ou/e no meio rural.

Dessa forma, questões históricas do processo de colonização na invenção do Brasil são importantes para pontuar, de forma a entender nosso contexto: 1) ser indígena é um marcador que surge com a colonização – antes a população nativa de Pindorama¹⁵ não era categorizada pelo pensamento colonial; os povos daqui se relacionavam da sua própria forma, com outras sociabilidades; 2) O contato interétnico se deu de formas diferentes nas regiões da América, em menor ou maior grau de acordo com cada região e conforme demandas coloniais, alianças e disputas internas e externas; 3) A política de assimilação cultural e biológica para branqueamento da população foi incentivada, favorecendo epistemicídios. (Carneiro Da Cunha, 2009; Cardoso De Oliveira, 1996; Munanga, 2003; Pacheco De Oliveira, 1999; De La Cadena, 2006; Quijano, 2005; Santos, 2015; Gonzalez, 1988b).

No contexto do Nordeste, com relação aos povos indígenas, Pacheco de Oliveira (1997) afirma em seus estudos que algumas décadas após o censo de 1872, Piauí, Ceará e Espírito Santo consideram os “índios” extintos e sua presença foi negada nos censos. Silva (2017) nos ajuda a elaborar:

A partir da segunda metade do Século XIX ocorreu um silêncio oficial sobre os povos indígenas no Nordeste. Esse silêncio estava baseado na ideia de assimilação dos índios, ‘confundidos com a massa da população’, como enfatizavam as autoridades, o que influenciou as reflexões históricas e os primeiros estudos antropológicos regionais que afirmavam o ‘desaparecimento’ dos indígenas no processo de miscigenação racial, integração cultural e dispersão no conjunto da população. (Silva, 2017:159)

Consequentemente, vários povos indígenas foram “desaparecendo”, no entanto, as pesquisas antropológicas e etnográficas sobre indígenas no Nordeste surgiram fortemente na década de 1990, trazendo à tona as problemáticas das diferenças desses povos.

Foi no entrelace entre políticas internacionais e luta por direito à terra e à vida, que ocorreu o que foi chamado pelos antropólogos(as), como processos de etnogênese. Segundo Bartolomé (2006:23), “a etnogênese apresenta-se como processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva”. Para o antropólogo, isso envolve questões éticas e étnicas, busca-se atualizar histórias passadas, de forma a tornar o presente “mais digno” para

¹⁵ Pindorama é um termo indígena dado à terra que possui palmeiras tendo como fruto o buriti, fazendo assim referência ao Brasil (Sevcenko, 2000).

a comunidade envolvida parte de um processo coletivo por meio de uma (re)construção com base no pertencimento e na identidade (Bartolomé, 2006:57).

Observa-se que na atualidade, com relação à etnogênese, os povos indígenas do Nordeste estão em luta, tanto por direitos, como pelo reconhecimento do Estado. Tal questão, aponta como a relação da política brasileira com povos indígena foi e é conflituosa, uma vez que o apagamento desses povos foi fruto de políticas estatais, algo que aprofundaremos nos próximos parágrafos.

A (re)organização do mundo social na região de populações ditas sertanejas, pobres e camponesas, pessoas que não reivindicavam para si (diante do Estado), a priori, nenhuma identidade étnica¹⁶, surge na necessidade de direitos políticos, por meio do território, ou seja, grupos étnicos ameríndios articulados entre si (Pacheco de Oliveira, 1999; Cardoso de Oliveira, 1996). A ideia de “índios misturados” é um marcador apontado nessas pesquisas, mostrando as especificidades da região e de etnias. A “cultura”, nesses casos, seria também um mecanismo político para articular direitos básicos, comunicando a partir da linguagem do Estado e suas leis. Como forma de garantir a própria existência, tais povos começam a emergir nos debates públicos. Pacheco (1999) afirma:

Na década de 50, a relação de povos indígenas do Nordeste incluía dez etnias; quarenta anos depois, em 1994, essa lista montava a 23. Se lembrarmos da conceituação dos povos indígenas nas Américas como ‘pueblos únicos’ (Bonfil 1995:10), ou da descrição dos direitos indígenas como ‘originários’ (Carneiro da Cunha, 1987), estaremos diante de uma contradição em termos absolutos: o surgimento recente (duas décadas!) de povos que são pensados, e se pensam, como originários (Pacheco de Oliveira, 1999:47).

A contradição, na qual se refere Pacheco (1997), é produto das políticas de assimilação e apagamento de povos subalternizados que resistem e colocam diante do Estado a sua existência. Como no “descobrimento do Brasil”, algo forjado pela colonialidade, não havia o que ser descoberto, pois existiam povos aqui. Entende-se também que o “surgimento” de etnias no Nordeste, ou a ideia de retorno étnico, é consequência da lógica colonialista que buscou exterminar as narrativas dos povos nativos, no entanto, esses povos nordestinos mostraram-se persistentes e resistentes.

Além disso, refletimos que o movimento de etnogênese pode ser visto como um processo pela existência, pela visibilização e contra o pensamento colonial. Esse processo de luta por direitos se torna mais viável por meio da reabertura democrática, visto que o País

¹⁶ Vale lembrar, que nos lugares onde existiam aldeamentos antigos, os moradores passaram a ser chamados de caboclos no século XIX. (Silva, 2017)

passou por um regime ditatorial (1964-1985), sabemos que a democracia possibilita questionar o Estado e suas violências históricas, fazendo com que minorias políticas possam, minimamente, avançar em suas demandas sociais.

Vale ressaltar, que o Nordeste foi alvo de missões religiosas no séc. XVIII. Em 1850 a Lei das Terras¹⁷ foi, gradualmente, “apagando” aldeias, de forma a incorporar indígenas nos municípios/províncias (Ratts, 2016; Quijano, 2005). No Ceará, o discurso não era diferente e no Império tal população foi declarada extinta, porém, continuava a existir mesmo sem reconhecimento público. Vista como degenerada e um problema para o regime político da época, essa população foi submetida a vários tipos e níveis de maus tratos com base na política colonial (Oliveira Xavier, 2015; Pacheco de Oliveira, 1999).

A política dos séculos XVIII e XIX era de homogeneização, e novamente, o apagamento das diferenças étnico-raciais. Observamos com o antropólogo e geógrafo Ratts (2016), porém, que essas memórias não são totalmente apagadas, elas persistem criando um emaranhado próprio de histórias e lembranças que foram marginalizadas, dentro da história oficial - politicamente forjada. Segundo o mesmo autor, no processo de modernização das cidades, são acionados símbolos coloniais e imperiais, demarcando a colonialidade, um traço da modernidade, fazendo referência a Mignolo (2003), Ratts afirma:

O período que para as Américas compreende os processos combinados de colonização, escravização (ameríndia e africana), cristianização e imigração [e que] é interpretado como universal, sendo que também é diferenciado e desigual. As noções de ‘negro’, ‘africano’, ‘indígena’, ‘escravo’ foram e são redefinidas neste horizonte por agentes hegemônicos e outros subalternizados. [...] Nossa formação socioespacial está repleta destas nomeações e marcações, sem que isto resulte em garantia de defesa de indivíduos, grupos e territórios racializados e etnicizados (Ratts, 2016:6).

O que Ratts (2016) nos comunica é que a manutenção de poder no contexto colonial tencionava de forma violenta as relações estabelecidas entre diversos grupos, pensar neles é refletir sobre território e a produção coletiva que é continuamente negada pela colônia, escravizando determinados grupos sociais. Contudo, ele ressalta a presença negra e indígena no Ceará, tanto em níveis simbólicos como territoriais, por exemplo, na capital do Estado tais povos se fazem presentes nos nomes das ruas e lugares, como a famosa “Praia de Iracema”.

¹⁷ “No Segundo Reinado (1840-1889), o Brasil tomou uma medida que seria determinante para a sua histórica concentração fundiária. Em 18 de setembro de 1850, o imperador Dom Pedro II assinou a Lei de Terras, por meio da qual o país oficialmente optou por ter a zona rural dividida em latifúndios, e não em pequenas propriedades.” (Senado, 2020:1)

Assim, é pontuado que as paisagens das capitais brasileiras foram marcadas por um processo de mudanças nos séculos XIX-XX, em nome da ideia de progresso, importada do exterior. Com novas construções de avenidas e ruas, Fortaleza ganhou novas referências colonialistas-cristãs: na arquitetura e nos nomes dos lugares, as novas construções chegaram a levar à remoção da população pobre de áreas centrais e valorizadas.

Ao caminharmos nas ruas centrais de Fortaleza hoje, vamos percebendo esses entrelaçamentos, o principal símbolo da cidade é a estátua de uma mulher indígena que faz referência a “índia dos lábios de mel”: Iracema, do livro de José de Alencar, narrativa romântica do encontro do colonizador com a mulher indígena, tal figura cria uma imagem de exotização ligada ao passado, em meio ao concreto. Símbolo presente em quatro lugares da cidade, segundo a prefeitura, a imagem não faz homenagem à mulher, mas sim ao escritor.

A figura imagética da estátua pode trazer diferentes perspectivas para o(a) observador(a), mas desde aquele(a) que leu criticamente o romance ou aquele(a) que nunca ouviu falar de José de Alencar, consequentemente volta ao passado, porque temos o nome de Iracema junto com o arquétipo corporal da ideia de “índia” congelada no período desse “encontro” (1608); de alguma forma, chegamos também, a José de Alencar e sua narrativa, uma versão de como pode ter se dado a “mestiçagem”.

Alguns críticos consideram como uma metáfora para o surgimento do primeiro cearense, já que Iracema, representando a figura nativa, se “envolve” com Martin, figura do colonizador, e nasce Moacir (G1 CE, 2022; Ratts, 2016; Alencar, 2016; Martins, 2007; Camilo, 2007). Assim, vamos construindo uma memória coletiva, tanto em documentos oficiais, como em figuras simbólicas, ou na sutileza da literatura. Mas por que mobilizamos alguns fatos e deixamos em evidência outros? Por que se escolhe narrar de forma romântica fatos tão violentos?

Segundo Grosfoguel (2013): “a colonização do poder nasce simultaneamente com a colonização do ser” (*id*, 2013:44), esse processo mostra que para ser “humano”, diante da perspectiva eurocêntrica, era preciso ser semelhante fisicamente a figura do “Deus cristão”, e estar adequado à cultura do colonizador. O autor demarca que Colombo afirmava com seu discurso racista, que os indígenas não teriam religião e por isso não teriam alma, assim seriam animais não-humanos (*ibidem*). Neste sentido, o apagamento da história indígena e negra e as políticas de assimilação são frutos da colonialidade do poder e produzem, por consequência, uma “colonialidade do ser”, na medida em que esse apagamento não é apenas dos corpos dos sujeitos, um genocídio, mas é também um epistemicídio. Dessa maneira, as

produções coletivas e outras ontologias se tornam dissidentes aos olhos do “homem branco” (Deus cristão), devendo ser devidamente anuladas (Grosfoguel, 2013; De la Cadena, 2006; Bispo, 2015; Mignolo, 2003).

Ademais, segundo Quijano (2005) a raça só surge a partir do processo de colonização das Américas. Ser marcado e nomeado era uma forma de produzir a diferença (no sentido de desigualdade) por meio de hierarquias baseadas na ideia de raça e cultura. Povos inteiros foram subjugados, submetidos a escravidão e servidão, destituídos da ideia de “humanidade”. E tal questão não se apaga com o fim do período colonial, pois é importante entender que a política “colonialista” está em constante movimento, logo, não é condição do passado. A noção de imperialismo é presente tanto na época das grandes navegações, como atualmente.

Ao nos atermos às informações colocadas, podemos inferir que o desaparecimento indígena no Nordeste, em determinada época, é fruto dessa ideologia da colonização que reverbera até os tempos atuais, em níveis psicológicos e sociais que não temos dimensão. Podemos observar corpos racializados que podem ser compreendidos ou foram lidos socialmente como caboclos, mas não podemos cair em essencialismos sobre o que seria um corpo negro ou indígena, de todo modo, sabemos da importância de uma construção coletiva, baseada nas relações que se estabelecem contextualmente.

Refletindo sobre o que trabalhamos neste tópico, entendemos que lidar com a ideia de mestiçagem é olhar para as políticas de apagamento racial-étnico indígena e negro. Observa-se que o caboclo, o mestiço, o mulato e tantos outros termos de referências raciais, na história do Brasil, se reconfiguram com as mudanças de nomenclaturas e as atualizações de levantamentos de dados demográficos. Por outro lado, é possível compreender que povos indígenas aldeados constroem sua(s) identidade(s), para além de um fenótipo, pois se interligam por meio da etnicidade.

Para aprofundarmos a questão local, no próximo subtópico, discutiremos a categoria pardo no Ceará, de forma a identificar as problemáticas que incidem na categoria e as especificidades no caso do estado citado.

3. Considerações sobre Mestiçagem e Povos Indígenas no Nordeste e no Ceará

Por meio dos apagamentos históricos que já discutimos, compreendemos que o processo de reconhecimento tanto de pessoas negras quanto indígenas são afetados, assim

como aqueles(as) que não se veem encaixados em nenhum desses lugares. Ao “apagar versões da(s) história(s)”, se constrói e se evidencia outras narrativas, incidindo sobre a vida social e individual dos sujeitos, bem como, na forma como se veem e se relacionam.

Neste sentido, observa-se que é superficial afirmar que as cidades se tornam um lugar onde não existem indígenas, já que elas foram construídas para serem exemplos de “civilidade” ao nível europeu, e como tal população foi colocada como “selvagem”, seria uma contradição o “urbano”, com seu progresso, abrigar indígenas ou grupos não-brancos, manifestando suas práticas socioculturais que não estivessem de acordo com administração das cidades (Ratts, 2016).

Ao analisar os dados do censo, Ratts, afirma:

Se no Brasil temos 50,94% de negros, na região Nordeste este percentual é de 69,23% e no Ceará é de 66,89%. Como se pode verificar no apêndice, este número fica em 62,28% em Fortaleza e 64,61% na região metropolitana da capital. O percentual de indígenas no estado fica abaixo da média nacional e regional, mas em números absolutos é significativa a quantidade de indivíduos que se afirmaram indígenas no questionário básico do IBGE: cerca de 20 mil. (Ratts, 2016:9)

Sendo assim, há uma população de maioria não branca em que 62,33% se reconhecem enquanto pardos(as). Apesar de Ratts (2016) não complexificar a categoria pardo, que foi utilizada pela primeira vez para descrever povos indígenas por Pero Vaz de Caminha (Figueiredo, 2021; Da Silva, 2010), precisamos pensá-la para além da ideia que todos os pardos são, automaticamente, negros(as). Sabe-se que parte dos pardos atualmente se identificam, de fato, como negras(o)s de pele clara, porém, há mais questões acerca do pardo para serem pensadas, visto os emaranhados de problemáticas raciais no Brasil.

Desta forma, é necessário um olhar cuidadoso para não cair num apagamento do pardo-indígena ou do indígena em si, ou mesmo supor que as pessoas pardas precisam se pensar, obrigatoriamente, como negras, ou que pessoas negras devem ter sempre as mesmas características físicas em todas as regiões e estados do País. Logo, não há como pensar o pardo de forma única, limitada, à revelia de sua óbvia diversidade racial. Como escreve Goldman (2015), nem todas as pessoas indígenas corresponderão aos estereótipos raciais de mais de 500 anos atrás. De todo modo, tanto o(a) negro(a) como o(a) indígena passam por um processo de racialização violento - onde o coletivo vai incidir na construção da identidade do sujeito, mas esses processos podem ser diferentes e, nesse sentido, devem ser pensados de forma mais antropológica e localizada, para não cairmos em quaisquer reducionismos.

Conforme afirma Pacheco de Oliveira (1997:69):

Dada a grande heterogeneidade interna da categoria censitária “pardo”, não é possível explicar tais variações exclusivamente pela análise estatística, sendo necessário recorrer a fatos e argumentos de natureza histórica. O que se registra em cada região como pardo tem uma origem histórica e uma realidade étnica absolutamente distinta e singular. (Pacheco de Oliveira, 1997:69)

Ademais, a construção do mulato, do caboclo, do pardo e de outras categorias, que já apareceram nas definições de raça/cor da população brasileira, remetem à miscigenação no processo de construção nacional. Atualmente, o único termo nos censos do IBGE que possui a ideia da mestiçagem em sua composição semântica, é a de “pardo(a)”, as outras categorias são “preto(a)” - associado à população afrodescendente retinta; amarelo(a) - associada à população asiática; branca - a população branca nos parâmetros brasileiros; indígena - referente à população originária.

Sabemos que no País, a maioria da população se reconhece, atualmente, como da cor parda. Nos últimos anos com as políticas raciais e questionamentos do movimento negro, o termo pardo foi sendo colocado enquanto um sinônimo automático de negro¹⁸. Os últimos censos consideram o conjunto de pretos e pardos, como negros. Mas não sabemos até que ponto tal caminho político reflete de fato esta população, sabendo que a política colonial foi também de apagamento indígena e negro, por meio de uma política mestiça de branqueamento.

Para exemplificar as contradições que tal enquadramento da categoria pardo gera, segue o escrito de uma postagem de um perfil no *Instagram*, identificado pelo @*raizdomato* (ativista indígena)¹⁹, comentando sobre um processo de banca de heteroidentificação:

Em dezembro do ano passado, passei por uma formação de avaliadores para comissão de heteroidentificação [...]. O trabalho da comissão é julgar se os candidatos são elegíveis para preencher uma vaga. No caso, eram vagas exclusivas para a população negra, logo pretos e pardos, segundo a lei. [...] Um dos critérios para tornar o candidato elegível era o quanto de ‘racismo de marca’ ele poderia sofrer, ou seja, o quanto que a sua aparência poderia fechar as portas e criar barreiras (colorismo). Junto a isso era importante a escuta dos candidatos, que falariam de si, e porque achavam que eram, elegíveis para preencher uma vaga

¹⁸ “A identidade negra não surge da tomada de consciência de uma diferença de pigmentação ou de uma diferença biológica entre populações negras e brancas e/ou negras e amarelas. Ela resulta de um longo processo histórico que começa com o descobrimento no século XV do continente africano e de seus habitantes pelos navegadores portugueses, descobrimento esse que abriu o caminho às relações mercantilistas com a África, ao tráfico negreiro, à escravidão e enfim à colonização do continente africano e de seus povos. (Munanga, 2013:1)”.

¹⁹ Gabriela Araújo de Figueiredo, do campo da Psicologia, escreveu seu trabalho de conclusão de curso chamado “Reflorestando: Pertencimento indígena na cidade e percursos contra coloniais na graduação em Psicologia” (2021).

voltada para pessoas negras. Em meio a isso, a categoria pardo certamente foi mobilizada. Quem tem a autoridade de dizer quem sofre mais ou menos racismo? Quem tem o direito de legitimar a negritude alheia? Muitos debates e questionamentos surgiram, mas o único que não se apresentou foi: o que fazer com “descendentes” de indígenas que se autodeclaram pardos? Ressaltei duas vezes ao longo do curso que existiam pessoas indígenas que se declaram pardas e era preciso ter no mínimo a sensibilidade de perceber quem essas pessoas eram. Não, a vaga não era para elas, mas isso é diferente de interpretá-las como brancas. Uma pessoa sudestina contou a história de ‘um candidato negro meio estranho, que vinha do Ceará, um estado branco, então ele não tinha muita cara de negro. Mas conforme foi falando de si, ele se enegreceu’. [...] quem vocês acham que poderia ser esse negro estranho do Ceará, um estado INDÍGENA? Será que enegreceu ou se indigenizou? (Figueiredo, 2022).

O comentário da pessoa sudestina nos mostra o que Ratts (2016) questionou em seu trabalho, sobre não existir negros e indígenas no Ceará. Essa questão se acentuou também ao usar o termo “negro meio estranho” (Figueiredo, 2022), demonstrando que a categoria pardo se torna complexa, já que nem sempre pardos corresponderão a um fenótipo negroide. Percebemos que mesmo quando alguém não corresponde a esse marcador corporal, o racismo estará presente diante das proximidades físicas e étnicas com grupos subalternizados.

Visto a pluralidade de possibilidades quando nos referimos ao pardo e o atravessamento negro e indígena no Ceará, a autora 1, lembra que ao longo das suas pesquisas de campo, o termo afroindígena, ou relação entre indígenas e negros aparece. Ao pesquisar lideranças de mulheres na periferia de Fortaleza, a partir de narrativas biográficas, as mulheres mais velhas (duas), do mesmo bairro da pesquisa, se afirmaram na perspectiva de raça a partir da narrativa de suas histórias de vida. Uma delas contou acerca de sua militância nos fóruns públicos sobre negritude e como a questão racial começou a atravessar sua vida, enquanto a outra relatou que se considerava indígena, sucedendo por uma narrativa de parentesco.

Na dissertação ao estudar lazer e cidade, foi identificado performances na cidade e escritos com termos afro-indígenas, para designar pessoas mestiças e para afirmar a resistência e existência do corpo negro e/ou indígena na cidade de Fortaleza. Já no doutorado, em curso, uma comunidade da pesquisa, localizada no Crato, interior do Ceará, afirma-se enquanto afro-indígena, pela presença negra e indígena no território.

A questão de classe também é um ponto comum desses dados, todos os grupos das pesquisas fazem parte de classes sociais menos favorecidas, com histórico de lutas por direitos fundamentais. Sabe-se que a intersecção econômica é um fator que incide no processo de identificação racial, que embora não aprofundemos neste trabalho, é importante pontuar.

Ainda, é interessante notar, que nós, cearenses, somos demarcados, na construção de um fenótipo estereotipado, como tendo “cabeça chata”, “feios”, “queimados do sol”. Isso são termos/insultos que ouvimos tanto entre nós, como, quando encontramos pessoas de “fora”. Observemos a seguinte situação real: uma colega da graduação, em Fortaleza-Ceará, afirmou que em São Paulo-São Paulo, as pessoas diziam que ela não tinha “cara de cearense”, ela era uma mulher branca de classe média. A situação merece indagações: Como assim? Existe uma “cara de cearense”?

As problemáticas da definição de raça, apontam uma ferida colonial, configurada também em especificidades locais. Mesmo que alguém ainda afirme que o Ceará é um estado “branco”, entendemos que este é um lugar de privilégio que não detemos. Sobre essa discussão Ratts (2016) reflete:

A expressão demográfica não se coaduna com a imagem que cearenses de vários segmentos sociais têm de si mesmos(as). Por que o Ceará não é visto como um estado negro ou de maioria negra? Um dos pressupostos pode ser o arraigado discurso sobre a mestiçagem que nega a participação negra na formação etnicorracial regional e aciona a ascendência indígena remota sem identificação (fixada em expressões como ‘a bisavó ou a avó pegada a laço’, o que indica a violência contra as mulheres). Contraditoriamente, na escala local, em Caucaia, em Itarema, em Pacatuba ou Maracanaú, é conhecida a presença Tapeba, Tremembé e Pitaguary, respectivamente. Da mesma forma acontece com as comunidades negras de Aquiraz, Tururu e das áreas dos Inhamuns e do Cariri (Ratts, 2016:9).

Com tais reflexões, nos perguntamos: para quem serve a narrativa “branca” de um lugar se não para o pacto colonial de embranquecimento da população? Vale lembrar que não estamos falando de pureza, de dicotomias, mas da possibilidade de articulação e de existências nos processos de encontro e ruptura de vários povos e grupos étnicos que fazem parte do processo de formação do Brasil. Assim, é inviável pensar o Ceará como um estado homogêneo, precisamos pensá-lo na sua pluralidade. E vemos como importante entender a diversidade que existe no País, respeitando a construção dos próprios contextos locais, com relação a todos os atravessamentos sócio-políticos envolvidos.

No contexto geral, para nos ajudar a pensar a categoria pardo, voltemos mais uma vez, a De La Cadena (2006), ao acionar o significado etimológico da palavra “mestiço”, a autora nos ensina que a própria palavra trará a ideia de perturbação da ordem, mostrando o desconforto e a ambiguidade que os mestiços traziam para a colônia. Entende-se que as categorias identitárias se articulam com outras questões, como já dito, classe e círculo social, para além da ideia de raça enquanto características fenotípicas. Possivelmente, essa

consideração nos ajuda a pensar e complexificar para depois tornar mais nítido a questão do pardo no Brasil. O que buscamos, no decorrer do texto, é um desconforto de tais problemáticas, de modo a desestabilizar tal categoria e nossas impressões sobre ela.

Assim, acreditamos que uma definição fixa e engessada sobre pessoas pardas não dá conta da pluralidade da categoria no País e suas diferenças regionais. Neste artigo, procuramos mais significados para ampliar a narrativa em torno do pardo e/ou o mestiço, encarando questões coloniais, que por um lado encarcera pessoas e seus corpos, e por outro põem os sujeitos políticos em um lugar de instabilidade, em busca contínua de reconhecimento e de uma (auto)identidade. É incontestável que tal fratura colonial evidencia a importância de debatermos coletivamente a questão, tanto para entendermos melhor, como para ressignificá-la, possibilitando mais tranquilidade – e honestidade, nas autodeclarações.

Considerações Finais

Nota-se que não há como negligenciar a existência de um corpo social, racializado, étnico e plural. Se no Brasil o sul e sudeste são vistos como centro - também epistêmico, subjugando por consequência o Norte e o Nordeste; entendemos que no Nordeste também é preciso ter cautela para não subjugarmos um estado pelo outro, ou um lugar por outro, potencializando pontos de vista que anulam outras experiências, ocasionando diversos problemas para a produção de conhecimento e interpretação da experiência social e cotidiana dos sujeitos.

Sabemos que a discussão de raça no Brasil é sempre um caminho denso, vamos tateando emaranhados, de forma a entender mecanismos que incidem nos corpos e vidas dos sujeitos. Ao ter o cuidado de lembrar do(s) corpo(s) indígena(s) ao olhar para o “pardo”, lembramos a importância de compreender como existem diversas percepções sobre raça no país, e o fato de não concordamos e fazemos a mesma leitura em um campo teórico ou mesmo de vida, diz da nossa pluralidade.

Abordarmos o debate sobre a genealogia mestiça para compreender como esse processo de miscigenação se constrói/reconstrói ao longo da história. Como é sugerido, a ideia de raça torna seu significado possível a partir das relações sociais e epistemológicas que operam em cada contexto/época (Wade, 2018; De La Cadena, 2006). A escolha de conversarmos com pares da América Latina é política e epistemológica, uma vez que muitos dos escritos nacionais e norte-americanos sobre raça e mestiçagem negligenciam a questão indígena.

Neste sentido, perguntamos ao leitor, “Todo pardo é negro?” ou “se eu sou pardo, logo sou negro?”. Para nós, a afirmativa quando se fala de cor, é, “não”. Sabemos ainda, que as percepções de raça mudam a partir de onde se está, sendo importante não escamotear, anulando a presença indígena nas questões de raça, principalmente quando falamos sobre mestiçagem no processo colonizador, nos primeiros séculos da construção do Estado.

Entende-se que as discussões aqui problematizadas são importantes para pensar o fazer antropológico: fala-se muito sobre miscigenação como parte da história do Brasil, apesar disso, essa miscigenação por vezes não é acionada para pensar o conceito de raça no contexto brasileiro, refletindo a diversidade de corpos/fenótipos. Greco (2015) escreve que é possível visualizar ainda o ideal das “três raças” como ferramenta ideológica do Estado, numa perspectiva romantizada, que classifica(va), a partir da condição branca, grupos de negros e indígenas como culturas separadas que viviam em harmonia.

Por fim, pontuamos: qual é o papel da Antropologia nesse debate? Gow (2020), pensando o fazer etnográfico, argumenta que muitas pesquisas não se encaixam na etnografia, pois não é dada importância para pensar sobre como as pessoas se entendem ou agem, o que se escreve é alheio aos relatos pessoais dos(as) interlocutores(as) de pesquisa como dado etnográfico. É certo que Peter Gow (*id*) escreve sobre um contexto específico - as comunidades nativas do Baixo Urubamba e a relação entre História e Antropologia, de todo modo, a proposta de Gow se faz interessante como ferramenta metodológica. Se considerarmos as pessoas e suas histórias de vida como ilegítimas, sem o aprofundamento necessário para entendê-las conceitualmente e cotidianamente, produziremos conhecimento antropológico?

Referências Bibliográficas

- ALENCAR, José de. 2016. *Iracema*. São Paulo: Schwarcz S.A, p. 192.
- BACELAR, G. 2020. *Mulatos, pardos, “afrobeges”*: negros de pele clara ou “afroconvenientes”? 32º Reunião Brasileira de Antropologia.
- CAMILO, Vagner. 2007. *Mito e história em Iracema: a recepção crítica mais recente*. Novos Estudos - Cebrap, [S.L.], n. 78, pp 169-189. jul. UNIFESP (SciELO). (<http://dx.doi.org/10.1590/s0101-33002007000200014>).
- CAMPOS, Luiz. Augusto. 2013 *O pardo como dilema político*. Insight Inteligência.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1996. *Fricção Interétnica*. In: O índio e o mundo dos brancos. Campinas: Ed Unicamp.

CARNEIRO, Sueli. 2004. *Negros de pele clara*. Portal Geledés. (<https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/>. Acesso em 11 de julho de 2022).

CE, G1. 2022. *Estatuas de Iracema em Fortaleza estão com pichações e partes quebradas; veja fotos dos monumentos*. (<https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2022/05/04/estatuas-de-iracema-em-fortaleza-estao-com-pichacoes-e-partes-quebradas-veja-fotos-dos-monumentos.ghtml>. Acesso em: 10 jul. 2022).

COROMINAS, Joan. 1987. *Breve diccionario etimológico de la lengua Castellana*. Madrid: Editorial Gredos S. A.

DAFLON, Verônica Toste. 2014. *Mestiçagem*. In: Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado (org.). *Dicionário Crítico das Ciências Sociais dos Países de Fala Oficial Portuguesa*, pp.309-329. Salvador: EDUFBA.

DE LA CADENA, Marisol. 2006. *¿Son los mestizos híbridos? Las Políticas Conceptuales de las Identidades Andinas*; In: De La Cadena, Marisol (org.). *Formaciones de Indianidad. Articulaciones Raciales, Mestizaje y Nación en América Latina*. Popayán: Envió Editores.

HARAWAY, D. 2020. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 5, p. 7–41, 2009. (<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>; Acesso em 05/05/2022).

FIGUEIREDO, Gabriela Araujo de. 2021. *Reflorestando: Pertencimento Indígena na Cidade e Percursos Contracoloniais na Graduação em Psicologia*. Trabalho de conclusão de curso. São Paulo: Universidade Federal Fluminense.

FIGUEIREDO, Gabriela Araujo de. 2022. *Comissão de heteroidentificação: pardo y apagamento* (<https://www.instagram.com/p/CY4Fxt7LUHc/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>; Acesso: 10/07/ 2022).

FREYRE, Gilberto. 1933. *Casa Grande & Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 1 ed. São Paulo: Global.

GOLDMAN, Marcio. 2015. “*Quinhentos Anos De Contato*”: *Por Uma Teoria Etnográfica Da (Contra)Mestiçagem*. *Mana*, pp. 641-659. Fapunifesp (SciELO).

GONZALEZ, Lélia. 1988. *A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade*. In: *Tempo Brasileiro*, pp. 69-82. Rio de Janeiro.

GOW, Peter. 2020. *De Sangre mezclada: parentesco e historia en la Amazonía Peruana*. Peru: Universidad Católica Sedes Sapientiae.

GRECO, Lucrecia Raquel. 2016. “Negros” y ‘Marroncitos’. *Uma mirada sobre las caracterizaciones raciales em dos proyectos artístico – sociales em Rio de Janeiro y Buenos Aires*. Revista Publicar, pp 55-74.

GROSFOGUEL, Ramon. 2013. *Racismo/Sexismo Epistêmico, Universidades Ocidentalizadas e os quatro Genocídios/Epistemicídios ao longo do século XVI*.

http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892013000200002&script=sci_abstract&tlng=pt.

IBGE. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010*. 2012. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 25 ago. 2022.

IPECE, Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará. 2020. *Uma análise dos indicadores sociais do Ceará por cor e raça declarada*. Fortaleza: Ipece Informe – Nº 187. (https://www.ipece.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/45/2020/12/ipece_informe_187_22_dez2020.pdf Acesso: 10/04/2022).

KOFES, Suely. 1994. *Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites*. Campinas: Cadernos Pagu.

MOTA, Márcia. 2005. *Dicionário da terra*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

MARTINS, Eugenia Tavares. 2007. *Iracema: Alegoria da mãe gentil*. Dissertação de Mestrado: Rio Grande do Norte, Natal.

MIGNOLO, Walter. 2003. *Histórias locais, poderes globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG.

MUNANGA, Kabengele. 2003. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Seminário nacional de Relações Raciais e Educação. Rio de Janeiro: PENESB.

MUNANGA, K. 2013. *Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania*. Movimento-Revista De educação.

NASCIMENTO, Abdias do. 2017. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Editora Perspectiva.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1999. *Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxosculturais*. In: *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: ContraCapa.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1997. *Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no brasil (1872-1980)*. Horizontes Antropológicos: FapUNIFESP (SciELO).

SEVCENKO, Nicolau. 2000. *Pindorama revisitada: cultura e sociedade em tempos de virada*. 2. ed. São Paulo: Peiropolis.

WADE, Peter. 2018. *Interações, relações e comparações afro-indígena*. In: GEORGE, R. A. e FUENTE, De La F. (org.). *Estudos afro-latino-americanos. Uma introdução*. Buenos Aires: CLACSO.

RATTS, Alex. 2016. *A Diferença Negra e Indígena no território: observações acerca de Fortaleza e Ceará*. Fortaleza: Geosaberes.

REPÚBLICA, Presidência da. 2023. *Brasil tem 1,69 milhão de indígenas, aponta Censo 2022*. Disponível em: <https://www.gov.br/secom/pt-br/assuntos/noticias/2023/08/brasil-tem-1-69-milhao-de-indigenas-aponta-censo-2022>. Acesso em: 20 mar. 2024.

RIBEIRO, Darcy. 1995. *O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

SANTOS, Antônio Bispo. 2015. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: UNB.

SANTOS, Emily. 2022. *Índio ou indígena? Entenda a diferença entre os dois termos*. (<https://g1.globo.com/educacao/noticia/2022/04/19/indio-ou-indigena-entenda-a-diferenca-entre-os-dois-termos.ghtml>. Acesso em: 20/06/2022).

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

SENADO, Agência. *Há 170 anos, Lei de Terras oficializou opção do Brasil pelos latifúndios*. 2020. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ha-170-anos-lei-de-terras-desprezou-camponeses-e-oficializou-apoio-do-brasil-aos-latifundios#:~:text=Em%2018%20de%20setembro%20de,e%20n%C3%A3o%20em%20pequenas%20propriedades>. Acesso em: 10 out. 2022.

SILVA, Edson. 2017. *Povos indígenas no Nordeste: mobilizações sociopolíticas, afirmações étnicas e conquistas de direitos*. Crítica e Sociedade, pp. 147-172. Uberlândia: EDUFU - Editora da Universidade Federal de Uberlândia.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. 2010. *A carta-relatório de Pero Vaz de Caminha*. São Paulo: Pepsic.

SUE, Christina; Golash-Boza, Tanya. 2008. *Blackness in Mestizo America: The Cases of Mexico and Peru*. Latino Research Review.