



FEMINISMOS EN LA
ANTROPOLOGÍA: NUEVAS
PROPUESTAS CRÍTICAS

Liliana Suárez, Emma Martín
Rosalba Hernández (Coordinadoras)

6

IGUALDAD EN DIFERENCIA: GÉNERO Y CIUDADANÍA ENTRE LOS INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES

HELEN SAFA

Universidad de Florida

En América Latina los movimientos indígenas y afrodescendientes emergentes están cuestionando los términos de la ciudadanía. A diferencia de movimientos anteriores, como el de las mujeres, que pedían simplemente su incorporación al Estado-nación, los movimientos indígenas y afrodescendientes van más allá del derecho al voto, a una reconceptualización de la nación misma. Al exigir derechos especiales de autodeterminación grupal, plantean una ciudadanía diferenciada, que cuestiona el concepto de la nación étnicamente homogénea.

En América Latina, la visión abstracta de la homogeneidad ciudadana adopta la forma de la absolutización del *mestizaje*, la mezcla racial y cultural, asumida por la mayoría de las naciones Latinoamericanas a principios del siglo veinte para forjar una imagen nacional uniforme y unificada (Safa 2005). El concepto oficial del *mestizaje* (en la versión del *indigenismo* mexicano) “cultivaba un respeto por las raíces indígenas a la vez que negaba los derechos de autodeterminación de los pueblos indígenas, al igualar el progreso con la aculturación a los modos europeos” (Nash 2001: 13). El mestizaje oficial reafirmó la supremacía de la raza y la civilización europea al promover el *blanqueamiento*, racial y cultural. El blanqueamiento fue instrumento de política estatal, por ejemplo, al estimular la inmigración de europeos blancos, al punto de que los afrodescendientes fueron virtualmente borrados como grupo racial, como en Argentina (Andrews 1980). La asimilación de normas blancas eurocéntricas se hizo criterio de inclusión en la sociedad dominante blanca-mestiza, excluyéndose formal o virtualmente a los indígenas y afrodescendientes que no adherían a estas normas raciales y culturales. En la actualidad, los nuevos grupos indígenas y afrodescendientes cuestionan la priorización

de lo *blanco* dentro de la ideología del mestizaje, y protestan que su cultura propia habría de valorarse en pie de igualdad dentro de un Estado plurinacional. Defienden la idea de una ciudadanía diferenciada que reconozca y respete su derecho a la autonomía local.

La lucha por una ciudadanía diferenciada ha adoptado diferentes formas entre los grupos afrodescendientes e indígenas de América Latina. Me concentraré aquí en el movimiento afrodescendiente, que difiere significativamente del movimiento más fuerte y visible de los indígenas. Desde los tiempos coloniales, los indígenas disfrutaron de la protección de los *resguardos*, que los dotaba de una base territorial y política. Esto contribuía al desarrollo de una “identidad institucionalizada” del que carecían los afrodescendientes (Wade 1997). Con esta base territorial, los indígenas pudieron mantener su propio idioma y tradiciones, cuya importancia fue reconocida en 1996 por la OIT, en la Convención sobre Pueblos Indígenas y Tribales, ratificada por varios gobiernos latinoamericanos. Los afrodescendientes, al contrario, fueron traídos a la América por la fuerza, expoliados de sus territorios, idiomas e identidades y subordinados por completo a las normas europeas. Los científicos sociales reforzaron esta distinción, reconociéndoles a los indígenas una cultura con derechos propios mientras los afrodescendientes fueron considerados como de una versión incompleta o deformada de la cultura europea (*ibidem*. Capítulo 3). Reaccionando contra este enfoque, Melville Herskovits (1941) escribió *The myth of the negro past*, para legitimar el estudio antropológico de las culturas negras (Yelvington 2001: 228).

Las relaciones de género también varían entre los grupos afrodescendientes e indígenas. Ni los afrodescendientes ni los indígenas suscriben la dominancia del proveedor masculino, la ideología que aún prevalece entre las mujeres blanca-mestizas. Pero la autonomía económica y sexual es más fuerte entre las afrodescendientes que entre las mujeres indígenas, las cuales suscriben una teoría de complementariedad de género que tiende a proteger la cohesión étnica. Examinaré los roles cada vez más importantes que desempeñan las mujeres en ambos movimientos, y compararé sus diferentes luchas por negociar un espacio dentro de sus respectivos

movimientos étnico-raciales, los cuales hasta ahora han sido encabezados por hombres.

Se ha escrito mucho más sobre el movimiento indígena que sobre el afrodescendiente, en parte porque éste último recién emerge. Aunque los afrodescendientes son mucho más numerosos que los indígenas en América Latina – componen quizá un tercio de la población total de la región (Bello y Rangel 2002:7) – constituyen un segmento grande de la población solamente en el entorno del Caribe y en el Brasil, que tiene la población afrodescendiente mayor y la más avanzada. Contrastaré las estrategias afrobrasileiras con las de los afrodescendientes concentrados en poblaciones más pequeñas y aisladas como los de América Central. Pero comenzaré con el movimiento indígena, más fuerte y visible, centrándome en los Andes, donde los indígenas han entrado en la política electoral como modo de sentar sus demandas de inclusión en la nación.

Es importante subrayar que no abogan, ni el movimiento afrodescendiente ni el indígena, por separarse del Estado-nación. Lo que buscan es una forma de ciudadanía *diferenciada* que provea autonomía y respeto por sus diferencias culturales dentro del marco de un Estado *plurinacional*. Ahondamos en el tema al estudiar el surgimiento de estos movimientos en América Latina.

1. EL MOVIMIENTO INDÍGENA EN LOS ANDES

¿Por qué surgieron tales movimientos en esta coyuntura particular latinoamericana? Tanto el contenido como la anterioridad distinguen el movimiento indígena del afrodescendiente. Me centraré en los fuertes movimientos indígenas andinos.

Yashar (2005), al comparar cinco países latinoamericanos de importante población indígena (especialmente Ecuador, Bolivia y Perú), vincula el crecimiento de estos movimientos a un cambio del “régimen de ciudadanía”, de una corporatista a otra neoliberal. El Estado corporatista que tomó forma en América Latina a mediados del siglo veinte facilitó a los indígenas el constituir cierta autonomía local, al liberarlos de la servidumbre del *huasipungo*, concederles el voto

(1979 en el caso del Ecuador), y llevar a cabo reformas agrarias que debilitaron el control de las elites sobre el campo.

Esta autonomía local luego se vio amenazada bajo el neoliberalismo ascendente de los años 1980 y '90. Se debilitaron los programas redistributivos que favorecían a los campesinos, y la reforma agraria se privatizó, haciendo algunas tierras indígenas disponibles para la compraventa. Los derechos sociales, que se habían extendido bajo los regímenes corporatistas con mejoras en la salud y la educación, se enfrentaron a presupuestos reducidos a raíz de la crisis fiscal. Descendieron los salarios reales y el consumo, creciéndose la desigualdad de ingresos. Programas de colonización hicieron sentir el poder del Estado en la región amazónica, hasta entonces marginada, aumentándose la cría de ganado, la explotación forestal y la petrolífera.

Yashar subraya dos otros factores necesarios para que la protesta contra la marginación de las comunidades indígenas se transformara en movimiento organizado. Las redes transnacionales desarrolladas por los sindicatos obreros, las iglesias y las ONG desempeñaron un papel crítico en la transformación de las comunidades indígenas en un movimiento amplio con eje en la identidad indígena. Y esta identidad pudo crecer por la existencia de un *espacio asociacional político* con libertades de asociación y expresión de hecho. Este proceso fue más logrado en Bolivia (fines de los 70s y primeros 80s) y Ecuador (1980s).

Yashar (2005) considera la CONAIE del Ecuador como el movimiento indígena más fuerte, más largamente asentado y más consecuente de América Latina. Surgió en 1986 con la fusión de dos federaciones regionales indígenas, una andina, la otra amazónica. En 1990, la CONAIE montó una movilización nacional, entró en la política como parte de una coalición nacional en 1996, luego fue partícipe activo en la Asamblea Constituyente de 1997-8, logrando un reconocimiento de los derechos colectivos de los indígenas. Yashar (2005) también apunta la importancia del ala progresista de la Iglesia Católica en la formación de dirigentes indígenas, y afirma que todos los dirigentes de la CONAIE fueron entrenados en escuelas misioneras.

No debe subestimarse la importancia de la tierra como recurso, tanto productivo como cultural. La pérdida de la tierra es una amenaza no sólo para la subsistencia, sino también para la autonomía de las

instituciones locales indígenas. La propiedad colectiva de la tierra sostiene la continuidad cultural y la preservación de fuertes vínculos de parentesco y comunidad. La importancia de la tierra como base de la autonomía cultural se refleja en la convención de la OIT de 1996 Sobre los Pueblos Indígenas y Tribales. Su Artículo 1ro define a los beneficiarios en función de su vínculo ancestral o precolonial con la tierra, así como de su mantenimiento y conciencia de diferencias culturales.

La heterogeneidad creciente dentro de los pueblos/las poblaciones indígenas plantea problemas para los movimientos nacionales indígenas, que pretenden hablar con una sola voz. De la Torre (2006) apunta la creciente urbanización y migración de los indígenas en Ecuador. Incluso en el nivel de la comuna local, no todas las voces son iguales, dándose preferencia a las más educadas y prominentes voces masculinas.

El paso de la identidad étnica a la política electoral también ha tenido sus peligros para el movimiento indígena. De la Torre (2005) analiza como, en el caso ecuatoriano, la integración de los movimientos indígenas al Estado aumenta las posibilidades de cooptación y fragmentación. Hale (2004), basándose particularmente en la experiencia indígena de Guatemala y Nicaragua, vincula la cooptación a una estrategia neoliberal de privilegiar al “indio permitido” por sobre la mayoría.

En resumen, como dice Yashar (2005: 282), la participación democrática ha cuestionado la unidad e integridad de los movimientos indígenas, a la vez que ellos están cambiando los términos de la ciudadanía democrática en América Latina. Ella rechaza la noción de que los movimientos indígenas deben abstenerse de participar en la política electoral, y dice que estos movimientos están reclamando a los Estados que “incorporen nociones heterogéneas de quién es ciudadano, cómo se media la ciudadanía, y dónde se inviste la autoridad (Yashar 2005: 285).

2. MOVIMIENTOS AFRODESCENDIENTES EN NACIONES MESTIZAS

En naciones mestizas, los afrodescendientes carecen de la fuerza necesaria para negociar cambios importantes en los términos de la ciudadanía. El nacionalismo mestizo es tan fuerte que muchos de estos países se niegan a reconocer la existencia de la población afrodescendiente en su medio, y no se les reconoce en los censos. El problema de la invisibilidad se ve agravado por la dispersión geográfica y la heterogeneidad social de la población afrodescendiente, la cual se está urbanizando. En consecuencia, el vínculo territorial es mucho más tenue que en las comunidades indígenas, las cuales se presentan como “enraizados” en la tierra (England 1999).

Excepciones en este cuadro son las poblaciones afrodescendientes del Pacífico colombiano y ecuatoriano. Muchos originaron como *palenques* o *quilombos*, comunidades de cimarrones, radicados en los despoblados de América Latina y el Caribe. Las comunidades afrodescendientes del Pacífico se desarrollaron aisladamente tras el colapso de la economía minera local en el siglo dieciocho. Colombia y el Ecuador se identifican como naciones mestizas, no obstante el hecho de que los afrodescendientes superan muchas veces en número a los indígenas, los cuales se estiman en sólo 2,7% de la población (Van Cott 2005: 179). Los afrodescendientes han logrado que el Estado les reconozca algún derecho territorial en el Pacífico, pero mucho menos que las comunidades indígenas de la misma zona, no obstante ser mucho más numerosos que éstas. Tanto indígenas como afrodescendientes se beneficiaron de la reforma constitucional de 1991, que junto a la descentralización municipal abrió el camino a una mayor representación, especialmente entre los indígenas, en el nivel local y regional (Van Cott 2005: 9 y 190-195).

Las comunidades afrodescendientes del Pacífico, al igual que las indígenas, han destacado la importancia de mantener el control territorial sobre sus comunidades y recursos naturales como requisito de la fortaleza y sobrevivencia de su cultura (Grueso, Rosero y Escobar, 1998). Sin embargo, los movimientos autonomistas, tanto afrocolombianos como indígenas, se han visto notablemente debilitados por la política clientelista y en particular por los conflictos

armados (*ibidem*). Ambos grupos se enfrentan ahora a masacres y desplazamientos masivos de sus comunidades ribereñas, resultas del acoso del Ejército Colombiano, de paramilitares, guerrillas y narcotraficantes, así como a las luchas por tierras entre las mismas comunidades indígenas y afrodescendientes. El capital extranjero en la industria camaronera, en la minería, el cultivo de la palma y otros emprendimientos, han exacerbado estos conflictos, contribuyendo a grandes migraciones hacia las ciudades más próximas, Cali en particular (Barbary y Urrea 2004).

Otra es la situación de los garífunas de América Central. El grupo descende de la unión entre cimarrones de origen africanos y mujeres caribes; desde fines del siglo dieciocho se extendieron sobre las costas de cinco países centroamericanos, con presencia mayor en Honduras y Belice. Habiéndose radicado antes de la constitución del Estado hondureño, tienen status oficial de *grupo autóctono*, es decir, no indígena pero con derecho equivalente al de los habitantes originales (England 1999). Resultas de su identidad dual, tanto afrodescendiente como indígena, pueden aliarse con cualquiera de los dos grupos, pero en la práctica diaria, los garífunas se identifican mayormente como negros. Se distinguen los garífunas de otros negros (como los afrocreoles) por ser “auténticos” y nunca haberse sometido a la cultura europea. Sin embargo, sus esfuerzos por mantener el idioma garífuna y otros rasgos culturales contrastan con su adopción del catolicismo (y ahora el pentecostalismo) y con la presión política y económica, y en las escuelas públicas y otros sitios para hablar el español como su lengua franca.

Muchas tierras garífunas en Honduras, donde todavía se encuentra su mayor contingente, alrededor de 200,000, ahora se encuentran amenazadas por el desarrollo turístico y la colonización mestiza actual en la costa atlántica, ambas facilitadas por el Estado hondureño (Thorne 2004). Para el 2001, se habían concedido 39 títulos colectivos, con un total de 32,000 hectáreas, pero no comprendía gran parte de sus recursos productivos agrícolas y piscícolas. Existen, además, conflictos entre diferentes ONG garífunas, y con otro grupo afrodescendiente, los afrocreoles, con quienes comparten gran parte de la costa atlántica de Honduras y otros países centroamericanos. Esta división ha

perjudicado la solidaridad afrodescendiente en América Central, y restado fuerza a sus peticiones ante el Estado.

Los afrocreoles también reclaman de un status autóctono, ya que fueron traídos al territorio hondureño y nicaragüense a mediados del siglo dieciocho, por los británicos, que por entonces controlaron gran parte de la costa atlántica centroamericana (Gordon 1998: 33). Su número fue aumentado en el siglo diecinueve por contingentes mucho mayores de obreros traídos de las Antillas por los británicos, para construir un ferrocarril y trabajar en plantaciones de banano. Los afrocreoles, angloparlantes y favorecidos por los británicos, obtuvieron mejor status en la costa que los garífunas, a quienes trataron con menosprecio. Los afrocreoles tienen mucha más escolaridad que los garífunas, cuya población rural padece aun de analfabetismo.

Afrocreoles y garífunas trabajaron ambos en el ferrocarril, en las plantaciones de banano (operados mayormente por United Fruit) y en los muelles. La fuerte participación en el trabajo asalariado de los afrocreoles, y en menor grado de los garífunas, ha debilitado sus reclamos de tierra. Son predominantemente urbanos en la mayor parte de los países centroamericanos. Su posición étnica disminuyó también con la emigración masiva masculina a los Estados Unidos, ocurrida tras el colapso de la economía bananera y los huracanes que destruyeron buena parte de la costa centroamericana. En la actualidad, muchos garífunas y afrocreoles dependen de remesas, enviadas principalmente desde los Estados Unidos. Estas remesas han contribuido a la construcción de una clase profesional en ambos grupos. Son fuertes los vínculos entre los garífunas de Honduras y sus parientes emigrados a los Estados Unidos. England (1999) llega a plantear que está surgiendo una identidad étnica transnacional, como nación garífuna, que comparte idioma, cultura e historia, y no se limita a ningún Estado territorial.

Colombia, Ecuador y los países de América Central son naciones mestizas tradicionalmente remisas a reconocer la legitimidad de los derechos étnicos afrodescendientes. En Nicaragua Hooker (2005) distingue tres períodos de nacionalismo oficial mestizo, en todos los cuales, afirma, se resiste la plena ciudadanía de los costeños negros e indígenas, los cuales constituyen una fracción pequeña de la población.

El nacionalismo *mestizo* legitimaría los esfuerzos del Estado nicaragüense por colonizar las regiones periféricas, tales como la costa atlántica, a la vez que omitía los negros de la autoimagen oficial de la nación. Los Sandinistas aprobaron la autonomía regional y los derechos colectivos, pero no llegó a implementarlos plenamente, incluso bajo el multiculturalismo *mestizo* que se proclamó en los 1990. Hooker reconoce que los costeños mismos son en parte responsables, y ciertamente las divisiones que ya mencionamos, entre garífunas y afrocreoles, contribuyeron a esta debilidad en la costa atlántica.

3. EL MOVIMIENTO AFRODESCENDIENTE EN EL BRASIL

Aun en países como el Brasil, donde los afrodescendientes constituyen al menos el 45% de la población, les es difícil formar un movimiento nacional unificado. Existen entre los afrobrasileiros, cada vez más urbanizados, fuertes diferencias regionales y de clase. Parte de la dificultad radica en su renuencia a identificarse como negros, a causa de las connotaciones históricas negativas. La estrategia de cooptación por el ideal del mestizaje convenció a muchos mulatos que se parecían más a los blancos que a sus hermanos negros. Desde 1940, se ha podido notar un alejamiento de la categoría censal *negro* a la de *pardo* en el censo nacional del Brasil (Lovell y Wood 1998, Carvalho, Word y Andrade 2004), que puede explicarse como reflejo de un proceso de blanqueamiento cultural. No obstante, Lovell y Wood (1998) indican que mulatos y negros enfrentan similares limitaciones en áreas críticas como expectativa de vida, matrícula escolar, y distribución ocupacional.

El término *afrodescendiente* fue promovido por dirigentes negros brasileiros como modo de combatir las distinciones prejuiciosas entre las dos categorías raciales. El nuevo término marca la herencia africana de la gran masa de descendencia mixta, contestando el sesgo blanqueador de la cultura dominante. Por otra parte, la innovación plantea una dicotomía: afrodescendiente/blanco. Esto acerca el marco racial al de Estados Unidos, con desplazamiento del énfasis del fenotipo a la descendencia, enfoque tradicionalmente rechazado por muchos activistas latinoamericanos. Pero la disminución radical de los censados que se declaran negros (5.8% en 1980) ha movido a la

mayoría de los investigadores a adoptar una clasificación bipolar (Wood, Carvalho y Horta 2007).

De las comunidades estudiadas aquí, la población afrodescendiente del Brasil es la de menos concentración territorial. Tras la migración a Sao Paulo y otras áreas del sudeste, se encuentran difundidos por toda la extensión de ese vasto país. Pero fuertes diferencias regionales distinguen las zonas más desarrolladas como Sao Paulo y Rio, del empobrecido noreste, donde vive la mayoría, donde aun vive la mayoría de los afrobrasileiros.

El valor de *autonomía*, muy destacado por los indígenas con una connotación territorial, no ha tenido tanta importancia para el movimiento afrobrasileiro. En cambio, destacan la *comunidad* con un significado que abarca “todos los que comparten una identidad por su exclusión y marginalidad” (da Cunha 1998: 236). La cultura también ha sido importante en la formación de la identidad afrobrasileira. Los líderes afrodescendientes han hecho uso consciente de la música, la danza, y otras formas artísticas para construir la autoestima y lazos más estrechos en el seno de la comunidad afrobrasileira.

Durante muchos años, Brasil se sostenía como ejemplo de “democracia racial”, una tesis que afirmaba que la inequidad racial se debía principalmente a la pobreza y las diferencias de clase, y por lo tanto desaparecería con el desarrollo. Sin embargo, la consigna de democracia racial se ha debilitado al persistir la brecha racial en el status económico-social a pesar del crecimiento acelerado de 1960-1980 y la expansión de capas medias negras que aun sufren de discriminación. Otros factores contribuyeron al crecimiento del movimiento afrobrasileiro, entre ellos el alza de de la teología de la liberación en los 1970s, la abertura y la caída de la dictadura militar en el mismo período, el éxito del movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, y el movimiento de descolonización en África, particularmente en África del Sur. Otros acontecimientos claves en la movilización negra fueron el Centenario de la abolición de la esclavitud en 1988 y la nueva Constitución de 1998 (que comenzó el reconocimiento de los derechos especiales de los afrobrasileiros). Una fuerte participación de mujeres en la Conferencia Mundial de las Naciones Unidas contra el Racismo, celebrada en Durban, Sudáfrica,

en 2001, resultó un momento clave (Htun 2004). Durban generó mayor apoyo por la equidad racial, tanto entre los afrodescendientes como entre la población en general (Caldwell 2007 y Bailey 2004).

En lugar de formar un partido político, los afrobrasileiros apoyan un programa nacional de discriminación positiva encaminada a corregir algunas de las severas inequidades a las cuales han estado sujetos. La discriminación positiva primero recibió el respaldo estatal en los años 1990 bajo el Presidente Fernando Enrique Cardoso, luego reforzado bajo el actual gobierno del Presidente Luis Inacio Lula da Silva, que creó a nivel ministerial un Secretariado de la Promoción de la Igualdad Racial, encabezado por una mujer negra. Varias universidades federales han adoptado cuotas de admisión para negros, van del 30% al 40%, y se han adoptado cuotas raciales en algunos ministerios y agencias públicas estatales. Una exitosa campaña mediática ha introducido más caras y voces afrodescendientes a la televisión. La estrategia de discriminación positiva constituye un rechazo radical a la consigna tradicional de democracia racial por parte de los políticos y funcionarios públicos que la sostienen. Por otra parte, los contrarios a las políticas de discriminación positiva, alegan que beneficiarán solamente a la clase media negra y pueden reforzar las divisiones raciales (Guimaraes 2001: 52) y conducir a las dicotomías raciales como en Estados Unidos, incluso entre los brasileiros de clase obrera, donde la discriminación suele ser mucho menor.

La discriminación positiva parecería ser una respuesta adecuada a la subordinación de los afrobrasileiros, quienes, como población urbana, de trabajadores asalariados, priorizan la redistribución de los derechos sociales de educación y empleo. Habida cuenta de su baja concentración geográfica y fragmentada identidad étnica, los afrobrasileiros no podrían ser representados en la legislatura por medio de escaños reservados, como ocurre con los grupos indígenas de otros países latinoamericanos. La propuesta de ley presentada al Congreso plantea cuotas raciales en las candidaturas de los partidos políticos, similares a los que han facilitado a las mujeres brasileiras incrementar su representación electoral (Htun 2004: 443). El movimiento afrodecendente en Brasil tiene una dirección principalmente de clase media, y carece de la unidad necesaria para formar un partido político con base de masas. Se intentó en los años 1930 con *Frente Negra*

Brasileira, que fue desbandada por el Presidente Getulio Vargas, a tono con el temor tradicional de la elite al problema racial. La discriminación positiva es una meta colectiva racial, pero también encara las aspiraciones individuales de movilidad de los afrobrasileiros, en particular los de clase media.

El factor clase puede tener tanta importancia como el de raza en las estrategias de movilización que están detrás del plan de discriminación positiva, como sugiere un reciente estudio llevado a cabo en Rio (Bailey 2004). Una mayoría de respondientes, tanto blancos como afrodescendientes, apoyaron la discriminación positiva porque reconocieron al racismo y lo vieron como el factor principal tras las brechas raciales en la educación y el empleo. Aunque la raza influye en las respuestas, con menor apoyo para estas políticas de parte de los respondientes blancos, la educación (tomada como indicador de la clase social) demostró ser más importante. El 80% de los de bajo nivel educacional apoyaron a la discriminación positiva, contra 30% de los con enseñanza media (high school). La variable educación también marca diferencias dentro de cada grupo racial. La importancia de las diferencias de clase se refleja en una ley revisada de discriminación positiva promulgada en 2003 que se basa en tanto en la clase como en la raza, brindando algún apoyo a la gran masa de blancos pobres en Brasil (Bailey 2004).

El vínculo entre la inequidad racial y la de clase sugiere que el factor de clase puede resultar más importante que el factor racial entre los afrobrasileiros al definir su conciencia política. En Brasil, la pobreza hace mucho está racializada, identificándose la ignorancia, la criminalidad y la promiscuidad sexual con las personas de color. (Fischer 2004). Pero los niveles menores de discriminación racial en la clase obrera urbana, combinado con la pobreza de una casi mayoría de blancos brasileiros, fortalecen las condiciones para la solidaridad interracial entre los pobres del Brasil. El éxito reciente del Partido de los Trabajadores, con fuerte apoyo de los afrodescendientes en las elecciones de 2002 y 2006, sugiere que puedan elegir buscar sus derechos por medio de un grupo con base clasista, como un partido político o un sindicato obrero, más bien que por medio de un movimiento de base racial (Guimaraes 2001).

4. RELACIONES DE GÉNERO E IDEOLOGÍA ENTRE LAS MUJERES AFRODESCENDIENTES E INDÍGENAS

Las organizaciones que encabezan los movimientos afrodescendientes e indígenas son a menudo dirigidas por hombres, los que citan la necesidad de solidaridad como motivo de subordinar a las mujeres dentro del movimiento. Sin embargo, cada vez son más las mujeres en las comunidades afrodescendientes e indígenas que alzan su voz, y a veces forman sus propias organizaciones. Desean una voz mayor en estos movimientos, y quisieran encarar intereses específicos de las mujeres tal como el abuso doméstico y la salud reproductiva. Han sido estimulados por el crecimiento del movimiento feminista en América Latina, pero consideraron que el movimiento encabezado por mujeres blancas soslayaba sus intereses específicos.

Las mujeres afrodescendientes e indígenas sostienen ideologías de género diferentes de las mujeres de la sociedad mestiza mayoritaria. El patriarcado, en la sociedad mestiza, se basa en el predominio del proveedor masculino, que relega las mujeres al rol de amas de casa dependientes (Safa 1997). Esta ideología de género se inscribe en los códigos morales y sexuales del mestizaje y privilegia los hombres como trabajadores asalariados y cabezas de familia. Carol Smith (1997) ha mostrado cómo la ideología de conquista de los hombres de la elite blanca legitimó una doble moral, confinando las mujeres de elite a la casa, pero exponiendo las demás a la depredación sexual. Esto a su vez socavó la autoridad de los hombres mestizos sobre sus mujeres, y los de clase trabajadora adoptaron esta misma ideología patriarcal como modo de igualar su status con los hombres de elite, tratando las mujeres como bienes propios. De este modo las mujeres mestizas fueron subordinadas tanto sexual como económicamente, hasta la apertura de oportunidades económicas que les permitieran enfrentarse a esta estructura patriarcal.

Más autónomas, las mujeres afrodescendientes e indígenas nunca compartieron la ideología del proveedor masculino, por lo cual, en tiempos coloniales, a menudo se les consideraba inmorales e incivilizadas. Las mujeres, por lo reducido de los recursos al alcance de los hombres en ambas comunidades, hubieron de asumir más responsabilidades y se acostumbraron a disfrutar de considerable

autonomía económica. Las afrodescendientes disfrutaron, además, de mayor autonomía sexual, y solían tener tasas más altas de madres solteras. La autonomía económica y sexual contribuyó al desarrollo de una fuerte conciencia de género en la comunidad afrodescendiente, donde las mujeres se atribuían status independiente, a la par con el de los hombres.

Las indígenas, aunque económicamente productivas, se restringían mayormente al dominio del hogar o de la comunidad local, para protegerlas de la depredación de los hombres mestizos. Los indígenas sostuvieron un sistema de complementariedad de género, que Cervone (2002: 190) contrasta con la igualdad de género reclamado por el feminismo liberal occidental. Mientras, en el esquema de la igualdad genérica, el hombre y la mujer, siendo en esencia una misma cosa, deberían tener oportunidades iguales, la complementariedad genérica plantea “la igualdad en diversidad.” “Las mujeres no son exactamente como los hombres, son distintas; pero es precisamente su diferencia que legitima sus capacidades y establece su derecho a tener las mismas oportunidades que los hombres.” (*ibidem*) Sin embargo, como apunta Carol Smith, los límites cerrados de la comunidad indígena sí restringen a la autonomía económica y sexual de las mujeres. Como depositarios de la tradición cultural, se esperaba que las mujeres se casaran dentro de su aldea o grupo étnico y no buscaran trabajo más allá de sus fronteras. Las que incumplen este precepto son rechazadas por deslealtad étnica.

El sistema de complementariedad de género de la comunidad indígena enfrenta una tensión constante. Los avances continuos de la economía de mercado, así como los del Estado, infringen su autonomía. Los indígenas, hombres y mujeres, se ven empujados a buscar empleo afuera para sostener su economía de pequeños predios. Los hombres a menudo fueron los primeros en emigrar, aprender el español y adoptar la vestimenta occidental, resultas de los cual aumentó su importancia en el hogar y se produjeron antagonismos de género. No obstante, las mujeres indígenas subordinan su conciencia de género a la conciencia étnica, aun cuando forman sus propias organizaciones para la promoción de las necesidades de las mujeres. Por otra parte, su acercamiento al feminismo liberal se ve dificultada por las actitudes

discriminatorias de las mestizas que las emplean como domésticas (Richards 2004).

Prieto y otros (2006) apuntan que las indígenas de Ecuador han organizado la CONMIE (Consejo Nacional de Mujeres Indígenas Ecuatorianas), pero no intenta competir con la organización nacional indígena, CONAIE. La CONMIE no es feminista, pero busca equidad de género en cuestiones como las de salud y violencia doméstica, cargos directivos y otras. La desigualdad genérica se percibe como resultado del contacto con la cultura mestiza dominante y el énfasis se pone sobre la educación bilingüe y la cosmovisión ancestral. El Ecuador ha producido importantes dirigentes indígenas femeninos, en parte debido a la emigración masculina. Se trata de mujeres con educación, a menudo de familias prestigiosas en las cuales no se prefería a los varones para educarse.

El análisis de Nash (2003) acerca de la lucha de las mujeres indígenas en Chiapas ilustra las contradicciones que enfrentan. En su análisis, las mujeres zapatistas intentan abolir todas las formas de jerarquía, incluso el dominio masculino en el hogar. Las mujeres constituyen el 30% de las filas de combatientes del EZLN (el ejército zapatista), y se promulgó una Declaración de los Derechos de la Mujer, junto con la Nueva Ley Revolucionaria proclamada en enero de 1994.

No obstante, en la mayoría de las comunidades indígenas, la subordinación de las mujeres a los personeros masculinos se condona como “tradicición”. En la práctica local, fueron desconocidas las leyes de 1950 que concedieron el sufragio femenino y las que concedieron a las mujeres ciertos derechos a la tierra. El analfabetismo y el desconocimiento del español son mucho mayores entre las zapatistas mujeres que entre los hombres, y contribuyen a limitarles al ámbito doméstico. Sus retos a la autoridad masculina a menudo conducen a un incremento de los abusos domésticos. Las mujeres zapatistas se han convertido en blanco principal de la juventud paramilitar reclutada por el PRI para destruir la base reproductiva de la comunidad zapatista.

Las mujeres afrodescendientes han desarrollado mayor conciencia de género que las indígenas, debido a la importancia del rol económico que hace mucho tiempo desempeñan en sus hogares y comunidades. En particular, las afrocreoles de la costa atlántica de Nicaragua y Costa

Rica hace mucho que disfrutan de mayor status educacional y ocupacional que sus vecinas indígenas y garífunas, en parte como resultado de su herencia cultural angloantillana y los esfuerzos educativos de la Iglesia Morava, largamente establecida entre ellos (Gordon 1998). Como es común entre las afrodescendientes, tienen una alta participación en la fuerza laboral, asociada a una alta frecuencia de jefatura femenina del hogar (actualmente un tercio de los hogares en la costa atlántica nicaragüense). Esto se ha agravado con décadas de fuerte emigración masculina de la costa atlántica. Mientras, con apoyo estatal, una migración mestiza desde el interior de Nicaragua se ha hecho mayoritaria en la costa y la domina económica y políticamente. Aunque los afrocreoles mucho tiempo dominaron este territorio aislado, la emigración propia ha debilitado su capacidad de resistir a la invasión, y los restantes dependen de remesas del exterior.

En Costa Rica la población afrocreole progresa, la autonomía étnica recibe mayor apoyo estatal, incluyendo la elección de representantes políticos afrodescendientes e indígenas. Epsy Campbell, que presidía la Red de Mujeres Afrocaribeñas y Afrolatinoamericanas, defensora de los derechos de género y raciales, salió electa diputada por el nuevo Partido Acción Ciudadana en 2002. Fue candidata a la Vicepresidencia de la República, perdiendo por corto margen. Este hecho sorprende aun más, tomando en cuenta que los afrocreoles en Costa Rica no accedieron a la ciudadanía hasta 1949, y hasta ese tiempo no se les había permitido residir más allá de la región atlántica de Limón.

Un estudio de la población de Limón en 1990 (McIlwaine 1997) sugiere que a las mujeres afrocreoles les iban mejor que a los varones, y lograban más que las mestizas también. Las afrocreoles tienen mayores logros educacionales que las mestizas, y ganan más. Con más frecuencia se encuentran en empleos profesionales, tales como la enfermería y la enseñanza. Los ingresos son mayores en los hogares afrocreoles, debido a la mayor participación laboral de las mujeres afrocreoles, así como las remesas desde el extranjero (especialmente los Estados Unidos), que constituía el 70% del ingreso no proveniente del trabajo personal (McIlwaine 1997: 7). La misma fuente apunta que el empleo remunerado es, hace tiempo, el centro de la identidad de la mujer afrocreole, mientras las mestizas se identifican más con el ámbito doméstico y encaran más restricciones masculinas a su

actividad laboral. Aquí también se ven las consecuencias de las diferentes ideologías de género para estos grupos de mujeres. Pero las afrocreoles aun se encuentran virtualmente excluidas de las posiciones públicas decisorias, que son ocupadas por hombres mestizos, aun en Salud y Educación donde las mujeres son más numerosas. En Costa Rica como en Nicaragua, la disminución de los empleos en el sector público y el incremento del desempleo contribuyeron a una emigración afrocreole importante, estimada en 30% a principios de los 1990s, compuesta mayoritariamente de hombres (McIlwaine 1997: 12).

Las mujeres afrobrasileiras se benefician de la existencia de un fuerte movimiento feminista en Brasil, pero se dan cuenta de que no pueden esperar que ese movimiento mayor cumpla todas sus demandas de igualdad, tanto raciales como genéricas. Gracias a la fuerza de ese movimiento, en Brasil se ha producido más reducción de desigualdad de género que la de raza. Se han eliminado las brechas de género en analfabetismo y años de escolaridad, pero las correspondientes diferencias raciales permanecen virtualmente idénticas desde los 1920s (Henriques 2001). El analfabetismo es 22 % para las afrobrasileiras, contra 10% para las blancas (Sant'Anna 2001: 19). Muchas de estas afrobrasileiras permanecen en el campo, o trabajan en la economía informal, especialmente como sirvientes domésticos (Lovell 2000a: 284). En 1990, el 48% de las mujeres negras y el 30 % de las mulatas trabajaban en servicio doméstico (Caldwell 2007: 47). Son mujeres las que encabezan los hogares más pobres entre los pobres, y el 60 % de ellas son afrobrasileiras (AMB 2001: 18).

Entre la población afrobrasileira, las mujeres actualmente se superan más que los varones. Y su número en la universidad incluso aumenta más rápidamente que el de las mujeres blancas, aunque persiste una brecha racial (Sutherland 2002). Desde los años 1960, han adelantado más que ningún otro grupo en los empleos de cuello blanco. Aunque están muy lejos de haber alcanzado a las blancas, están mejor representado que los hombres negros en las ocupaciones profesionales y técnicas (Lovell 2000b). Las afrobrasileiras en general tienen una tasa mayor de participación en la fuerza laboral que las blancas, a raíz de su mayor necesidad de autonomía económica.

Entre los afrobrasileiros, las mujeres, no obstante sus adelantos educacionales y ocupacionales, no han alcanzado los hombres en lo salarial. Ambos ganan menos que las mujeres blancas y, especialmente, menos que los hombres blancos. En 1991, en Sao Paulo, el salario promedio de las mujeres era alrededor del 60% del de los hombres, y el salario medio de los afrodescendientes era, asimismo, el 60% del de los blancos (Lovell 2000b: 286). Pero la brecha salarial de género en su conjunto disminuyó en 1987-1998 a una tasa promedio de 1% al año, mientras quedó inmóvil la brecha salarial racial (Soares 2000). Además, es de notar que la brecha salarial que padecen los afrobrasileiros es mayor en los niveles educacionales más altos, tanto para las mujeres como para los hombres. Esto sugiere que la superación educacional y de empleo, de por sí, no puede eliminar las brechas salariales de raza y de género (Lovell 2000b: 286; Arias et al 2002).

Ha sido la situación de desventaja enfrentada por las afrobrasileiras de clase media, no obstante sus adelantos educacionales, lo que sin lugar a dudas les ha motivado a crear organizaciones de mujeres negras para rectificar estas inequidades. Dan voz a preocupaciones comunes tales como la salud y la violencia doméstica, así como priorizando a las negras para la esterilización, especialmente en el nordeste. Han encarado el problema de ciertas enfermedades que frecuentemente aquejan a las afrobrasileiras tales como la hipertensión, la anemia falciforme, las fibromas, y ahora el SIDA, afectación desproporcionada que pudieron ellas demostrar al insistir que las estadísticas de salud se desagregaran por género y raza. Gran parte del trabajo de las ONG mejor conocidas como Criola, Geledes y Fala Preta se dedica a revelar el sesgo racista del sistema de salud, en particular en el área de la salud reproductiva de las mujeres. Aunque la expectativa de vida aumentó para todos los grupos entre 1950 y 1980, la brecha racial se mantuvo (Lovell y Wood 1998: 95), con desventaja de unos siete años para los afrobrasileiros. Investigaciones más recientes muestran que, tomando en cuenta el status económicosocial, la ventaja blanca continúa y aun se ha incrementado en unos 3 años de vida para el 2006 (Wood, Carvalho y Horta: Tabla 4). La mortalidad infantil es dos veces mayor para las madres de color que para las blancas; entre éstas, la tasa disminuyó el doble que entre aquellas entre 1977 y 1993 (da Cunha

2001). Aquí también se comprueba que en Brasil la desigualdad de género ha recibido mayor atención que la racial, lo cual ha favorecido a las mujeres blancas de clase media.

Las mujeres afrobrasileiras han salido elegidas a puestos importantes en los niveles locales así como el federal, y llegaron a formar un tercio del Consejo Nacional de los Derechos de la Mujer. Bajo el gobierno Lula, tres mujeres negras han sido nombradas a puestos ministeriales, y seis mujeres negras fueron electas como diputadas en 2002. Pero no existe un movimiento nacional de mujeres afrobrasileiras, y tal posibilidad se ve impedida tanto por diferencias regionales, de clase social, nivel educacional, religión y afiliación política. El movimiento no ha desarrollado una base de masas, prestando más atención a presionar sobre el Estado que a desarrollar apoyo de masas (Lebon 2007).

5. CONCLUSIÓN: LA LUCHA DE LAS MUJERES POR LA CIUDADANÍA Y LA IGUALDAD EN DIFERENCIA

Hemos destacado tres pautas de política étnica en América Latina (sin duda habría más):

- 1) Los movimientos indígenas andinos que han resultado en la formación de partidos étnicos, manteniéndose el partido, hasta ahora, subordinado al movimiento mayor indígena, al cual sirve como una herramienta adicional para lograr metas colectivas, más bien que mejoras individuales. En opinión de Van Cott (2005), los partidos indígenas han fortalecido la democracia en América Latina, no sólo en la incorporación de grupos antes excluidos, sino en la creación de formas más participativas de gobierno, especialmente en el nivel local.
- 2) Los movimientos afrodescendientes dentro de naciones mestizas como las de América Central, donde su situación se ve afectada no sólo por cierto aislamiento histórico y lo relativamente reducido de su número, sino también por la resistencia del Estado a modificar el esencialismo mestizo oficial.
- 3) Los afrodescendientes en el Brasil, los cuales, aunque de gran número y proporción en la población, no han formado ningún movimiento nacional unificado con base de masas estructurada. Ciertamente

es que, por su heterogeneidad social, les sería difícil para los afrobrasileiros lograr una unidad como la que se ha desarrollado entre los indígenas andinos. La discriminación positiva requiere apoyo de masas, no sólo entre los afrobrasileiros sino de la población en general, por medios tales como los sindicatos de trabajadores y los partidos políticos, medios en los cuales los afrobrasileiros hace mucho tiempo activan. La discriminación positiva parecería, pues, una meta positiva y factible de alcanzar, especialmente ahora que la mira se está colocando no sólo en las inequidades educacionales de raza sino también en las de clase.

¿Qué significan estos tres modelos de política étnica para las mujeres y su lucha por una plena ciudadanía? Los tres tipos de movimientos buscan la igualdad en diferencia, algo fundamentalmente diferente de la noción liberal universalista de la ciudadanía, que aun prevalece en América Latina. Los grupos que anteriormente se habían asomado por primera vez a la ciudadanía, como las mujeres blancas y mestizas, que hablaban en nombre de todas, pusieron énfasis en la igualdad con los demás ciudadanos, es decir los hombres, como medio y finalidad de su incorporación. No cuestionaron el sesgo blanco del mestizaje, que requiere a los ciudadanos que dejen a un lado sus diferencias y abandonen sus legados culturales para ser incorporados. Buscaban la redistribución sobre la base de los criterios universalistas. Pero los movimientos de mujeres indígenas y afrodescendientes buscan el reconocimiento y el respeto para sus diferencias culturales, junto con la redistribución. Al insistir en su “derecho a tener derechos”, como explica Dagnino (1998), redefinen la ciudadanía como algo que trasciende las instituciones políticas para englobar la sociedad toda. Con esta “ciudadanía desde abajo” buscan no solamente acceso, sino el derecho a redefinir al sistema político, lo cual trae la reforma constitucional a primer plano. La ciudadanía en este concepto no se limita a la relación entre el individuo y el Estado, sino que incluye y fortalece a la sociedad civil, haciéndola más igualitaria. Y ellas esperan que este igualitarismo se extienda, en la medida en que el dominio del proveedor masculino se debilite, a las relaciones de género en el hogar, aun en los hogares patriarcales.

Nota: Agradezco a mi compañero John Dumoulin la traducción y revisión de este artículo.

BIBLIOGRAFÍA

AMB (ARTICULACAO DE MULHERES BRASILEIRAS) (2001) *Mulheres Negras: Um Retrato da Discriminacao Racial no Brasil*. Brasilia.

ANDREWS, G. Reid (1980) *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900* Madison: University of Wisconsin Press.

ARIAS, Omar; YAMADA, Gustavo & TEJERINA, Luis (2002) "Education, Family Background and Racial Earnings Inequality in Brazil. Paper presented at the Latin American Studies Association Congress", March 2003, Dallas Texas. *Inter-American Development Bank working paper*.

AROCHA, Jaime (1998) "Inclusion of Afro-Colombians: Unreachable National Goal", *Latin American Perspectives*, 25 (3), pp. 70-89.

BAILEY, Stanley R. (2004) "Group dominance and the myth of racial democracy: Antiracism attitudes in Brazil" *American Journal of Sociology* 69 (October): pp. 728-747.

BARBARY, Olivier & URREA, Fernando (eds.) (2004) *Gente Negra en Colombia: Dinámicas Sociopolíticas en Cali y el Pacífico* Editorial Lealon CIDSE/Univalle-IRD-Colciencias, Medellín, Colombia.

BELLO, Alvaro & RANGEL, Martha (2002) "Etnicidad, Raza y Equidad en América Latina" *Revista de CEPAL* no. 76, 4. pp. 39-54.

CALDWELL, Kia Lilly (2007) *Negras in Brazil: re-envisioning Black Women, Citizenship, and the Politics of Identity* New Brunswick: Rutgers University Press.

CARVALHO, José Alberto Magno de; H. WOOD, Charles & DRUMMOND ANDRADE, Flávia Cristina (2004) "Estimating the stability of census-based racial/ethnic classifications: the case of Brazil" *Population Studies* 58 (3): pp. 331-343.

CERVONE, Emma (2002) "Engendering Leadership: Indigenous Women Leaders in the Ecuadorian Andes" In R. MONTOYA, L. J. FRAZIER & J. HURTIG, eds. *Gender's Place: Feminist Anthropologies of Latin America* New York: Palgrave Macmillan.

DA CUNHA, Olivia María Gomes (1998) "Black Movements and the 'Politics of Identity'" in Brazil. In S. ALVAREZ, E. DAGNINO, and A. ESCOBAR, eds. *Culture of Politics and Politics of Culture*. Boulder: Westview Press.

DA CUNHA, Estela María García de Pinto (2001) Mortalidade infantil e raca: as diferencas da desigualdade *Jornal da Rede Saúde* 23 (March): pp. 48-50.

DAGNINO, Evalina (1998) "Culture, Citizenship and Democracy: Changing Discourses and Practices of the Latin American Left" In S. ALVAREZ, et al, op.cit, pp. 33-63.

DE LA TORRE, Carlos (2006) "Ethnic Movements and Citizenship in Ecuador", In *Latin American Research Review* 41 (2), pp. 247-259.

ENGLAND, Sarah (1999) Negotiating Race and Place in the Garifuna Diaspora: Identity Formation and Transnational Grassroots Politics in New York City and *Honduras Identities, Vol. 6 (1)*, pp. 5-54.

FISCHER, Brodwyn (2004) "Quase pretos de tao pobres? Race and Social Discrimination in Rio de Janeiro's Twentieth Century Criminal Courts", *Latin American Research Review, Vol. 39 (1)*. pp. 31-59.

GORDON, Edmund T. (1998) *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African-Nicaraguan Community* Austin: University of Texas Press.

GRUESO, Libia; ROSERO, Carlos & ESCOBAR, Arturo (1998) "The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast Region of Colombia" In S. ALVAREZ, E. DAGNINO, and A. ESCOBAR, eds. *Culture of Politics and Politics of Culture* Boulder: Westview Press.

GUIMARAES, Antonio Sergio (2001) "Race, Class and Color: Behind Brazil's Racial Democracy Latin America" *NACLA Vol. XXXIV, no. 6*. pp. 38-39.

HALE, Charles (2004) "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'" *NACLA Report on the Americas* 38 (2).

HENRIQUES, Ricardo (2001) *Desigualdade Racial no Brasil: Evolucao das Condicoes de Vida na Decada de 90* Texto para Discussao no 807. IPEA: Rio de Janeiro.

HERSKOVITS, Melville (1941) *The Myth of the Negro Past*, New York: Harper and Brothers.

HOOKER, Juliet (2005) "'Beloved Enemies': Race and Official Mestizo Nationalism in Nicaragua", *Latin American Research Review* 40 (3): 14-39.

HTUN, Mala (2004a) "From 'Racial Democracy' to Affirmative Action: Changing State Policy on Race in Brazil", *Latin American Research Review, Vol. 39 (1)*. pp. 31-59.

(2004b) "Is Gender like Ethnicity? The Political Representation of Identity Groups", *Perspectives on Politics* 2 (3): pp. 439-458.

LEBON, Nathalie (2006) "Introducción" In *De Lo Privado a lo Público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. N. LEBON y E. MAIER (eds.) México D.F. Siglo xxi editors: pp. 13-28.

LOVELL, Peggy (2000^a) "Gender, Race, and the Struggle for Social Justice in Brazil" *Latin American Perspectives*, 27(6), pp. 85-103.

(2000b) "Race, Gender and Regional Labor Market Inequalities in Brazil" *Review of Social Economy*, 58 (3), pp. 277-293.

LOVELL, Peggy & WOOD, Charles (1998) "Skin Color, Racial Identity, and Life Chances in Brazil" *Latin American Perspectives*, 25, pp. 3, 90-109.

MCILWAINE, Cathy (1997) "Vulnerable or Poor? A Study of Ethnic and Gender Disadvantage among Afro-Caribbeans in Limón, Costa Rica", *European Journal of Development Research*, 9: 2. pp. 35-61.

NASH, June (2001) *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization* New York: Routledge.

(2003) "The War of the Peace: Indigenous Women's Struggle for Social Justice in Chiapas, Mexico" In Susan ECKSTEIN & Timothy P. WICKHAM-CROWLEY (eds). *What Justice? Whose Justice? Fighting for Fairness in Latin America* Berkeley: University of California Press. pp. 285-312.

PRIETO, Mercedes; CUMINAO, Clorinda; FLORES, Alejandra; MALDONADO, Gina y PEQUEÑO, Andrea (2006) "Respeto, Discriminación y Violencia: Mujeres Indígenas en Ecuador, 1990-2004" In *De Lo Privado a lo Público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina* N. LEBON y E. MAIER (eds.) México D. F. Siglo XXI editors.

RICHARDS, Patricia (2004) *Pobladoras, Indígenas, and the State: conflicts over women's rights in Chile* New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.

SAFA, Helen I (1995) *The Myth of the Male Breadwinner: Women and Industrialization in the Caribbean*, Boulder: Westview Press.

(2005) "Challenging Mestizaje: A Gender Perspective on Indigenous and Afrodescendent Movements in Latin America", *Critique of Anthropology* 25 (3): pp. 307-330.

SANT'ANNA, Wania (2001) *Relacoes Racias no Brasil: Entre a Unanimidade e a Paralisia* In *Perspectivas em Saude e Direitos Reprodutivos* MacArthur, numero 4, ano 2.

SMITH, Carol (1996) "Myths, Intellectuals and Race/Class/Gender Distinctions in the Formation of Latin American Nations", *Journal of Latin American Anthropology*, Volume 2, no. 1. pp. 148-169.

(1997) "The Symbolics of Blood: Mestizaje in the Americas Identities", Vol. 3 (4), pp. 495-522.

SOARES, Sergei Suarez Dillon (2000) *O Perfil da Discriminacao no Mercado de Trabalho: Homens Negros, Mulheres Brancas e Mulheres Negras Texto para discussao No 769*. IPEA: Brasilia.

SUTHERLAND, Jeannette (2002) "Economic development versus social exclusion: the cost of development in Brazil" In *Economic Development in Latin American Communities of African Descent* Judith Morrison, publication coordinator Washington D. C.: Inter-American Foundation. pp. 3-16.

THORNE, Eva (2004) "Land Rights and Garifuna Identity", *NACLA* 38(2) *The Politics of Race and Globalization: Part I*, pp. 21-25.

VAN COTT, Donna Lee (2005) *From Movements to Parties in Latin America: The Evolution of Ethnic Politics* New York: Cambridge University Press.

WADE, Peter (1997) *Race and Ethnicity in Latin America* London: Pluto Press.

WOOD, Charles H; CARVALHO, José Alberto Magno de & GUIMARAES, Cláudia Júlia (2007) *The Color of Child Mortality in Brazil, 1950-2000: Persistent Racial Inequality and the New Policy Agenda*. Ms. Under review.

YASHAR, Deborah J. (2005) *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge* New York: Cambridge University Press.

YELVINGTON, Kevin (2001) "The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions," *Annual Review of Anthropology*, Vol. 30 (2001), pp. 227-60.