

Mujeres y escenarios ciudadanos

Mercedes Prieto, editora

Mujeres y escenarios ciudadanos



Índice

Presentación	7
Introducción	9
SECCIÓN 1	
ESTUDIOS Y POLÍTICAS FEMINISTAS	
Justicia de género, ciudadanía y diferencia en América Latina	21
<i>Maxine Molyneux</i>	
Igualdad en la diferencia: género y ciudadanía entre indígenas y afrodescendientes	57
<i>Helen Safa</i>	
El género en la pobreza: hacia un balance del avance conceptual	83
<i>Ana María Tepichin Valle</i>	
Conversación con la sociología: desde el género y la propiedad	97
<i>Magdalena León</i>	
Los estudios de género en Uruguay: caminos recorridos y desafíos actuales	115
<i>María del Rosario Aguirre</i>	

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro
Quito – Ecuador
Telf.: (593-2) 323 8888
Fax: (593-2) 3237960
www.flacso.org.ec

Ministerio de Cultura del Ecuador
Avenida Colón y Juan León Mera
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 2903 763
www.ministeriodecultura.gov.ec

ISBN: 978-9978-67-180-1
Cuidado de la edición: Paulina Torres
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena
Imprenta: Rispergraf
Quito, Ecuador, 2008
1ª. edición: noviembre, 2008

Afianzando los derechos de las mujeres: militarización fronteriza, seguridad nacional y violencia contra las mujeres en la frontera México-Estados Unidos	129
<i>Amy Lind y Jill Williams</i>	

SECCIÓN 2

PRÁCTICAS CIUDADANAS

Mujeres y política en América Latina: más allá de la participación política formal	159
<i>María Luz Morán y Marisa Revilla</i>	

Las viudas de guerrilleros y sus redes	195
<i>Luz María Salazar</i>	

Mujeres piqueteras: ¿novedades en la feminización de la pobreza?	215
<i>Adriana Causa</i>	

Movimiento feminista y política partidista en México: la experiencia de Diversa	237
<i>Anne Sutter</i>	

Presencia mediática de las candidatas en las elecciones legislativas de Bolivia	257
<i>Óscar G. Luengo</i>	

Avances legislativos de acción positiva en Bolivia, Ecuador y Perú	275
<i>Esther del Campo y Evelyn Magdaleno</i>	

El sufragio femenino en Ecuador, 1884-1940	299
<i>Mercedes Prieto y Ana María Goetschel</i>	

Igualdad en la diferencia: género y ciudadanía entre indígenas y afrodescendientes

Helen Safa*

Resumen

El artículo revisa las novedades introducidas por las mujeres de los movimientos indígenas y afrodescendientes con referencia a la ciudadanía. Argumenta que lo que está en cuestión es un nuevo pacto entre estado y sociedad que obliga a reconocer las diferencias culturales. Al respecto, los movimientos indígenas andinos, los movimientos afrodescendientes de Centro América y de Brasil revelan estrategias diversas para su inclusión política. En los Andes se ha privilegiado una estrategia de partido indígena mientras que en Brasil se han priorizado mecanismos de acción positiva. Por último, Centro América revela una diversidad de acciones fragmentadas.

Palabras claves: ciudadanía, género, nación, diversidad étnica y racial, acción positiva, partido indígena.

* Antropóloga, Ph D Profesora Emérita de Antropología y Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Florida. Información de contacto: safa@latam.ufl.edu. Agradezco a mi compañero John Dumoulin la traducción y revisión de este artículo.

Introducción

En América Latina, los nuevos movimientos indígenas y afrodescendientes 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, proponen una reconceptualización de la nación misma. Al exigir derechos especiales y la 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 del mestizaje, entendido como mezcla racial y cultural, asumida por la mayoría de las naciones a principios del siglo XX para forjar una imagen nacional uniforme y unificada (Safa, 2005). El mestizaje oficial (como es el caso 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 modos de vida europeos” (Nash, 2001:13). A su vez, reafirmó la supremacía de la raza y la civilización europea al promover el blanqueamiento, racial y cultural. El blanqueamiento fue instrumento de política estatal al estimular la inmigración de europeos blancos, al punto que los afrodescendientes, por ejemplo en Argentina, fueron virtualmente borrados como grupo racial (Andrews, 1980). La asimilación de normas blancas eurocéntricas actuó como 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 supremacía de lo blanco dentro de la ideología del mestizaje, y argumentan que su cultura debe valorarse en pie de igualdad en el marco de un estado plurinacional. Defienden, así, 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” de la que carecían los afrodescendientes (Wade, 1997). Con esta base territorial, los indígenas pudieron mantener su propio idioma y tradiciones, cuya importancia fue reconocida en 1991 por la OIT, en la Convención sobre Pueblos Indígenas y Tribales, ratificada por varios gobiernos latinoamericanos. Los afrodescendientes, al contrario, fueron traídos a 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 (Wade, 1997). 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, una 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 de el Caribe y en el Brasil, que tiene la población afrodescendiente mayor y la más avanzada políticamente. Contrastaré las estrategias afrobrasileras con las de los afrodescendientes con-

centrados 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 ni el movimiento indígena ni el afrodescendiente abogan por su separación 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.

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 en el “régimen de ciudadanía”: de uno corporativista a otro neoliberal. El estado corporativista que tomó forma en América Latina a mediados del siglo XX facilitó a los indígenas el constituir cierta autonomía local, al liberarlos de la servidumbre (i.e. *huasipungo* y similares), 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 1990. 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 corporativistas 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 petrolera.

Además del cambio de régimen, Yashar subraya dos otros factores necesarios para que la protesta contra la marginación de las comunidades indígenas se transforme en movimiento organizado. De una parte, 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 asociativo político” con libertades de asociación y expresión de hecho. Este proceso fue mejor logrado en Bolivia (fines de los años 1970 y primeros años de los años 1980) y en el Ecuador (1980).

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 1997-1998, logrando un reconocimiento de los derechos colectivos indígenas. Yashar 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 1991 sobre los pueblos indígenas y tribales. Su primer artículo 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 y/o 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 (2006) 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).

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 se originaron como palenques o quilombos, comunidades de cimarrones, radicados en los despo-

blados 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 XVIII. Colombia y el Ecuador se identifican como naciones mestizas, no obstante el hecho de que los afrodescendientes colombianos superan muchas veces en número a los indígenas, los cuales se estiman en sólo 2,7 por ciento 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 colombiana 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 para el fortalecimiento y supervivencia 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 (Grueso, Rosero y Escobar, 1998). 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 XVIII se extendieron sobre las costas de los 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 dere-

cho equivalente al de los habitantes originales (England, 1999). A consecuencia 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, en las escuelas públicas y otros sitios, para hablar el español como su lengua franca.

Muchas tierras garífunas en Honduras, donde todavía se despliega el mayor contingente (alrededor de 200.000), ahora se encuentran amenazadas por el desarrollo turístico y la colonización mestiza 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 los estados.

Los afrocreoles también reclaman de un status autóctono, ya que fueron traídos al territorio hondureño y nicaragüense a mediados del siglo XVIII, por los británicos, que por entonces controlaron gran parte de la costa atlántica centroamericana (Gordon, 1998: 33). Su número fue aumentado en el siglo XIX por contingentes mucho mayores de obreros traídos desde 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 aún 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 reacias a reconocer la legitimidad de los derechos étnicos afrodescendientes. En Nicaragua, Hooker (2005) distingue tres períodos de nacionalismo oficial mestizo, en los cuales afirma, se resiste la plena ciudadanía de los costeños negros e indígenas, quienes constituyen una fracción pequeña de la población. El nacionalismo mestizo ha legitimado los esfuerzos del Estado nicaragüense por colonizar las regiones periféricas, tales como la costa atlántica, y omitido a los negros de la imagen oficial de la nación. Los sandinistas aprobaron la autonomía regional y los derechos colectivos, pero no se llegó a implementarlos plenamente, incluso bajo el de la noción de multiculturalismo mestizo que se proclamó en los años 1990. El mismo Hooker reconoce que los costeños mismos son en parte responsables de estas omisiones, y ciertamente las divisiones que ya mencionamos entre garífunas y afrocreoles, han contribuido a esta debilidad en la costa atlántica.

El movimiento afrodescendiente en el Brasil

Aun en países como el Brasil, donde los afrodescendientes constituyen al menos el 45 por ciento de la población, les es difícil formar un movimiento nacional unificado. Existen entre los afrobrasileros, cada vez más urba-

nizados, 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 que pesan sobre este calificativo. La estrategia de cooptación por el ideal del mestizaje ha convencido a muchos mulatos que se parecen más a los blancos que a sus hermanos negros. Desde 1940, se puede notar en los censos nacionales un alejamiento de la población desde la categoría “negro” a la de “pardo” (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 exclusiones en áreas críticas como expectativa de vida, matrícula escolar, y distribución ocupacional.

El término “afrodescendiente” fue promovido por dirigentes negros brasileros como modo de combatir las distinciones prejuiciosas entre las dos categorías raciales antes referidas. El nuevo término marca la herencia africana de la gran masa de descendencia mixta, contestando el sesgo blanqueador de la cultura dominante. No obstante, la innovación plantea una dicotomía entre afrodescendiente y blanco. Esto se acerca al marco racial de Estados Unidos, con un 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 por ciento 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 aún vive la mayoría de los afrobrasileros.

El valor de “autonomía”, muy destacado por los indígenas con una connotación territorial, no ha tenido tanta importancia para el movimiento afrobrasilerero. En cambio, destacan la “comunidad” con un significado que abarca a “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 afrobrasilerera. Los líderes afro-

descendientes 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 esta comunidad.

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 entre 1960-1980 y la expansión de capas medias negras que aún sufren de discriminación.

Varios factores contribuyeron al crecimiento del movimiento afrobrasilerero, incluyendo la teología de la liberación en los años 1970, la apertura 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. Igualmente han sido acontecimientos claves en la movilización negra, 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 afrobrasileros). La fuerte participación de mujeres en la Conferencia Mundial de las Naciones Unidas contra el racismo, celebrada en Durban, Sudáfrica en el 2001, resultó un momento clave para el movimiento (Htun, 2004a). Durban propició un mayor apoyo a 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 afrobrasileros 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 la presidencia de Fernando Enrique Cardoso, luego ha sido reforzado bajo el actual gobierno del presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que creó un Secretariado de la Promoción de la Igualdad Racial, que tiene nivel ministerial y está encabezado por una mujer negra. Varias universidades federales han adoptado cuotas de admisión para negros, que van del 30 por ciento al 40 por ciento, y se han adoptado cuotas raciales en algunos ministerios y agencias públicas estatales. Una exitosa campaña mediá-

tica 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, la oposición a las políticas de discriminación positiva alega que beneficia solamente a la clase media negra, puede reforzar las divisiones raciales (Guimaraes, 2001: 52) y conducir a dicotomías raciales como las existentes en Estados Unidos, e incluso introducir las entre la clase obrera brasileña, donde la discriminación suele ser mucho menor.

La discriminación positiva parecería ser una respuesta adecuada a la subordinación de los afrobrasileros, quienes, como población urbana de trabajadores asalariados, priorizan la redistribución de los derechos sociales de educación y empleo. No hay que olvidar que el movimiento afrodescendiente en Brasil tiene una dirección principalmente de clase media, y carece de la unidad necesaria para formar un partido político de masas. Ello se intentó en los años 1930 con el Frente Negra Brasileira, que fue desarticulado 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 al mismo tiempo también encara las aspiraciones individuales de movilidad de los afrobrasileros, en particular los de clase media.

El factor clase puede tener tanta importancia como el de raza en las estrategias de movilización que animan el plan de discriminación positiva, como sugiere una reciente encuesta llevado a cabo en Rio (Bailey, 2004). Una mayoría de los 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 encuestados blancos, la educación (tomada como indicador de la clase social) demostró ser más importante. El 80 por ciento de los de bajo nivel educacional apoyaron a la discriminación positiva, contra 30 por ciento de los que tienen enseñanza secundaria. Este resultado apoya la afirmación de Telles (2004: 261) de que es la elite mayormente blanca más que la clase obrera, la que se opone a la discriminación positiva con criterio racial.

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 afrobrasileros al definir su conciencia política. En Brasil, la pobreza hace mucho tiempo que está racializada; está bastante generalizada la identificación de la “ignorancia, la criminalidad y la promiscuidad sexual” con las personas de color (Fischer, 2004). La pobreza une a los pobres, blancos y negros, en la clase obrera urbana, entre los cuales la discriminación racial es mucho menor que en la clase media (Telles, 2004). El éxito reciente del Partido de los Trabajadores, con fuerte apoyo de los afrodescendientes en las elecciones del 2002 y 2006, sugiere que eligen buscar sus derechos por medio de un grupo con base clasista, como un partido político o un sindicato obrero, más que por medio de un movimiento de base racial (Guimaraes, 2001).

Relaciones e ideología de género 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 estimuladas por el crecimiento del movimiento feminista en América Latina, pero han considerado que el movimiento encabezado por mujeres blancas soslaya sus intereses específicos.

Las mujeres afrodescendientes e indígenas sostienen ideologías de género diferentes que las 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, 1995). Esta ideología de género se inscribe en los códigos morales y sexuales del mestizaje y privilegia los hombres como trabajado-

res 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 a las demás a la depredación sexual. El hecho de no poder defender a sus mujeres socavó la autoridad de los hombres mestizos. Los hombres de clase trabajadora adoptaron esta misma ideología patriarcal como modo de igualar su status con los hombres de elite, tratando a 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. En ambas comunidades los hombres enfrentaban limitaciones; las mujeres tuvieron que asumir responsabilidades y se acostumbraron a disfrutar de autonomía económica considerable. Las afrodescendientes disfrutaron, además, de mayor autonomía sexual, y con más frecuencia eran 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 que 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) contrasta con la igualdad de género reclamada por el feminismo liberal occidental. En el esquema de la igualdad genérica, el hombre y la mujer, siendo en esencia una misma cosa, deberían tener oportunidades iguales. En cambio, 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” (Cervone, 2002: 190). Sin embargo, como apunta Carol Smith (1996), los límites cerrados de la comunidad indígena sí restringen la autonomía económica y sexual de las mujeres. Como depositarias de la tradición cul-

tural, se ha esperado que las mujeres se casen dentro de su comunidad o grupo étnico y que no busquen 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. Como resultado 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 otras (2006) apuntan que las indígenas del Ecuador han organizado el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas Ecuatorianas (CONMIE), pero no intenta competir con la organización nacional indígena, el Consejo Nacional de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (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 mujeres, en parte debido a la emigración masculina. Se trata de mujeres con educación, a menudo de familias prestigiosas en las cuales se les abrió oportunidades 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 constituyeron el 30 por ciento de las filas de combatientes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), 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 la califica como “tradicional”. En la práctica local, han sido 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 mujeres que entre los hombres zapatistas, quienes 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 constituyeron en blanco principal de la juventud paramilitar reclutada por el oficialista Partido Revolucionario Institucional para destruir la base reproductiva de la comunidad zapatista (Nash, 2003).

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 disfrutaban de mayor status educacional y ocupacional que sus vecinas indígenas y garifunas, en parte como resultado de su herencia cultural anglo-antillana 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 jefaturas femeninas del hogar (actualmente corresponde a un tercio de los hogares en la costa atlántica nicaragüense). Esto se ha profundizado debido a décadas de fuerte emigración masculina desde 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 residentes dependen de remesas del exterior.

En Costa Rica la población afrocreole progresa al tiempo que 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 nue-

vo 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 sino hasta 1949; hasta ese momento no se les había permitido residir más allá de la región atlántica de Limón.

Un estudio de la población de Limón realizado en 1990 (McIlwaine, 1997) sugiere que a las mujeres afrocreoles les iban mejor que a los varones, y que superaban a 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, así como las remesas desde el extranjero (especialmente los Estados Unidos), que en ese momento constituían el 70 por ciento 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 que 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 aún se encuentran virtualmente excluidas de las posiciones públicas decisorias, que son ocupadas por hombres mestizos, aún en los ámbitos de la salud y de la 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 importante emigración afrocreole, estimada a inicios de 1990 en el 30 por ciento y compuesta mayoritariamente de hombres (McIlwaine, 1997: 12).

Las mujeres afrobrasileras, por su parte, se han beneficiado de la existencia de un fuerte movimiento feminista en el país, pero se dan cuenta de que no pueden esperar que ese movimiento cumpla todas sus demandas de igualdad, tanto raciales como genéricas. Gracias a la fuerza de ese movimiento, en Brasil se ha producido una mayor reducción de las desigualdades de género que la de raza. Se han eliminado las brechas de género en el alfabetismo y en los años de escolaridad, pero las correspondientes diferencias raciales permanecen virtualmente idénticas desde la déca-

da de 1920 (Henriques, 2001). El analfabetismo es 22 por ciento para las afrobrasileras y sólo el 10 por ciento para las blancas (Sant'Anna, 2001: 19). Muchas de estas afrobrasileras permanecen en el campo, o trabajan en la economía informal, especialmente en el servicio doméstico (Lovell, 2000a: 284). En 1990, el 48 por ciento de las mujeres negras y el 30 por ciento de las mulatas trabajaban en esta actividad (Caldwell, 2007: 47). Asimismo, son mujeres las que encabezan los hogares más pobres entre los pobres, y el 60 por ciento de ellas son afrobrasileras (AMB, 2001: 18).

Entre la población afrobrasileras, 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 representadas que los hombres negros en las ocupaciones profesionales y técnicas (Lovell, 2000b). Las afrobrasileras, 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 afrobrasileros, las mujeres, no obstante sus adelantos educacionales y ocupacionales, no han alcanzado a 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 por ciento al de los hombres, y el salario medio de los afrodescendientes era, asimismo, el 60 por ciento al de los blancos (Lovell, 2000b: 286). Pero la brecha salarial de género en su conjunto disminuyó entre 1987-1998 a una tasa promedio de 1 por ciento al año, mientras quedó inmóvil la brecha salarial racial (Soares, 2000). Además, es de notar que la brecha salarial que padecen los afrobrasileros 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 afrobrasileras 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 prioridades tales como la violencia doméstica, y las políticas de salud y esterilización que desventajan a las negras. Han encarado el problema de ciertas enfermedades que frecuentemente las aquejan, tales como la hipertensión, la anemia falciforme, los 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 afrobrasileros. Investigaciones más recientes muestran que, tomando en cuenta el status económico-social, la ventaja blanca continúa y aún se ha incrementado en unos 3 años de vida para el 2006 (Wood, Carvalho y Horta, 2007: 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 afrobrasileras han salido elegidas para puestos importantes en los niveles locales así como el federal, y han llegado a formar un tercio del Consejo Nacional de los Derechos de la Mujer. Bajo el gobierno Lula, tres mujeres negras han sido nombradas en puestos ministeriales, y seis mujeres negras fueron electas como diputadas en 2002. Pero no existe un movimiento nacional de mujeres afrobrasileras, 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, y ha prestado más atención a presionar al Estado que a desarrollar apoyo de masas (Lebon, 2006).

La lucha de las mujeres por la ciudadanía y la igualdad en la diferencia: conclusión

Hemos destacado tres pautas de política étnica en América Latina (sin duda hay más). Primeramente, hemos subrayado ciertos movimientos indígenas andinos que han resultado en la formación de partidos étnicos. Según Van Cott (2005) el partido, hasta ahora, se mantiene subordinado al movimiento mayor indígena, sirviendo para lograr metas colectivas, más bien que aspiraciones políticas particulares. En su opinión, los partidos indígenas han fortalecido la democracia en América Latina, no sólo por la incorporación de grupos antes excluidos, sino por la creación de formas más participativas de gobierno, especialmente en el nivel local.

Segundo, hemos indicado que 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 el relativamente reducido número, sino también por la resistencia del estado a modificar el esencialismo mestizo oficial.

Tercero, los afrodescendientes en el Brasil, los cuales, aunque numerosos, no han formado ningún movimiento nacional unificado de masas. Ciertamente es que, por su heterogeneidad social, les es 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, a través de medios tales como los sindicatos de trabajadores y los partidos políticos, medios en los cuales los afrobrasileiros hace mucho tiempo participan. 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 aún 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 ciuda-

danos, es decir, los hombres, como medio y finalidad de su incorporación. No cuestionaron el sesgo blanco del mestizaje, que requiere que los ciudadanos 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 de 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 al conjunto de la sociedad. Con esta “ciudadanía desde abajo” buscan no solamente acceso, sino el derecho a redefinir al sistema político, lo cual trae la reforma constitucional al primer plano de la discusión. La ciudadanía en este contexto 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 a las relaciones de género en el hogar, en la medida en que el dominio del proveedor masculino se debilita, aun en los hogares patriarcales.

Bibliografía

- AMB -Articulacao de Mulheres Brasileiras- (2001). *Mulheres Negras: Um Retrato da Discriminacao Racial no Brasil*. Brasilia: AMB
- Andrews, G. Reid (1980). *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Arias, Omar, Gustavo Yamada and Luis Tejerina (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.
- Bailey, Stanley R. (2004). “Group dominance and the myth of racial democracy: Antiracism attitudes in Brazil”. *American Journal of Sociology* 69, (octubre): 728-747.
- Barbary, Olivier y Fernando Urrea, ed. (2004). *Gente negra en Colombia: Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Medellín: Editorial Lealón. CIDSE-UNIVALLE-IRD-COLCIENCIAS.

- Bello, Alvaro y Martha Rangel (2002). Etnicidad, raza y equidad en América Latina. *Revista de CEPAL*, 76 (4): 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, Charles H. Wood y Flávia Cristina Drummond Andrade (2004). "Estimating the stability of census-based racial/ethnic classifications: the case of Brazil" *Population Studies*, 58 (3): 331-343.
- Cervone, Emma (2002). "Engendering Leadership: Indigenous Women Leaders in the Ecuadorian Andes". En *Gender's Place: Feminist Anthropologies of Latin America*, ed. Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier and Janise Hurtig, 177-196. New York: Palgrave Macmillan.
- Da Cunha, Olivia María Gomes (1998). "Black Movements and the 'Politics of Identity' in Brazil". En *Culture of Politics and Politics of Culture*, ed. Sonia Alvarez, E. Dagnino y A. Escobar, 220-251. Boulder: Westview Press.
- Da Cunha, Estela María García de Pinto (2001). Mortalidade infantil e raca: as diferencias da desigualdade. *Jornal da Rede Saúde* (23), marzo: 48-50.
- Dagnino, Evalina (1998). "Culture, Citizenship and Democracy: Changing Discourses and Practices of the Latin American Left". En *Culture of Politics and Politics of Culture*, eds. Sonia Alvarez, E. Dagnino y A. Escobar, 33-63. Boulder: Westview Press.
- De la Torre, Carlos (2006). Ethnic Movements and Citizenship in Ecuador. *Latin American Research Review*, 41 (2): 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*, 6 (1): 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*, 39 (1): 31-59.
- Gordon, Edmund T. (1998). *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African-Nicaraguan Community*. Austin: University of Texas Press.
- Grueso, Libia, Carlos Rosero y Arturo Escobar (1998). "The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast Region

- of Colombia". En *Culture of Politics and Politics of Culture*, eds. Sonia Alvarez, E. Dagnino y A. Escobar, 196-219. Boulder: Westview Press.
- Guimaraes, Antonio Sergio (2001). Race, Class and Color: Behind Brazil's Racial Democracy. *NACLA*, XXXIV (6): 38-39.
- Hale, Charles (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'. *NACLA Report on the Americas*, 38 (2): 16-20.
- Henriques, Ricardo (2001). Desigualdade Racial no Brasil: Evolucao das Condicoes de Vida na Decada de 90. *Texto para Discussao* 807. Rio de Janeiro: IPEA.
- 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): 31-59.
- _____ (2004b). Is Gender like Ethnicity? The Political Representation of Identity Groups. *Perspectives on Politics*, 2 (3): 439-458.
- Lebon, Nathalie (2006). "Introducción", a *De Lo Privado a lo Público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, eds. Nathalie Lebon y Elizabeth Maier, 13-28. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Lovell, Peggy (2000a). Gender, Race, and the Struggle for Social Justice in Brazil. *Latin American Perspectives*, 27 (6): 85-103.
- _____ (2000b). Race, Gender and Regional Labor Market Inequalities in Brazil. *Review of Social Economy*, 58 (3): 277-293.
- Lovell, Peggy y Charles Wood (1998). Skin Color, Racial Identity, and Life Chances in Brazil. *Latin American Perspectives*, 25 (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): 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". En *What Justice? Whose Justice? Fighting for Fairness in Latin America*, eds. Susan Eckstein y

- Timothy P. Wickham-Crowley, 285-312. Berkeley: University of California Press.
- Prieto, Mercedes, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño (2006). "Respeto, discriminación y violencia: Mujeres indígenas en Ecuador, 1990-2004". En *De Lo Privado a lo Público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, eds. Nathalie Lebon y Elizabeth Maier, 158-180 México D.F. Siglo XXI Editores.
- 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): 307-330.
- Sant'Anna, Wania (2001). Relacoes Racias no Brasil: Entre a Unanimidade e a Paralisia. En *Perspectivas em Saude e Direitos Reprodutivos*, Año 2 (4): 53-68.
- Smith, Carol (1996). Myths, Intellectuals and Race/Class/Gender Distinctions in the Formation of Latin American Nations. *Journal of Latin American Anthropology*, Volume 2 (1): 148-169.
- _____ (1997). The Symbolics of Blood: Mestizaje in the Americas. *Identities* 3 (4): 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* 769. Brasilia: IPEA.
- Sutherland, Jeannette (2002). "Economic development versus social exclusion: the cost of development in Brazil". En *Economic Development in Latin American Communities of African Descent*, publication coordinator Judith Morrison, 3-16 Washington D.C. : Inter-American Foundation.
- Telles, Edward E. (2004). *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.

- Thorne, Eva (2004). Land Rights and Garifuna Identity". *NACLA report on the Americas*, 38 (2). *The Politics of Race and Globalization Part I*: 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., José Alberto Magno de Carvalho y Cláudia Horta (2007). *The Color of Child Mortality in Brazil, 1950-2000: Persistent Racial Inequality and the New Policy Agenda*. No publicado.
- 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*, (30): 227-60.