

# **INTERAÇÕES, RELAÇÕES E COMPARAÇÕES AFRO-INDÍGENAS**

Peter Wade

## **1. INTRODUÇÃO**

Na história e na antropologia, tradicionalmente houve uma forte tendência de tratar as populações indígenas e afrodescendentes na América Latina como categorias separadas. Essa separação foi estruturada por distinções conceituais entre o rural e o urbano, a etnicidade e a raça, a antropologia e a sociologia, e entre o mais e o menos “outro”. Essa tendência acadêmica tem raízes profundas nas práticas de governo coloniais e pós-coloniais, que lidavam com ameríndios e africanos de forma muito distinta – em termos de seus lugares no sistema legal e nas divisões político-econômicas do trabalho, e em termos de sua constituição físico-moral – estabelecendo um antagonismo básico entre os dois grupos. A prática das autoridades coloniais tendeu a tomar como dada a separação entre as duas categorias, o que se reproduziu na documentação histórica, fragmentando e mascarando evidências de intercâmbios e interações. Essa mesma separação perpetuou-se de diferentes maneiras nos regimes de governo implantados depois da independência, e até os dias atuais. Essa divergência influenciou a conformação da antropologia na América Latina, no período em que ela foi institucionalizada, ao longo do século XX, como uma disciplina que se concentrava quase exclusivamente sobre os povos indígenas, muitas vezes percebidos como sujeitos a ameaças não só da parte de brancos e mestiços, mas também de negros.

Estudos sobre afrodescendentes eram feitos por historiadores e sociólogos, mas também eles obedeciam a uma distinção conceitual que mantinha separados negros e índios.

Nas épocas colonial e republicana, a separação entre índios e negros estava fundamentada em uma conceitualização duradoura sobre *mestizaje* (mestiçagem ou miscigenação), organizada em torno de três polos categoriais: branco-espanhol, indígena-índio, e negro-escravo-africano. Acreditava-se que as interações entre esses três polos produziam pessoas de categoria mista, que eram muitas vezes chamadas por termos abrangentes como *castas* (tipos) ou *libres de todos los colores* (livres de todas as cores). No entanto, algumas subcategorias-chave emergiram como âncoras conceituais que estruturavam a variedade movediça e complexa de pessoas e rótulos: *mulatos* resultavam de uma mistura entre brancos e negros, enquanto *mestizos* derivavam de uma mistura entre índios e brancos. Obviamente, uma terceira mistura, entre indígenas e negros, era possível – na verdade, inevitável – e *zambo* foi um termo que terminou emergindo para descrevê-la. No entanto, a dominância da branquitude implicava que as misturas tendiam a ser consideradas em termos de sua relação com o polo branco; em consequência, *mestizo* e *mulato* eram categorias comuns, enquanto a *zambaje* era marginalizada pelos observadores coloniais e republicanos, que a viam como uma forma particularmente problemática de miscigenação que podia fomentar a intransigência. O termo *zambo* demorou a ser cunhado, e inicialmente as misturas entre negros e índios eram incluídas na categoria *mulato*; mais tarde, em algumas áreas, ainda no período colonial, essas misturas recaíam no grupo dos *mestizos*. Além disso, ainda que os termos raciais apresentassem, de modo geral, uma grande quantidade de variações regionais, a terminologia da mistura afro-indígena foi, desde o começo, particularmente variável, o que sugere o caráter não convencional da categoria: *cafuzo* era típico do Brasil, *lobo* podia ser usado no México, e assim por diante (Forbes, 1988). Em resumo, a ideia de uma miscigenação negro-indígena era vista como anormal e “inquietante” (Whitten e Whitten, 2011: 35) por desafiar a dominância do polo branco na estrutura triádica da mestiçagem, que requeria que todas as misturas fossem orientadas em sua direção.

Recentemente, essa tendência separatista tem sido questionada pelos historiadores que se debruçam sobre as interações entre índios e negros: apesar das políticas coloniais de dividir e dominar, os dois grupos populacionais interagiram, e viveram próximos em harmonia tanto quanto em conflito; miscigenaram-se para produzir importantes populações de *zambos*, no que os historiadores agora percebem ter sido um processo amplamente disseminado. De forma semelhante,

os antropólogos têm revisado essa separação categórica por meio da crescente inclusão dos afro-latinos nas preocupações de sua disciplina, da investigação de interações entre estes e os povos indígenas, da identificação da ambiguidade das fronteiras classificatórias, e da aproximação entre as duas categorias em seu status subordinado nas hierarquias nacionais de raça e classe (Greene, 2007a). Em termos da política, também, tem havido algumas alianças afro-indígenas em mobilizações sociais em torno de terra, direitos e identidade; e regimes governamentais têm ainda criado algumas convergências entre minorias negras e indígenas em termos legais.

Neste capítulo, discutirei as razões por trás da poderosa divisão conceitual entre populações indígenas e afro-latinas, antes de explorar suas interações e intercâmbios, primeiro nos períodos colonial e republicano, e em seguida nos dias atuais. Quero demonstrar como as interações afro-indígenas sublinham a flexibilidade e a ambiguidade de categorias “raciais” na América Latina. Meu argumento geral é o de que a divisão conceitual entre afro e indígena tem uma força persistente, deixando marcas mesmo nos processos que parecem superar essa separação, o que resulta no fato de que os processos recentes de mobilização política e reforma multiculturalista na verdade tendem a reinstaurar essa divisão. Uma atenção revisionista sobre as interações afro-indígenas nos ajuda a perceber como a divisão conceitual opera na prática, em vez de tomá-la como um dado, como um fato histórico.

## **2. ORIGENS CONCEITUAIS**

Na América Latina, as diferenças nas maneiras conforme as quais africanos e ameríndios eram encaixados nas “estruturas da alteridade” dominantes apresentam diversos aspectos (Wade, 2010: cap. 2). Em primeiro lugar, os negros eram vistos principalmente como escravos; eles já eram conhecidos na Península Ibérica, para onde vinham sendo levados como escravos desde a década de 1440. Dentre os primeiros negros a chegar à América Latina havia libertos, mas a vasta maioria era trazida para trabalhar como escravos, e, muito embora alguns negros escravizados, desde o início, tenham sido alforriados ou tenham comprado sua própria liberdade, a moralidade da escravização dos negros só foi questionada quando a instituição da escravidão foi ela própria posta em causa, no final do século XVIII. Em contraposição, a moralidade da escravidão de ameríndios – um tipo de humano e de sociedade anteriormente desconhecido – foi questionada desde cedo, e rejeitada legalmente em 1542 pela Espanha e em 1570 por Portugal. A escravidão dos ameríndios era vista como injustificável por serem eles definidos como vassalos da Coroa (conquanto não se rebelassem), e como inapropriada por serem

eles percebidos como incapazes de suportar os rigores da servidão forçada em comparação com os africanos, vistos como mais robustos. Em segundo lugar, a escravidão dos africanos era moralmente justificável por serem eles originários de uma região identificada na imaginação europeia como majoritariamente infiel. Por seu turno, os indígenas americanos podiam ser considerados canibais tanto quanto inocentes de pecado (Pagden 1982), mas estavam livres da mácula do Islã. Em terceiro lugar, acreditava-se que os africanos tinham sangue impuro – os estatutos ibéricos quinhentistas de *limpieza de sangre* (pureza de sangue), redigidos durante os últimos estágios da Reconquista cristã, definiam exclusões sociais para pessoas com *raza de judío o moro* (sangue judeu ou mouro). Os africanos podiam ser percebidos como mouros, e, de qualquer forma, no Novo Mundo, as ideias de impureza rapidamente se expandiram para incluir todas as pessoas negras. Em contraste, os ameríndios foram inicialmente definidos como de sangue puro, ainda que essa definição tenha perdido força durante o século XVI (Martínez, 2008: 121, 146). Essas ideias sobre pureza influenciavam os regulamentos matrimoniais, que punham obstáculos mais rígidos às uniões entre negros e não negros do que àquelas entre ameríndios e brancos.

Em quarto lugar, essas diferenças eram refletidas em uma legislação que estabelecia uma *república de indios* – francamente utópica – supostamente separada e protegida da chamada *república de españoles*, que era o mundo dos brancos, mas que, por definição, de modo ambivalente, incluía *mestizos*, e, de forma ainda mais ambivalente, negros escravizados e livres. A governação colonial era idealmente baseada em três categorias separadas: a) espanhóis-brancos, que viviam em vilas e cidades, e dirigiam a lei, o governo, a religião e outras ocupações “civilizadas”; b) indígenas, que viviam em suas comunidades e pagavam tributo a seus governantes espanhóis, em trabalho ou produtos; e c) africanos-negros, que eram trabalhadores escravizados em plantações, minas, e nos espaços domésticos de seus senhores. Na prática, este esquema bem ordenado era corroído por três processos: alforria, compra da liberdade e fuga, que deram origem a uma população negra livre; migração e urbanização indígena, e a usurpação das terras indígenas por povoadores não indígenas; e o reconhecimento social de mestiços de todos os tipos.<sup>1</sup> Mas “índio” permaneceu uma

---

1 Os termos em português “mestiço” e “mestiçagem” serão aqui usados em sentido amplo, para denotar misturas de quaisquer categorias raciais e as identidades daí resultantes, correspondente ao uso coloquial brasileiro. Os termos em espanhol “*mestizo*” e “*mestizaje*” serão mantidos quando se tratar de misturas entre brancos e índios, conforme seu uso nos demais países da América Latina. (N.T.)

categoria institucionalizada de controle fiscal, legal e religioso; e, muito embora “escravo” fosse uma condição legal e administrativa específica, “negro” geralmente não era, tomando parte, em vez disso, das categorias intermediárias – tal como *libres de todos los colores, pardos, castas e mestizos* – que no final do século XVIII correspondiam efetivamente à maioria da população de algumas áreas.

Em quinto lugar, depois da independência, muito embora tenha perdido parte de seu arcabouço institucional e legal, parcialmente desmantelado pelas ideologias liberais de cidadania universal, a categoria “índio” persistiu em muitos projetos de construção nacional, no âmbito dos quais atuava como um recurso simbólico nas mãos de elites que buscavam definir e fortalecer identidades nacionais em um plano internacional. Os índios apareciam de forma mais óbvia no *indigenismo*, uma ideologia intelectual e uma política de Estado que concebia os povos indígenas tanto como gloriosos ancestrais da nação, quanto como comunidades a serem protegidas com a assistência de agências governamentais e dispositivos legais, informados pela antropologia acadêmica e aplicada – ainda que o objetivo último fosse a assimilação. Por outro lado, os afro-latinos no pós-abolição raramente foram vistos como uma categoria específica de “outro” que pudesse ter um papel particular na definição do patrimônio nacional ou que precisasse de uma atenção especial. A emergência, no século XX – particularmente no Brasil, em Cuba e na Colômbia – do que poderia ser chamado de *negrismo* foi uma tendência contrária verificada principalmente no campo artístico e literário, que não desfrutou do mesmo apoio institucional de Estado recebido pelo *indigenismo*.

Esses fatores foram fundamentais para a criação de uma divisão conceitual entre negritude e indigeneidade no contexto latino-americano, uma divisão que conformou a investigação científica de tal modo que historiadores e cientistas sociais tenderam tradicionalmente a lidar com os povos indígenas e com as populações afro-latinas como categorias distintas – estas últimas quase sempre ficando em segundo plano quanto ao montante de atenção dispensada. Uma boa quantidade de estudos trata ou de ameríndios ou de negros escravizados e livres. Uma exceção já antiga a essa tendência é o estudo histórico da mestiçagem, entendida de forma ampla, e das hierarquias da sociedade colonial como um todo, que necessariamente incluía contribuições de ambos os grupos subalternos, assim como das classes dominantes brancas (ver, por exemplo, Chambers, 1999; Cope, 1994; Jaramillo Uribe, 1968; Martínez, 2008; Mörner, 1967; Silverblatt, 2004; Twinam, 1999). Mas mesmo esses estudos raramente consideraram as misturas entre povos indígenas e populações negras.

### 3. PERÍODO COLONIAL

Até recentemente, o paradigma historiográfico dominante sugeria que afro-latinos e ameríndios tendiam a ter relações antagonísticas e hostis, sendo mantidos em pé de guerra pela legislação colonial e por táticas de dividir para dominar. Essa versão era muitas vezes apresentada pelos próprios povos indígenas em reivindicações táticas feitas às autoridades, as quais buscavam retratá-los e a suas comunidades como vítimas que precisavam de proteção e assistência: as depredações de negros livres, e mesmo escravos, ainda que a mando de seus senhores espanhóis, eram frequentemente citadas nesse contexto (Restall, 2005b). O texto escrito por Guamán de Poma no início do século XVII, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, inclui um desenho de uma autoridade espanhola ordenando a um negro escravizado que chicoteasse um magistrado indígena (O'Toole, 2012: 158-159). Para o norte do Peru, O'Toole (2012) mostrou que os indígenas, com o objetivo de ressaltar os conflitos para reforçar suas queixas e lhes permitir lançar mão das proteções legais associadas à categoria de índio, podiam omitir os processos cotidianos de coabitação e interação com os afro-andinos que constituíam o que Gilroy talvez chamasse de “convivialidade.”<sup>2</sup> Esses relatos nativos adequavam-se às ideias das autoridades coloniais na América Espanhola e no Brasil sobre a necessidade de manter separados negros e indígenas, para prevenir uma forma de miscigenação percebida como problemática, porque supunha macular os índios com o sangue inferior e com as influências morais perigosas dos negros, além de fomentar a rebelião. Por outro lado, Carroll (2005) alega que a residência em comum de populações negras e indígenas no México colonial era com frequência ignorada pelas autoridades, desde que fosse pacífica e não atraísse a sua atenção.

Estudos revisionistas indicam que as coisas raramente eram assim tão simples. Restall (2005b) argumenta que uma “dialética hostilidade-harmonia” foi característica das relações entre negros e indígenas na América Latina (para um exemplo precoce, ver Schwartz [1970]). Ameríndios e negros de fato entraram em conflito, o qual tende a saltar da documentação arquivística na forma de queixas, escaramuças e discórdias. Como já foi notado, indígenas e negros ocupavam diferentes encaixes na ordem econômica e política colonial. Ainda que os encaixes ideais de tributários e escravos não se conformassem inteiramente à realidade – especialmente no caso dos negros livres – o governo da

---

2 Gilroy (2004: xi) defina a convivialidade como “os processos de coabitação e interação que tornaram a multiculturalidade uma característica comum da vida urbana na Grã-Bretanha.”

sociedade colonial garantia que as oportunidades e restrições fossem geralmente estruturadas de diferentes modos: os indígenas podiam buscar proteção de maneiras que não estavam disponíveis para os negros. As autoridades coloniais também organizavam soldados indígenas e afro-latinos, sempre que possível, em diferentes corpos de milícia. Mas índios e negros também compartilhavam espaços, cooperavam, trabalhavam e viviam juntos, e tinham filhos juntos. No século XVIII, também se tornou mais comum encontrar soldados indígenas em corpos de milícia negros ou mestiços, muito embora isso fosse em parte o caso de “índios” que afirmavam ser “negros” ou vice-versa, por motivos táticos pessoais (Vinson III e Restall, 2005). Quando de fato ocorriam conflitos, era quase sempre em resultado de desacordos cotidianos, e não de inimizades categóricas, ainda que, como apontado antes, os ameríndios pudessem apresentar um desacordo em termos categóricos para ampliar suas chances de serem atendidos pelas autoridades. Mas interações “harmônicas” foram frequentemente negligenciadas, devido em parte à natureza da documentação histórica, e aos vieses que advêm das percepções das autoridades e dos ameríndios (Forbes, 1988; O’Toole, 2012; Restall, 2005a, 2009).

Um primeiro passo necessário para compreender as complexidades das interações entre indígenas e negros é identificar a terminologia indeterminada e altamente variável usada para rotular a diversidade social à época. Como já foi notado, é um lugar-comum entender a organização da sociedade colonial em torno de três categorias polares – branco-espanhol, indígena e negro-escravo-africano – e suas três subcategorias – *mulato*, *mestizo* e *zambo*.<sup>3</sup> Esse esquema proporciona uma simplificação útil (Whitten e Corr, 1999: 226) mas precisa ser compreendido em perspectiva. Forbes (1988: 266) demonstrou que a “tendência moderna na Europa e na América do Norte de uma obsessão com as relações ‘negro-branco’” turvou o fato de que muitos termos (*de cor*, *preto*, *negro*, *mulato*, *pardo*, *loro*, etc.) eram, no período colonial, aplicados, em suas diversas variantes de línguas europeias, a ameríndios. Portanto, o aparecimento destas palavras (especialmente negro e preto) nas fontes arquivísticas nas Américas não pode ser tomada como se estivesse se referindo inequivocamente a africanos. Ele mostrou que o termo *mulato* muitas vezes se referia a mestiços com alguma ascendência africana, mas não necessariamente combinada com uma

---

3 Embora no Brasil o termo consagrado para misturas entre negros e índios seja “cafuzo”, ao longo deste capítulo manteve-se “zambo” (que, embora não seja de uso corrente, está dicionarizado em português) para preservar a consistência com outros contextos latino-americanos. (N.T.)

ascendência europeia; de fato, na América Espanhola dos séculos XVI e XVII a maior parte dos mulatos eram gente de ascendência africana e indígena (ver também Lutz e Restall, 2005: 193; Schwaller, 2011). Além disso, diz Forbes, ameríndios com frequência eram chamados de pessoas de cor (*pardos, loros* etc.). Tudo isso implica que uma apropriação excessivamente esquemática da terminologia racial irá inevitavelmente subestimar a extensão da miscigenação entre negros e índios.

Essa miscigenação era com certeza mais corriqueira do que se pensava tradicionalmente. Casos particulares têm sido reconhecidos desde há muito, a exemplo dos “caribes negros” – hoje conhecidos como *garífunas* – da faixa costeira e das ilhas que se estendem ao largo desde o norte da Nicarágua, passando por Honduras e Guatemala, até o sul de Belize. Essa população emergiu na ilha caribenha oriental de São Vicente antes do início do povoamento europeu no século XVIII. Desde o fim do século XVII, africanos naufragos e outros fugitivos da escravidão das ilhas circundantes foram sendo integrados socialmente e linguisticamente pelos caribes. Esse processo continuou ao longo do século XVIII, na segunda metade do qual os garífunas se engajaram em uma série de guerras contra os britânicos, quase sempre com apoio francês. Essas guerras terminaram com a vitória britânica em 1793, depois do que cerca de 5 mil garífunas foram deportados para a ilha de Roatán, ao largo da costa de Honduras; dali eles se disseminaram para o litoral do Caribe. Os deportados foram aqueles que os britânicos consideraram “negros” em vez de “amarelos”, o que sugere a capacidade da divisão conceitual entre afro e indígena reaparecer em contextos que pareciam havê-la transcendido (Gonzalez, 1988). Vou explorar a situação atual desse grupo mais à frente.

Os garífunas são um caso bastante bem reconhecido. Talvez menos conhecido seja o povo *misquito*, que vive na região costeira do leste de Honduras e ao longo da parte norte do litoral da Nicarágua (Gabbert, 2007; Gordon, 1998; Hale, 1994; Hooker, 2009). A história dessa mistura também começa com um naufrágio no início do século XVII e incrementos populacionais progressivos de fugitivos da escravidão, que se estabeleceram principalmente no norte, no lado hondurenho do território. Uma distinção duradoura se desenvolveu entre os chamados misquitos *sambo* – mais “afro”, no norte – e os misquitos *tawira* – mais “índios”, no sul – que veio a se entrelaçar às rivalidades coloniais entre britânicos e espanhóis. Mais tarde, ainda que os misquitos da Nicarágua tenham vindo a se misturar com os crioulos negros anglófonos, estes de toda forma retiveram sua distância social, afirmando um status superior, e ajudando a criar desta maneira uma imagem dos misquitos como basicamente “índigenas” (Hale, 1994: 40, 267; Offen, 2002).



Isso ilustra o meu argumento geral sobre o poder duradouro da divisão afro-indígena, que, no caso dos garífunas e dos misquitos, pode ser visto como a tendência de refigurar as populações afro-indígenas como identidades ou indígenas ou negras. Ainda que todas as categorias racializadas sejam inerentemente instáveis, zambo resulta particularmente camaleônica em virtude da dominância do polo branco no triângulo da mestiçagem, que tende a forçar todas as misturas a uma relação com a branquitude. Essa refiguração não é apenas imposta de cima de um modo simples: os próprios misquitos tendem a se considerar como “indígenas” – a língua desempenha um papel importante nisso – e alguns deles desvalorizam traços fenotípicos vistos como africanos (Dennis, 2010: 63; Hale, 1994: 230).

Outros contextos de mistura entre negros e indígenas têm sido menos visíveis. Na Guatemala e no Yucatán coloniais, as interações variavam consideravelmente em função do espaço ser urbano ou rural, ilustrando de diferentes maneiras a dialética hostilidade-harmonia (Lutz e Restall, 2005). Nas áreas rurais, os maias com frequência demonstravam desconfiança em relação aos negros, temendo que estes pudessem ser salteadores responsáveis pelos ataques nas estradas que iam para as cidades de Santiago, Campeche e Mérida. Negros e mulatos (um termo que incluía pessoas de ascendência mista maia e negra) também atuavam como atravessadores, que interceptavam nas estradas os maias que se dirigiam às feiras nas cidades, e os coagiam a vender os produtos que levavam por preços mais baixos. Também nas áreas rurais, trabalhadores maias tendiam a ser supervisionados por negros e mulatos, o que levava a queixas de mau tratamento. Mas, mesmo ali, havia coabitação cotidiana e miscigenação, na maior parte por meio de uniões informais mas também por meio de casamentos: metade dos homens negros escravizados no final do século XVII em uma pequena vila guatemalteca tinham esposas maias (Lutz e Restall, 2005: 198). Nas áreas urbanas, havia muito mais interação e mestiçagem, que também incluíam um certo número de casamentos formais: 30% dos homens negros ou pardos casados em Campeche entre 1688 e 1700 tinham esposas maias (Restall, 2009: 263). A mestiçagem também acontecia em áreas rurais, ainda que não tanto quanto nos centros urbanos: na parte urbana de Campeche, em 1779, a proporção de negros e mulatos em relação ao total da população era de 17%, enquanto, na região de Yucatán como um todo, a proporção era de apenas 12% em torno de 1791. Mesmo assim, no final do período colonial, “os maias de Yucatán tinham, em certo sentido, se tornado afro-maias”, o que significa que ainda hoje eles “devem ser vistos” como tal (Restall, 2009: 5, 285).

Esse tipo de convivialidade floresceu em regiões que, embora razoavelmente próximas aos centros econômicos coloniais, escapavam a um controle mais firme por parte das autoridades. A região costeira do norte de Nova Granada (Colômbia) era dominada por Cartagena, uma importante cidade e porto escravista; Santa Marta, outra cidade portuária colonial relevante; e Mompox, uma cidade no Rio Magdalena, principal artéria fluvial de Nova Granada. No vasto interior, com sua economia de *hacienda*, as autoridades tinham dificuldades para impor a ordem para além dos limites das próprias propriedades agrícolas. Isso levou à formação de *palenques*, geralmente definidos como comunidades fundadas por fugitivos da escravidão. Nessa região, entretanto, escravizados, indígenas e pessoas livres de cor não apenas trabalhavam juntos nas *haciendas*, mas viviam juntos em povoações fora delas. Aos olhos dos espanhóis, algumas dessas povoações diferiam pouco de *palenques* – isto é, eram compostas de fugitivos da escravidão, renegados de todos os tipos, índios, zambos, *mestizos*, e até mesmo alguns brancos pobres. No final do setecentos, as autoridades espanholas encorajaram uma mistura ainda maior ao reagrupar pessoas esparsas e diversas em aldeias e cidades *a son de campana* (dentro da distância em que o sino da igreja podia ser ouvido), com o objetivo de criar uma força de trabalho controlável (Fals Borda, 1979: 62A, 71A; Wade, 1993: 82-87). Isso significa que a população de ascendência mista, a qual compunha quase dois terços da população total da região por volta de 1778, foi poderosamente conformada por um processo de *zambaje*. Os famosos *bogas* (barqueiros), que remavam canoas utilizadas para o transporte de viajantes Rio Magdalena acima em direção a Bogotá, foram o objeto de muitas descrições pitorescas (e muitas vezes depreciativas) que comumente os caracterizavam como negros, mas muitos eram muito provavelmente zambos (Niето e Riaño, 2011; Peñas Galindo, 1988; Villegas, 2014).

Uma situação parecida ocorria no nordeste do Brasil, onde engenhos de açúcar dominavam a economia regional, mas estavam confinados a áreas relativamente pequenas no litoral da Bahia, de Pernambuco e de Sergipe. Inicialmente, a escravidão criou um espaço para interações afro-indígenas, já que os engenhos utilizavam indígenas escravizados e, por volta de 1600, a quantidade desses chamados *negros da terra* ultrapassava a dos africanos na proporção de três para um. Nessa época, a documentação aponta um certo grau de casamentos entre os dois grupos (Schwartz, 1970: 325). Daí por diante, os africanos rapidamente se tornaram a maioria absoluta, mas a escravidão indígena persistiu ao longo de todo o século XVII e mesmo depois,

em algumas regiões; por exemplo, a região sul do Paraná tinha mais índios que africanos submetidos à escravidão até a década de 1740 (Sokolow, 2003: 108-109). Além disso, Miki (2014) argumenta que, na região em torno da divisa entre as províncias da Bahia e do Espírito Santo, a escravidão indígena na verdade se expandiu no século XIX, à medida que essa zona de fronteira ia sendo colonizada por fazendeiros de café que dependiam de uma população africana escravizada, proporcionalmente majoritária.

Durante o período colonial, a presença indígena permaneceu forte no interior do nordeste (o sertão), que era visto como território hostil. Na verdade, indivíduos de grupos de índios “mansos” eram utilizados reiteradamente – quase sempre comandados por negros livres ou mulatos – como capitães-do-mato, como soldados em campanhas contra quilombos e mocambos, e como linha de defesa contra revoltas escravas (Schwartz e Langfur, 2005: 91). Em parte por conta da hostilidade indígena, ainda que estivessem sempre localizados em áreas de difícil acesso, a maioria dos quilombos não ficava longe dos centros urbanos dos quais dependiam economicamente. Mas, em um claro exemplo da dialética hostilidade-harmonia, “há também muitas referências [nos arquivos] à incorporação de africanos e afro-brasileiros que escapavam da escravidão em aldeias indígenas”, mesmo no aparentemente hostil sertão, e, de fato, “a cooperação afro-indígena contra os europeus e a escravidão era comum” (Schwartz, 1970: 324; Schwartz e Langfur, 2005: 99). Um estudo sobre o nordeste do Brasil também encontrou evidências de casamentos mistos e cooperação, tanto quanto de “rivalidade” (Roller, 2014). Esses processos fomentavam a miscigenação entre africanos e indígenas de tal forma que se formou uma população plebeia de ascendência mista. Muitos de seus membros pareciam bastante “negros” em termos brasileiros, mas alguns continuaram a se identificar como indígenas, e o fazem em números crescentes hoje em dia, como discutirei mais tarde (Warren, 2001: 28-29).

Em contraste com esses casos, a região da costa do Pacífico de Nova Granada, com sua economia escravista e de fronteira, não parece ter gerado o mesmo tipo de mistura afro-indígena, apesar de enormes áreas permanecerem basicamente alheias ao controle colonial (Sharp, 1976; Wade, 1993: 98-103). A parte sul dessa região, Esmeraldas (localizada no Equador atual), tem reivindicado há muito tempo uma história original de *zambaje*, baseada na narrativa – semelhante à de outros lugares da América Latina – sobre um navio negreiro que encalhou em meados do século XVI, dando aos africanos escravizados a oportunidade de se libertarem e de se misturarem com a

população local indígena (Whitten, 1986: 40; Whitten e Whitten, 2011: 40). Parece provável que, mais ao norte, na parte colombiana dessa região do Pacífico, alguma mistura entre indígenas e negros também teve lugar (Lane, 2005: 171). Pessoas submetidas à escravidão eram 40% da população do fim do século XVIII na província nortista de Chocó, onde havia um número quase equivalente de indígenas, com os brancos perfazendo meros 2%, e 22% representando negros livres (incluindo mulatos e, sem dúvida, zambos). Em 1808, a população negra livre já havia alcançado 61%, enquanto a população indígena tinha decrescido para 18%. Alguns dos negros livres permaneceram vinculados aos centros mineiros, que também eram abastecidos com víveres por grupos indígenas locais, criando um espaço social para a interação. Outros negros livres viviam fora do controle colonial direto (que era muito restrito) e logo, em princípio, dividiam território com povos indígenas. Mas de modo geral, negros e indígenas ocupavam espaços bastante diferentes, uma vez que os povoados negros tendiam a deslocar as comunidades indígenas, em vez de se mesclar a elas (Losonczy, 2006: 60-65). Os dados são escassos, mas a situação aqui era claramente distinta da região do litoral caribenho, por razões que devem ser objeto de pesquisas futuras. Pode ser que a economia mineira intensiva tenha inicialmente desencorajado a interação, ao criar nichos específicos para as populações negras e indígenas, e que este padrão tenha persistido mesmo quando a maioria dos negros já não era apenas composta de mineiros.

Nas minas de ouro da Colômbia, predominavam trabalhadores negros, livres e escravizados, vivendo e algumas vezes também trabalhando lado a lado com indígenas. Nas minas de prata de Potosí (Alto Peru) e Zacatecas (México), trabalhadores indígenas predominavam mas estavam acompanhados de africanos escravizados. Por volta de 1600, 6 mil homens indígenas andinos compartilhavam a cidade de Potosí com cerca de 5 mil homens e mulheres africanos e negros. A maioria dos africanos não trabalhava nas minas – visões contemporâneas garantiam que sua constituição não os capacitava para o trabalho duro nas altitudes muito altas – mas no México negros escravizados eram cerca de 14% da força de trabalho mineira no mesmo período. Embora negros e ameríndios vivessem claramente lado a lado nessas regiões mineiras, não se sabe ao certo o quanto alguma miscigenação realmente aconteceu. Lane observa que nas minas de prata de Guanajuato (México), no fim do período colonial, mulatos (na maior parte livres) representavam mais de 40% dos trabalhadores nas minas, e que “sem dúvida” muitos deles eram de ascendência afro-indígena (Lane, 2005: 174-177).

As autoridades coloniais temiam que as interações entre negros e ameríndios fomentassem rebeliões, e de fato diversos levantes envolveram alianças desse tipo nos Andes (ver, por exemplo, Lane, 2005: 171-172) e no Brasil, onde, em um caso baiano, um culto religioso milenarista ajudou a reunir rebeldes indígenas e negros (Schwartz e Langfur, 2005: 100). As autoridades também temiam o poder mais cotidiano da magia (Wade, 2009: 100-107). Neste âmbito, as populações indígenas e negras lançavam mão de habilidades de feitiçaria próprias e uns dos outros. Um caso ocorrido em 1700 em Barbacoas, um distrito mineiro na região do Pacífico de Nova Granada, demonstra que negros escravizados e ameríndios colaboravam na feitiçaria com o objetivo de se vingar de um senhor predatório que tinha atacado sexualmente uma trabalhadora indígena (Lane, 2005: 171). Nos Andes do século XVII, mulheres brancas e mestiças acusadas de bruxaria – muitas vezes envolvendo magia amorosa – revelaram terem sido ajudadas por cúmplices indígenas e negras, que na verdade tiveram um papel principal em suas atividades. Uma mulher espanhola foi acusada de trabalhar com uma mulata (de ascendência afro-portuguesa) que era famosa como feitiçeira, mas que procurou a ajuda a um *hechicero* (feitiçeiro) índio para aumentar seus poderes (Silverblatt, 2004: 172-173). No Yucatán do século XVII, emergiu o mesmo padrão de mulheres espanholas no papel de clientes (e denunciantes) de mulheres majoritariamente mulatas, mas também maias, que vendiam seus serviços mágicos. As feitiçeras utilizavam um repertório comum de curandeirismo popular e magia amorosa, lançando mão ecleticamente de conhecimentos indígenas, africanos e europeus (Restall, 2009: 265-276).

Em resumo, a dinâmica de hostilidade e harmonia que resume as interações entre negros e indígenas também levou à emergência – em alguns contextos mais que em outros – de populações afro-indígenas mistas. Uma divisão conceitual subjacente entre afro e indígena raramente era apagada e podia até mesmo reemergir, a partir de impulsos tanto de cima quanto de baixo.

#### **4. DA INDEPENDÊNCIA AO SÉCULO XX**

A construção nacional é o quadro fundamental no qual é preciso observar as interações afro-indígenas durante este período. Elites e intelectuais por toda a América Latina inclinaram-se a construir identidades para distinguir suas nações, regionalmente e globalmente. Gostassem ou não, as fontes simbólicas e materiais à sua disposição incluíam a branquitude, a indigeneidade e a negritude, e, muito embora essa tríade estivesse configurada de formas diferentes nas diversas partes da região, ela quase nunca perdeu sua estrutura tripartite. Mesmo na

“branca” Argentina, “los negros” tem sido uma categoria resiliente, e mesmo em Porto Rico, a cultura taino, supostamente aniquilada por volta da metade do século XVI, continua a ser venerada.

Tentativas de inspiração liberal de dismantelar as comunidades indígenas e sua identidade jurídica no pós-independência perderam o empuxo e, muito embora a categoria índio tenha perdido parte de sua base institucional, persistiu e de fato ganhou terreno em muitos países como um objeto de atenção para intelectuais empenhados na construção nacional, políticos e agentes estatais (Appelbaum, Macpherson e Roseblatt, 2003; Gotkowitz, 2011; Graham, 1990; Larson, 2004). Esse interesse se cristalizou no indigenismo, que representava os indígenas como gloriosos ancestrais da nação e também como comunidades que precisavam ser protegidas, e, em última instância, assimiladas. Muito embora tenha sido mais poderoso em países como o México, o indigenismo era bastante disseminado na América Latina em suas diversas variantes de ideologia e política, sendo também encontrado em países com populações indígenas muito pequenas, como o Brasil. O indigenismo existia na Argentina, onde as populações indígenas tinham sido em grande medida exterminadas, ao passo que, em meados do século XIX, a corrente literária cubana do *siboneyismo* glorificava a inocência edênica da extinta cultura indígena cibonei (Alberto e Elena, 2016; Earle, 2007; Menocal, 1964; Ramos, 1998).

Isso fez parte do contexto no qual a antropologia latino-americana foi institucionalizada, com uma infraestrutura de institutos estatais de estudos indígenas, começando com o Instituto Indigenista Interamericano (fundado no México em 1940, com a colaboração da maior parte dos governos latino-americanos), seguido por corpos nacionais tais como o Instituto Etnológico Nacional da Colômbia (1941), o Instituto Indigenista Nacional da Guatemala (1945), e o Instituto Indigenista Nacional do México (1948). Iniciativas governamentais anteriores, tais como o Serviço de Proteção aos Índios do Brasil (1910) ou o Departamento de Assuntos Indígenas do México (1934), fizeram amplo uso de antropólogos.

Em contraste com a preocupação com as populações indígenas – ainda que por vezes a preocupação fosse apenas com a ideia de índio ou indígena – a população negra como categoria foi, uma vez abolida a escravidão, muito menos um objeto de atenção especial por parte do Estado, agentes políticos, ou mesmo intelectuais empenhados na construção da nação. Os afro-latinos eram raramente vistos como uma categoria de “outros” que precisavam de proteção e programas especiais de assimilação, e apenas ocasionalmente eram chamados a desempenhar um papel particular na definição do patrimônio nacional.

No contexto da eugenia, que floresceu na América Latina nas primeiras décadas do século XX, médicos e outros cientistas com frequência comentavam a presença de populações negras, como faziam com populações indígenas e mestiças, mas aos negros não era conferido um papel particular, mesmo se eles eram vistos como o recurso eugênico menos valioso com o qual a nação podia contar (Hochman, Lima e Maio, 2010; Schell, 2010; Stepan, 1991; Stern, 2009). A negritude nunca estava completamente fora do quadro como um contraponto relacional no imaginário nacional, mas foi apenas em uns poucos países – tais como Brasil, Cuba e Colômbia – que a negritude alcançou algum status institucional, como resultado de reavaliações positivas feitas por artistas e intelectuais no século XX (ver capítulo 6 e capítulo 10). No entanto, isso não se refletiu nos mesmos níveis de apoio estatal e infraestrutura institucional conferidos ao indigenismo.

*Casa-Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre (1933), ficou conhecido por reavaliar em termos positivos a contribuição africana para a sociedade brasileira, ao passo que o samba se consagrou como a música nacional e as religiões e práticas afro-brasileiras, tais como o Candomblé e a capoeira, tornaram-se emblemas identitários em algumas regiões (Burke e Pallares-Burke, 2008; Vianna, 1999; ver também capítulo 12). Ainda no Brasil, a antropologia revelou um interesse precoce, ainda que menor, pela cultura afro-brasileira, por via dos escritos do antropólogo e psiquiatra Arthur Ramos e do etnólogo Edison Carneiro. Em Cuba, o *afrocubanismo* teve um impacto nos círculos literários e artísticos a partir da década de 1920 (Moore, 1997). Na Colômbia, um *negrismo* literário, artístico e musical incipiente se desenvolveu nos anos de 1940 (Gilard, 1994; Wade, 2000).

Esse esboço delinea o quadro no qual as populações indígenas e negras viveram nos séculos XIX e XX: as divisões legadas pelo passado colonial permaneceram, e, quando mudaram, foi para serem reforçadas pelo novo contexto. Os processos de mistura e convivialidade que também eram parte da herança colonial continuaram a operar de maneiras semelhantes, apesar de um novo enquadramento legislativo e institucional. Alguns exemplos bastarão para ilustrar esse ponto.

Na Colômbia, em Chocó, a abolição teve como efeito o deslocamento dos negros escravizados que haviam trabalhado em *cuadrillas* (equipes de mineração) para a floresta. As populações indígenas foram sendo gradualmente deslocadas para as cabeceiras dos rios, ao tempo que os negros ocupavam os baixos e médios cursos, em um padrão de povoamento disperso. À medida que a população negra crescia, ocuparam terrenos que teoricamente pertenciam aos índios, os quais cediam o usufruto na expectativa de um retorno recíproco. Mas, como

as populações negras acreditavam que o trabalho de preparar a terra dava a elas direitos exclusivos a seu uso, uma certa antipatia subjacente se desenvolveu, contrabalançada por laços de compadrio, comércio e troca de serviços (Losonczy, 2006: 65-73). Algumas uniões intergrupais sem dúvida aconteceram – não é raro ouvir nos dias de hoje pessoas negras reivindicarem uma ascendência indígena – mas elas não foram comuns e não apagaram uma fronteira relativamente explícita. Whitten e Whitten (2011: 40) argumentam que os esmeraldinos negros que tinham uma história colonial de *zambaje* foram “enegrecidos” no final do século XIX, subsumindo sua história de mestiçagem em uma identidade negra politizada, mas, no quadro nacional da Colômbia, os habitantes afrodescendentes da costa do Pacífico têm há muito sido representados inequivocamente como negros e claramente distinguidos dos *cholos*, como os indígenas são conhecidos localmente (Wade, 1993).<sup>4</sup> Na década de 1970, Friedemann (1975) observou a Festa do Índio em Quibdó, capital provincial de Chocó, que vinha ocorrendo desde havia quarenta anos. O povo indígena emberá descia das cabeceiras dos rios para a cidade, trazendo seus produtos para a feira. Eles recebiam roupas velhas para que se vestissem, eram assediados com comida e álcool, e sujeitados ao ridículo e ao paternalismo, mas ao mesmo tempo eram hospedados por seus compadres negros e participavam em desfiles de rua com a multidão negra. Friedemann interpretou o festival como um meio de encenar as relações dominantes entre os emberás e os moradores negros – que controlavam as instituições locais do Estado (polícia, bombeiros, escolas e a administração municipal) – e também como um meio de integrar os emberás nas redes comerciais da cidade. Muito embora esse estudo sugira a existência de relações de convivialidade mais complexas, a festa claramente marca a diferença entre negros e índios.

Ainda na Colômbia, na região do vale do Cauca, antes um centro colonial de poder e riqueza, velhas divisões coloniais persistiam, agora em relação a uma conjuntura política distinta. Sanders (2004) mostra como os povos indígenas desta região baseavam suas reivindicações à terra, no final do século XIX, parte em ideias de cidadania universal e parte em estereótipos familiares de índios como fracos, estúpidos e indefesos – e portanto merecedores do tratamento especial que haviam recebido durante o período colonial. Enquanto isso, as populações negras da região não se identificavam como negros ou mulatos em reivindicações à terra, embora houvesse petições

---

4 Nos Andes, *cholo* geralmente se refere a um indígena urbanizado.



ocasionais nas quais indivíduos se identificavam como escravos ou ex-escravos. Isso ilustra diferenças nas formas pelas quais índios e negros compreendiam que suas demandas podiam ser reconhecidas como apropriadas, e mesmo possíveis, pelas pessoas no poder, o que era um produto da forma pela qual as identidades negras e indígenas se encaixavam nas estruturas dominantes da alteridade. (Em adição à diferença geral, esse caso nos recorda da necessidade de atentar a fatores regionais específicos: o fato de as identidades indígenas funcionarem como moeda de troca nas disputas políticas entre liberais e conservadores que tinham lugar à época, o fato de as comunidades indígenas terem certo peso eleitoral, e as estruturas das relações clientelistas na região.)

Na região de Mosquítia, na Nicarágua do século XIX, com a partida da maior parte da classe de fazendeiros brancos, os crioulos negros ganharam uma posição dominante em relação aos misquitos, monopolizando o comércio de mogno e controlando a política local. Quando os britânicos estabeleceram um protetorado sobre a região em 1844, eles ressuscitaram o antigo “Reino de Mosquítia”, reconhecido por eles pela primeira vez em 1638, o qual era governado por um “rei” nativo (e agora fantoche) que supostamente protegia os direitos de seus súditos indígenas. Em 1860, a Grã-Bretanha e os Estados Unidos reconheceram a soberania nicaraguense sobre a região atlântica e o reino foi substituído pela Reserva Mosquito, na qual “índios mosquitos” tinham direito à autonomia. Na verdade, tanto no reino quanto na reserva, crioulos negros dominavam as instituições do governo. As linhas étnicas e raciais que separavam os “índios” misquitos dos negros foram reforçadas. Quando o Estado nicaraguense extinguiu o governo da reserva em 1894, a elite crioula perdeu muito de seu poder para as companhias empresariais dos Estados Unidos, que estavam investindo na produção de bananas, mas continuou a ter acesso a ocupações administrativas de médio escalão, a posições comerciais e a profissões liberais, o que lhes permitiu manter localmente um status superior, até esse estado de coisas ser contestado pela elite misquito nos anos de 1970 (Gabbert, 2007: 48-49, 52-53).

De modo geral, portanto, a imagem que se forma é a de identidades indígenas e negras separadas, em vez da transcendência dessa diferença. Isso pode se dever, em parte, a uma carência de dados históricos. É patente que em alguns lugares, tais como a costa caribenha da Colômbia e o nordeste do Brasil, a miscigenação colonial abrangente entre negros e índios, que resultou na predominância de uma população rural, heterogênea e mestiça antes da independência, não foi desfeita durante o século XIX e a maior parte do século XX.

## 5. CONTEXTOS ATUAIS

O contexto dominante para entender as mudanças nas relações afro-indígenas ao longo das últimas décadas é a mobilização e a reforma política em torno da etnicidade, da raça e do multiculturalismo. Vimos previamente que, em termos históricos, negros e indígenas colaboraram de quando em quando no que diz respeito a rebelião, resistência e autolibertação, mesmo que o grosso desses processos seguisse trajetórias separadas para cada categoria. Durante o século XX, o padrão de separação foi dominante na mobilização política aberta. Por razões óbvias, a breve experiência do Partido Independente de Cor (1908-1912) em Cuba não tratou da indigeneidade (Helg, 1995). Igualmente focados apenas na negritude foram a imprensa negra brasileira, baseada em São Paulo nas décadas de 1920 e 1930, a Frente Negra Brasileira (1931-1938), o Teatro Experimental do Negro (Rio de Janeiro, 1944-1961) e outros movimentos negros do pós-guerra no Brasil (Andrews, 1991; Hanchard, 1994; Mitchell, 1992). Ao mesmo tempo, a mobilização política indígena seguiu seu próprio caminho, fosse na forma de lideranças indígenas promovendo campanhas de alfabetização no Peru nos anos de 1920 (De la Cadena, 2000: cap. 2), líderes k'iche' na Guatemala do início do século XX lutando para garantir um lugar para os indígenas no quadro de uma nação que se modernizava e os enxergava como obstinados resistentes ao progresso (Grandin, 2000), ou o líder paéz Manuel Quintín Lame, que encabeçou um movimento de resistência na Colômbia do começo do século XX, voltado para a retomada de terras para a população indígena (Castillo-Cárdenas, 1987). Vale a pena apontar que, como este último movimento estava baseado na província nortista de Cauca, uma região em que negros e indígenas viviam lado a lado, um dos seus primeiros líderes foi Luis Ángel Monroy, um afrodescendente (Rappaport, 2005: 71). Isso está relacionado ao argumento geral de que, nos Andes, durante a primeira metade do século XX, as lutas populares por terra e justiça eram quase sempre percebidas como movimentos camponeses baseados na classe, mesmo que na prática tivessem poderosas raízes indígenas (Gotkowitz, 2007). Pesquisas futuras poderiam explorar mais a fundo a medida em que essas lutas conformavam um espaço para a cooperação afro-indígena (ver também mais abaixo, neste capítulo).

A onda de mobilizações políticas étnicas que iniciou nos anos de 1960 estava compreendida nos “novos movimentos sociais”, que fizeram das identidades étnicas e raciais um importante foco de mobilização, ofuscando a classe. Essas mobilizações eram majoritariamente indígenas no início, sendo seguidas por iniciativas negras dispersas na

década de 1970, com o Brasil na vanguarda (Hanchard, 1994; Warren e Jackson, 2003; ver também capítulo 7). Quase sempre, indígenas e negros se organizavam separadamente em torno de diferentes agendas: muito embora ambos os grupos de pessoas estivessem preocupadas com a cidadania e a exclusão, os movimentos indígenas concentravam-se em terra, língua e cultura – o que Greene (2007c: 345) chama de “santíssima trindade” do status de *pueblo* (povo). Suas reivindicações repousavam sobre um conceito de alteridade cultural e autenticidade, bem como sobre seu status nativo originário e sua relação com a terra antes da conquista (Torres, 2008). Os movimentos negros recorriam pouco a esse tipo de lógica e, nessa época, enfatizavam o racismo e a identidade relacionada à negritude diaspórica – tomando como inspiração as lutas por direitos civis de orientação racial nos Estados Unidos e na África do Sul. Em muitas regiões, como nos países andinos e no México, um foco adicional recaía sobre a “invisibilidade” dos negros em nações baseadas em ideologias de mestiçagem entre brancos e indígenas (Andrews, 2004: 182-190; Fontaine, 1981, 1985; Rahier, 2012; Wade, 1993: 325-333, 1995). Depois de Durban (2001), o foco dos movimentos negros se expandiu para incluir a ideia de reparação pela escravidão e pela discriminação racial (por exemplo, Mosquera Rosero-Labbé e Barcelos, 2007).

### **1. REFORMA MULTICULTURALISTA, ASSIMETRIA PERSISTENTE E INDIGENIZAÇÃO DA NEGRITUDE**

O processo amplamente disseminado de reforma política e legislativa inspirada no multiculturalismo que emergiu na década de 1990 seguiu, de muitas maneiras, a assimetria preexistente entre identidades negras e indígenas, já profundamente inscrita nas instituições do Estado, na Universidade e nas organizações internacionais, tais como a Organização Internacional do Trabalho (por exemplo, em suas Convenções sobre Povos Indígenas e Tribais, 1957 e 1989). Quase todos os países já tinham ou criaram recentemente leis que definem graus variados de direitos para povos indígenas. Destes, apenas Brasil, Colômbia, Equador, Guatemala, Honduras e Nicarágua têm atualmente leis que conferem alguns direitos coletivos aos afro-latinos.

Mesmo nesses lugares, a assimetria persiste. Por exemplo, na Colômbia, que tem um dos maiores contingentes de afrodescendentes da região, a Lei 70 de 1993 permite às “comunidades negras” eleger dois delegados à Assembleia de Representantes por meio de uma circunscrição eleitoral especial, ao passo que as comunidades indígenas podem eleger um representante e dois senadores. No censo de 2005, os afro-colombianos respondiam por 10,5% da população, e os índios por

3,5%. As comunidades negras da costa do Pacífico receberam o direito de requisitar a titulação de terras, e em 2013 foram aprovadas 181 requisições, abrangendo mais de 5 milhões de hectares, ou cerca de 4% do território nacional. Em comparação, até 2013, *resguardos* (reservas) indígenas legalmente constituídos somavam 715 (alguns dos quais anteriores à reforma política de 1991), com uma área de aproximadamente 32 milhões de hectares, representando 30% do território nacional (Salinas Abdala, 2014). Essas reservas recebem transferências fiscais do Estado, o que lhes confere alguma autonomia financeira. No Brasil, a população indígena compreende cerca de 0,4% da população e detém aproximadamente setecentos territórios demarcados (cobrindo mais de 117 milhões de hectares, ou 14% da superfície do país), quase todas na região amazônica (Instituto Socioambiental, 2016). Em contraste, até 2014 o Estado tinha reconhecido oficialmente 2.500 territórios como “remanescentes” de quilombos, cujos residentes podem, conforme a lei, reivindicar o título coletivo da terra (Fundação Cultural Palmares, 2014); nesta mesma data, apenas 129 desses territórios tinham efetivamente obtido a titulação definitiva, cobrindo pouco mais de um milhão de hectares (INCRA, 2014).

O efeito geral das reformas legislativas sobre as relações e identificações afro-indígenas foi desigual. De um lado, as reformas iniciaram com enquadramentos diferenciais para afrodescendentes e indígenas, obedecendo a diferenças tradicionais nas estruturas da alteridade. Os indígenas eram concebidos como grupos étnicos rurais, enraizados ancestralmente na terra, com suas próprias línguas e culturas, claramente distintas da sociedade nacional envolvente. Eles ainda eram vistos como necessitando proteção; eram vítimas, ou pelo menos, pareciam vítimas. Os negros, por sua parte, eram concebidos como mais urbanos, mais assimilados, e não tão diferentes em termos culturais; ainda que os modos de vidas negros fossem diferentes em alguns aspectos, os negros falavam espanhol ou português, com algumas exceções significativas, nas quais haviam adotado línguas indígenas como o aimará, falado por alguns afro-bolivianos (Lipski, 2008), ou caribe, falado pelos garífunas. Em sua maioria eram também católicos; mesmo alguns seguidores de religiões afro-brasileiras, como o Candomblé, afirmam ser simultaneamente católicos. Os negros eram diferentes mais em virtude de sua “raça” (definida principalmente, nesse contexto, pelo fenótipo) que de sua cultura. Tudo isso era razão para que muitos governos latino-americanos não reconhecessem direitos legais para afrodescendentes, ou o fizessem com relutância.

De outro lado, na medida em que as leis efetivamente passaram a conferir direitos territoriais aos negros, elas tendiam a impor uma

definição étnica, indigenizada, à negritude, que transferiu sua ênfase da cor para a diferença cultural, passando a focar “comunidades negras” e direito à terra. A principal forma pela qual os afro-latinos podiam reivindicar direito à terra era assemelhando-se aos grupos indígenas (Hooker, 2005; Ng’weno, 2007a; Wade, 1995). Uma revisão de casos levados à Corte Internacional de Direitos Humanos por comunidades afrodescendentes mostra que suas demandas eram baseadas em alguma combinação entre posse coletiva, propriedade ancestral e relação particular com a terra, e não mencionavam discriminação racial (Torres, 2008: 125-137). Uma exceção de monta a essa indigenização da negritude são as ações afirmativas na educação superior e na saúde no Brasil, que dirigem-se à população “negra” como um todo (ou seja, aqueles que se autoidentificam como o rótulo político de negro ou como as categorias censitárias de pardo e preto). Mas, de forma geral, quando a legislação reconheceu direitos para afrodescendentes, ela basicamente situou negros e indígenas no mesmo patamar “étnico” em relação ao Estado, colocando-os assim em potencial competição.

Em resumo, o efeito das reformas pós-1990 foi a consolidação do modo preexistente de institucionalização legal e política das identidades indígenas, ao mesmo tempo que se criava um poderoso impulso em direção à indigenização étnica das identidades negras diante das agências estatais e internacionais, baseado em conceitos de território comunitário e direito à terra. Esse molde indigenista e culturalista corre o risco de diminuir a importância da desigualdade e da injustiça raciais (Hooker, 2009). No entanto, nem toda a mobilização negra seguiu essa rota; uma opção diferente concentrava-se em identidades raciais, antirracismo e mercados urbanos.

## **2. COLÔMBIA E BRASIL**

A Colômbia é um ótimo exemplo desses processos (ver também o capítulo 7). Na sequência da reforma constitucional de 1991, comunidades negras e indígenas da região da costa do Pacífico, que tinham uma história de “hostilidade-harmonia”, começaram a colaborar em organizações camponesas locais. O objetivo comum era defender a terra e os modos de vida contra a crescente intromissão de forasteiros, impulsionada pelo processo mais geral muitas vezes referido como “neoliberalismo” (ou seja, a abertura de mercados aos interesses capitalistas internacionais) (Escobar, 2008; Pardo, 1996; Wade, 1995). Esse objetivo comum se sobrepôs em alguma medida aos conflitos ocasionais preexistentes em torno da terra, causados pela tendência do Estado a dar prioridade às demandas indígenas sobre a posse da

terra (Arocha, 1987; Arocha Rodríguez, 1998). Quando a Assembleia Constituinte se formou, nenhum deputado negro foi eleito, mas os deputados indígenas da região apoiaram as demandas negras, levando à inclusão de um artigo nas disposições transitórias que reconhecia os afro-colombianos como um “grupo étnico” e foi o primeiro passo em direção à Lei 70 de 1993. Sua provisão para reivindicações à titulação da terra se aplicava apenas a “comunidades negras” rurais e ribeirinhas na região da costa do Pacífico, reforçando poderosamente o imaginário regionalizado da negritude que a associava à costa do Pacífico, e colocando em efeito uma “etnização” – e indigenização – da negritude na Colômbia (Restrepo, 2013; Wade, 1995). À luz das remoções forçadas desproporcionalmente sofridas por comunidades indígenas e negras – especialmente na região da costa do Pacífico, mergulhada na violência desde o começo da década de 1990 (Oslender, 2016) – também tem sido argumentado que as comunidades negras passaram a reivindicar a condição de “vítima”, um papel tradicionalmente ocupado pelos povos indígenas (Cárdenas, 2012; Jaramillo Salazar, 2014). Associando ainda mais comunidades negras e indígenas, ao apresentar uma reivindicação à titulação da terra, as comunidades negras por vezes definiam sua composição de modo a incluir os índios ocasionais que já estavam ligados a elas por laços de parentesco e convivialidade (Hoffmann, 2002). Por outro lado, a Lei 70 algumas vezes levou a um aumento nas demandas conflitantes entre comunidades indígenas e negras contíguas, as quais historicamente viviam em permanente convivência, mas também mantinham uma certa distância social, e haviam colaborado politicamente nos anos de 1980 (Arocha, 1996).

A geração de reivindicações conflitantes é evidente em um lugar tecnicamente fora da região da costa do Pacífico abrangida pela Lei 70, mas que ainda assim é uma zona tradicional de povoamento negro. Na província nortista de Cauca, índios e negros viveram lado a lado por um largo período; nos *resguardos* indígenas, afrodescendentes por muito tempo tiveram cargos nos *cabildos* (conselhos governativos locais) e colaboraram com o povo indígena *nasa* e com outras famílias camponeses em ocupações de terra e em projetos de colonização agrária promovidos pelos *cabildos* na década de 1980 (Rappaport, 2005: 17, 35). No município de Buenos Aires, por exemplo, eles trabalharam juntos ao longo de várias décadas para se contrapor a uma tentativa por parte de forasteiros de obter direitos de mineração sobre uma colina, conhecida como Cerro Teta, encaminhando coletivamente sua oposição por meio do *resguardo* indígena local. Indígenas e negros enfrentaram juntos o que poderia ser visto como uma disputa de terra apenas baseada na classe, mas que foi vivenciada simultaneamente

como um conflito contra um regime racista reminescente da escravidão (Ng'weno, 2007b: cap. 2). No rastro das reformas de 1991, os indígenas resolveram reivindicar direitos exclusivos à colina, provocando em resposta uma reivindicação contrária dos afro-colombianos à terra como um “território coletivo de comunidades negras” sob os auspícios da Lei 70. Essa demanda era muito problemática porque era feita fora da região da costa do Pacífico reconhecida pela lei. Jogando contra uma história de cooperação intercultural e pluralismo étnico, a Lei 70 criou identidades mais explicitamente opostas e conflitos potenciais, em um contexto de crescente vulnerabilidade econômica e política causada pela expansão capitalista e pela atividade paramilitar.

Grosso modo, a Lei 70 na Colômbia resultou em uma reinscrição da tradicional linha de demarcação que havia sido previamente cruzada por meio da mobilização coletiva diante de uma ameaça comum. Comunidades negras e indígenas agora são ambas “grupos étnicos”, mas elas reivindicam terra e direitos como dois grupos distintos e se relacionam com o Estado por meio de órgãos diferentes – a Diretoria de Assuntos Afro-Colombianos e a Diretoria de Assuntos Indígenas. Por outro lado, do ponto de vista dos movimentos afro-colombianos, a etnização imposta pela Lei 70 demonstrou não ser uma camisa de força imutável. Ela ofereceu um ponto de apoio a partir do qual retomar as agendas mais amplas do antirracismo, que tinham inspirado na década de 1970 mobilizações duradouras. A hierarquia racial e a discriminação eram realidades ainda mais urgentes para a crescente população negra urbana em busca de educação, empregos e poder político (Wade, 2010: 38-39; 2012). É interessante que essas preocupações possam estar repercutindo em movimentos indígenas que tradicionalmente tinham pouca familiaridade com o conceito de racismo, e privilegiavam uma mobilização em torno da cultura, apesar de sofrer os efeitos do racismo (Hooker, 2009: 71). Isso pode refletir a crescente tendência em direção à urbanização indígena: uma vereda futura para a pesquisa das interações afro-indígenas.

Os efeitos paradoxais da legislação recente podem ser vistos de modo diferente no nordeste do Brasil, onde uma mistura plurissecular havia criado uma população principalmente camponesa de ancestralidade afro-indígena, que se identificava como “trabalhadores rurais” e caboclos (um termo aplicado a pessoas de ascendência mista branca e indígena, ou a indígenas assimilados) (Arruti, 2003). No estado de Sergipe, por exemplo, novas identidades emergiram em paralelo, inicialmente a indígena (a partir dos anos de 1970) e mais tarde a quilombola (a partir da década de 1990), à medida que comunidades vizinhas decidiram fazer reivindicações à terra em direções diferentes,

sob provisões legais que permitiam a possibilidade da etnogênese – a emergência de novas comunidades étnicas – assim como o reconhecimento daquelas preexistentes. Em ambos os casos, formas culturais locais sincréticas, tais como música e dança, assumiram um renovado significado simbólico como marcadores da identidade indígena e quilombola (Arruti, 2003; French, 2009). As decisões coletivas das comunidades eram guiadas por fatores que podem parecer, aos olhos de quem vê de fora, bastante contingentes: trechos específicos de informação histórica, narrativas e memórias; o papel de mediadores de fora, como padres, que tinham suas próprias ideias sobre a história local; e antropólogos contratados pelo Estado para assessorar as reivindicações das comunidades. A decisão de se tornar um quilombo nem sempre era unânime dentro da própria comunidade (French, 2009: cap. 4) e algumas pessoas em Sergipe e no Ceará se identificam ao mesmo tempo como índios e como negros (French, 2009: 90; Pinheiro, 2009, 2011).

O nordeste do Brasil é um exemplo de como a legislação multiculturalista que incide sobre a posse da terra pode tanto se basear em diferenças preexistentes entre índios e negros (as reivindicações indígenas à terra na região começaram na década de 1960, antes da reforma constitucional de 1988 que deu a largada para as demandas quilombolas) quanto reinstaurar essas diferenças em um contexto no qual elas haviam perdido a nitidez como resultado de misturas de longa duração. A legislação parece desencorajar a miscigenação afro-indígena, mas ela não provocou uma completa separação entre os dois grupos: alguns indivíduos afirmam ser, ao mesmo tempo, tanto uma coisa quanto outra.

A mesma tendência pode talvez ser observada na província de Guajira, no nordeste da Colômbia, onde uma população resultante em grande medida de miscigenações afro-indígenas coexiste com o povo indígena *wayuu*. Ali, comunidades rurais empenhadas em reivindicar como afrodescendentes a titulação da terra e direitos (a água potável, por exemplo) tiveram pouco resultado em suas disputas com a companhia de mineração Cerrejón, cujos advogados afirmam não serem essas “comunidades negras” no sentido legal do termo (Chomsky e Forster, 2006). Os advogados também contestam reivindicações feitas por comunidades wayuus em áreas que a companhia considera estarem fora de suas terras ancestrais. Mas já existem cerca de duas dúzias de *resguardos* wayuus ocupando mais de um milhão de hectares da província, o que coloca os índios em um patamar muito diferente daquele em que estão as comunidades afrodescendentes, que têm contra si o fato de que a Lei 70 se aplica principalmente à região da costa do Pacífico (cf. Engle, 2010: 254-273, sobre reivindicações feitas por comunidades negras insulares próximas a Cartagena). Em



todo caso, nas comunidades majoritariamente negras de Chancleta, algumas famílias wayuus residentes foram incluídas no processo legal bem-sucedido da comunidade contra a companhia mineira Cerrejón para que fosse fornecida água potável e garantido o direito a consultas prévias sobre planos de relocação (Corte Constitucional, 2015). Esses casos particulares sugerem a colocação em cena de uma convivialidade interétnica – baseada, como em Cauca, no norte, em uma percepção comum de injustiças de classe e raça – que escapa às tendências segregacionistas da lei. É tentador especular que isso se inspire na longa história de *zambaje* da região.

### 3. AMÉRICA CENTRAL, MÉXICO E PERU

A forma como as mobilizações políticas recentes e as reformas legislativas a elas associadas têm conformado as relações afro-indígenas é ilustrado de forma diferente pelos garífunas. Eles sempre ocuparam esse posto anômalo de “índios negros”: alguns antropólogos ponderam que os garífunas insistem em sua ancestralidade indígena e renegam a África; outros argumentam que eles sempre buscaram conformar um espaço específico entre negro e índio, com variações ao longo do tempo. Dos anos de 1920 até a década de 1940, por exemplo, apesar de serem racializados como negros na nação hondurenha e reconhecerem essa identidade, eles tendiam a se distanciar de outros grupos negros e de uma história de escravidão; mais tarde, a partir dos anos de 1950, começaram a estabelecer ligações mais fortes com a negritude diaspórica e com o antirracismo (Anderson, 2009: cap. 2). Desde a década de 1980, ativistas garífunas adotaram um modelo de direitos indígenas e buscaram intensamente se aliar ao ativismo indígena – em parte atacando problemas compartilhados relativos à posse da terra, como no caso colombiano. Dessa forma, mudaram a forma da reforma multiculturalista ao forçá-la a acomodar pessoas racializadas ao mesmo tempo como “índio” e “negro”. A indigenização da negritude para os garífunas foi reforçada por sua classificação como “autóctones”, por eles terem se estabelecido como livres em suas terras antes da independência hondurenha, e por conta de sua diferença linguística – e essa posição embasava suas reivindicações à titulação da terra. Ao mesmo tempo, eles se identificavam e eram identificados como negros – e mais tarde, como “afro-hondurenhos” – em conjunto com afrodescendentes não garífunas. Uma iniciativa fundamental nesse processo foi a *Organización Fraternal Negra Hondurenha* (OFRANEH), que recorria a símbolos e ícones afro-diaspóricos, e promovia uma agenda antirracista (que, no entanto, caía em ouvidos moucos na década de 1990).

Embora os garífunas e outros afro-hondurenhos fossem reconhecidos pelo Estado e alguns garífunas tivessem recebido títulos de terra, o progresso foi tênue no contexto do desenvolvimento neoliberal, impulsionado em parte pelo turismo, que afetava particularmente os povoados costeiros dos garífunas. Além disso, alguns ativistas indígenas, ainda que não recusassem aos garífunas o status de *pueblo* autóctone, questionavam a viabilidade da unidade interétnica: eles competiam com as organizações garífunas pelo acesso a financiamento, discordavam deles a respeito de táticas políticas e os viam como diferentes em termos históricos e culturais (Anderson, 2007: 400; 2009: 147). No seio do ativismo garífuna há uma distinção entre a OFRANEH (que, em que pese seu nome, insiste em uma identidade simultaneamente afro e indígena, e privilegia o direito à terra) e a Organização de Desenvolvimento Étnico Comunitário (ODECO), que privilegia a negritude e o antirracismo. Essa divergência é reforçada pelo fato de que a OFRANEH assume uma postura radicalmente antineoliberal, que a coloca em uma relação crítica com o Estado, enquanto a ODECO tende a ser mais “participativa” e menos crítica (Anderson, 2009). O poder residual da divergência conceitual subjacente entre negritude e indigeneidade fica mais uma vez evidente nessa história garífuna.

Esse tipo de cooperação interétnica pode também ser observado mais ao sul, no litoral caribenho da Nicarágua, com sua mistura de povos indígenas (incluindo aos afro-indígenas misquitos), garífunas e crioulos negros (Hooker, 2009: cap. 4). Um projeto de mapeamento das propriedades de terra levado a cabo ali em 1997 encontrou uma situação de quase unanimidade na luta comum dos *costeños* (habitantes da costa) contra o governo sandinista (1979-1990) pela perda do que havia de autonomia regional (Gordon, Gurdián e Hale, 2003). O projeto trabalhou com 130 comunidades, que no fim formularam vinte e nove reivindicações à titulação da terra, das quais dezessete eram demandas conjuntas compreendendo 116 comunidades. Em algumas destas, apenas comunidades garífunas ou misquitos participaram, o que se deu tanto por motivos estratégicos, de juntar forças através dos números para reforçar reivindicações específicas, quanto para apresentar uma frente *costeña* unificada (negra e indígena) diante do Estado. Um sentido histórico comum de propriedade compartilhada do território costeiro em alguma medida se sobrepôs às divisões étnicas. Essa solidariedade política pode talvez ser vista como fruto de interesses comuns definidos pela história e pela estrutura social, e não de algum sentido primordial de pertencimento (Hooker, 2009).

Esses casos centro-americanos indicam as possibilidades de ultrapassar divisões étnico-raciais simples em conjunturas particulares,

apesar do potencial das políticas multiculturalistas de institucionalizar diferenças de formas que poderiam servir a um Estado interessado em implementar táticas de dividir para dominar e de cooptação. Assim como no exemplo de Guajira, é tentador inferir que a história da miscigenação afro-indígena nessas regiões preparou o palco para um pluralismo étnico colaborativo e para a cooperação intercultural. Ao mesmo tempo, esses casos demonstram que os elementos de uma divisão conceitual entre negritude e indigeneidade podem ser rearticulados e reencaixados, reemergindo em novos contextos, em vez de serem apagados.

Uma história local da mistura afro-indígena na Costa Chica, no litoral sul do Pacífico no México, também parece operar um curto-circuito nas tendências do multiculturalismo institucional e da política étnica a colocar cada coisa em sua respectiva caixinha. Nessas regiões costeiras dos estados de Guerrero e Oaxaca, organizadas em torno de *haciendas* agrícolas e de gado e de pequenas propriedades rurais, as pessoas se identificam como *morenos* (no sentido de pardo e, eufemisticamente, negro). Na aldeia de San Nicolás, em Guerrero, de acordo com Lewis (2012), as pessoas veem sua história como a de uma mistura entre índios e africanos resultando em uma população local de *negros indios*. Eles também se ancoram na noção de índio porque sabem que ela figura como autenticamente mexicana, dada a importância do indigenismo, enquanto os negros são muitas vezes vistos como estrangeiros no México. Apesar disso, eles não aderem aos discursos hegemônicos sobre mexicanos serem *mestizos* (no sentido de uma mistura entre brancos e indígenas) porque no contexto local os *mestizos* são econômica e politicamente dominantes em relação aos *morenos*. As relações com os indígenas contemporâneos são ambivalentes: os *morenos* os taxam de atrasados, mas também os identificam como desfavorecidos.

Por sua parte, alguns moradores reconhecem que antropólogos e trabalhadores da cultura a serviço do projeto estatal “Terceira Raiz” (dedicado, desde a década de 1980, a visibilizar a contribuição africana no México) por vezes vêm procurar negritude neste canto do país, que foi estudado pela primeira vez pelo antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán (1958). Assim, alguns dentre eles encenam a negritude para essas audiências. Contudo, evidências materiais que se supõe atestar as origens africanas da aldeia – a *casa redonda* (um tipo tradicional de construção redondo com teto de palha) e a *artesa* (um estrado de madeira usado como plataforma para danças matrimoniais tradicionais) – foram feitos na década de 1980 com o propósito explícito de atender as expectativas daqueles que buscavam a negritude, e

já no começo da década seguinte essas construções foram deixadas ao léu. Para os morenos, a negritude real pertence ao passado. De forma semelhante, o Museu das Culturas Afro-Mestiças, fundado em 1999 em Cuijinicuilapa, a cerca de vinte quilômetros de distância, inspira pouco interesse nos moradores. De acordo com Lewis, portanto, a insistência dos morenos em suas origens mistas é parte de sua recalcitrância em serem interpelados como politicamente “negros”: iniciativas como as do museu, que têm sido encampadas por um segmento da elite local e financiadas pelo Estado em nível federal, não tem sido bem-sucedidas em sua tentativa de reestruturar a ordem racial local em um arcabouço inteiramente multiculturalista.

Um outro antropólogo apresenta uma interpretação diversa, que nega ter havido uma história de miscigenação afro-indígena para a gente de Collantes, a 100 quilômetros de San Nicolás, no estado vizinho de Oaxaca. Vaughn (2005) argumenta que os negros locais se identificam primariamente como mexicanos, mas se percebem como diferentes tanto dos povos indígenas quanto dos brancos e *mestizos*. Eles se dissociam da herança indígena, que é tão central para o nacionalismo mexicano, mas que eles enxergam como uma marca de inferioridade. Apesar de se verem como diferentes, a negritude é um nó ambivalente de identificação pessoal e não funciona bem como um canal para a identidade política, não por causa de suas ideias sobre sua origem na miscigenação afro-indígena, mas como resultado do baixo status da negritude no México.

Essa diferença de opinião entre Lewis e Vaughn pode ser, em parte, devida às diferentes posições epistemológicas dos autores – em termos de seu desejo de desafiar a divisão conceitual entre afro e indígena na pesquisa acadêmica – mas também pode ser explicada pelos diferentes locais onde trabalharam. A questão é menos o fato de que dois antropólogos possam interpretar dois contextos vizinhos de modo tão diverso, e mais a compreensão de que a maneira como as relações afro-indígenas tomam forma no terreno é delimitada por diferenças mínimas na organização econômica e política – por exemplo, o fato de que o multiculturalismo do Estado local esteja mais bem desenvolvido em Oaxaca que em Guerrero (Hoffmann, 2007).

No Peru, a divisão entre índios e negros está em grande medida bem estabelecida (Greene, 2007b), mas nas planícies costeiras do norte, há um contexto que pode ser comparado à Costa Chica mexicana – e, mais uma vez, dois antropólogos interpretam duas comunidades vizinhas de modo diverso. No povoado rural de Yapatera, construído em volta de um canavial abandonado, muitas pessoas se identificam como zambos ou morenos (Hale, 2014, 2015). Esses

termos servem principalmente para descrever a aparência física – especialmente a cor da pele e o tipo de cabelo – mas há também o reconhecimento de uma miscigenação histórica entre negros e indígenas, especialmente aqueles integrados na força de trabalho do canavial. Os moradores não usam o termo “negro”, exceto para descrever alguém com a pele muito escura, ou alguém que é o mais escuro em um dado contexto, como um conjunto de irmãos – mas nunca como um termo de identidade coletiva. De fato, as pessoas insistem que têm ascendência mista e rejeitam a ideia – muitas vezes imposta por forasteiros e por ativistas negros ou empreendedores étnicos (um punhado dos quais vivem ali) – que Yapatera é um “povoado negro” e que os moradores pertencem a um grupo de “negros” ou “afro-peruanos” com conexões ancestrais com a África ou com a escravidão. Por exemplo, um líder local afro-peruano, que obteve financiamento de ONGs internacionais para administrar um Projeto de Cerâmica das Mulheres Afro-Peruanas, ficou consternado ao encontrar as moradoras produzindo cerâmica que, na sua opinião, não representava a cultura afro-peruana: um conjunto de moldes cerâmicos predefinidos foi então imposto às oleiras.

Essas características de identificação não são exclusivas de Yapatera ou mesmo do Peru, podendo ser encontradas no México e na Colômbia, além de em outros lugares. O que interessa em Yapatera é o reconhecimento explícito da miscigenação afro-indígena como a base sobre a qual rejeitar ou evitar uma definição politizada e multiculturalista de etnicidade ou raça, vista como imposta a partir de fora (muito embora o Estado estivesse menos envolvido nisso no Peru do que no caso do México). Por outro lado, uma divisão entre afro e indígena é reproduzida porque as pessoas também fazem uma distinção entre morenos ou zambos, por um lado, e *cholos*, por outro, com estes últimos mais associados a migrantes das terras altas, que têm feições mais indígenas, tais como cabelo liso. A distinção se reflete em uma subdivisão do povoado, entre La Hacienda e Cruz Pampa, baseada nas diferentes localizações originais das residências dos empregados do canavial e da mão de obra agrícola circundante. Dessa forma, nas memórias dos moradores, La Hacienda era mais cholo, ao passo que Cruz Pampa era mais moreno-zambo, e essa inflexão racial (ou de cor), embora se afirme ter sido borrada pelos casamentos cruzados ao longo do tempo, persiste como um traço (Hale, 2014: 240). Em outras palavras, ainda que a *zambaje* possa fornecer uma base para escapar às caixinhas do multiculturalismo e da política da identidade em torno da negritude, a distinção subjacente entre negros e indígenas ainda opera como uma força residual.

Um contraste interessante é dado pelo povoado rural de Ingenio, a meros cinquenta quilômetros de Yapatera. Aqui (e entre migrantes de Ingenio em Lima), de acordo com Golash-Boza (2010, 2011), a maior parte das pessoas se identifica bastante claramente com a categoria negro, não apenas como um termo para cor, mas como uma categoria racial, implicando uma ascendência e uma identidade coletivas, e oposta a branco em um arranjo bipolar. Esse fenômeno era mais marcado em Lima e entre aqueles que participavam dos movimentos sociais afro-peruanos, mas também existia no povoado. De certo modo, as descobertas de Golash-Boza ecoam as que Hale fez em Yapatera (por exemplo, a recusa da África e das conexões com a escravidão, ou o uso de termos de cor como descritivos), mas a) ela revela uma identificação muito mais explícita com a negritude como uma categoria e a existência de uma “consciência negra” (Sue e Golash-Boza, 2008-2009: 49), e b) ela mal menciona a miscigenação entre negros e indígenas, exceto em casos específicos (por exemplo, uma mulher negra cujo pai era das terras altas). Podemos apenas especular se a aparente ausência de *zambaje* (ou de seu reconhecimento pelos moradores) está relacionada a uma identificação mais forte com a negritude.

#### 4. ENCENAÇÕES MÚTUAS DE IDENTIDADE

Uma expressão muito diferente da divisão conceitual entre afro e indígena – que reitera seu poder, ao mesmo tempo que desestabiliza e fragmenta sua estrutura – reside no campo das representações performativas, especificamente os contextos de festas populares em que indígenas se mascaram de negros (e, em um grau menor, vice versa). Na Bolívia, a *morenada* envolve índios se fantasiando e desfilando como versões caricaturais de negros escravizados, reputadamente aqueles que trabalhavam na indústria mineira na Potosí colonial (Guss, 2006). Nos Andes peruanos, dançarinos indígenas e *mestizos* desfilam como *qhapaq negros* (negros elegantes), outra vez usando máscaras grotescas (Mendoza, 2000). Em Latacunga, no Equador, um morador se fantasia de *La Mama Negra*, uma figura feminina negra montada a cavalo, de proporções exageradas, que desfila nas ruas em setembro, patrocinada por mulheres *cholas* do local (Weismantel, 2001). Em festivais em Salasaca, no Equador, atores indígenas interpretam os soldados negros do fim do século XIX que importunavam as mulheres índias mas também protegiam o líder liberal, Eloy Alfaro, reverenciado como um libertador dos oprimidos, tanto indígenas quanto afrodescendentes (Whitten e Corr, 1999). Em Pasto, nos Andes colombianos, as pessoas se pintam de preto para o Dia dos Negros, o penúltimo dia

do Carnaval de Negros e Brancos. Na direção oposta, encontrada com menos frequência, afro-colombianos encenam a Dança dos Índios no carnaval do porto caribenho de Barranquilla, e afro-equatorianos também se disfarçam de índios no dia 7 de janeiro, dia da raça índia na Festa de Reis (Rahier, 2013).

Esses exemplos são, todos eles, casos de padrões mais abrangentes de travestimento racial e sexual, frequentes em contextos festivos e carnavalescos, nos quais figuras brancas, negras e indígenas são dramatizadas em um jogo de mimese e alteridade, participando das qualidades, significados e capacidades percebidos uns dos outros por força da mágica da encenação em um imaginativo salão de espelhos (Taussig, 1993). Duas coisas se destacam nesses casos. Em primeiro lugar, as performances evocam um tempo “original” em que apenas “três raças” existiam em forma pura, como índios, negros e brancos, antes da emergência dos mestiços. As performances geralmente se referem ao período colonial: afirma-se frequentemente que os negros representam africanos escravizados, por exemplo, e uma versão da Dança dos Índios do carnaval de Barranquilla diz representar homens do povo indígena *faroto*, disfarçados de mulheres, vingando-se dos espanhóis que haviam abusado de mulheres índias. Voltar no tempo dessa forma distila a essência das categorias sociais envolvidas, e transforma cada figura racializada em um potente símbolo das relações de poder. Em segundo lugar, um tema comum é o de opressão e libertação, que figuram como elementos de uma história compartilhada por populações tanto indígenas quanto afrodescendentes. Whitten e Corr (1999) recolhem vários casos de grupos indígenas que não veem as populações negras reduzidas a uma história de escravidão; em vez disso eles enxergam a negritude em sua ligação com a autolibertação, a criatividade, a adaptabilidade e um conhecimento sobre o passado. Em La Paz, “camponeses nativos em vias de se tornarem *mestizos* de classe média se vestem de escravos, que por sua vez parodiam seus senhores brancos”; esse “deslocamento racial está no coração da Morenada” (Guss, 2006: 319). O africano escravizado – não apenas um símbolo de opressão, mas também de intransigência satírica – é uma figura que serve bem para exprimir desajeitadas aspirações de superar constrangimentos de classe e raça. Da mesma forma, a Mama Negra – um homem indígena no papel de uma mulher negra sexualmente assertiva e sensualmente exuberante – expressa de modos contraditórios as aspirações e a autoimagem das mulheres feirantes *cholas*, empreendedoras bem-sucedidas cuja raça e cujo gênero também desafiam as hierarquias sociais andinas (Weismantel, 2001: 230). Essas encenações

mútuas de identidade jogam com as diferenças entre negritude e indianidade, mas de maneiras que ressaltam sua interoperabilidade relacional em contextos de hierarquias de raça e classe.

## 6. CONCLUSÃO

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

Os materiais daí derivados demonstram duas coisas. Em primeiro lugar, ressaltam a flexibilidade e a ambiguidade das categorias raciais na América Latina, mas também no contexto geral. Essas categorias mudam ao longo do tempo – basta mencionar o fato de que “zambos” eram chamado de “mulatos” pela maior parte do período colonial, escondendo a miscigenação afro-indígena por trás de um rótulo mais tarde associado à miscigenação entre brancos e negros. Elas também mudam conforme o espaço – basta apontar os diferentes significados de “cholo” na costa do Pacífico colombiana, onde se refere a um índio rural, e no Equador e no Peru, onde significa um índio urbanizado. Elas também variam conforme as estratégias utilizadas pelas pessoas – basta observar a forma como os mesmos “caboclos” camponeses no nordeste do Brasil podem se tornar “índios” ou “quilombolas”, a depender de uma variedade de fatores. Se os pesquisadores já estavam cientes da necessidade de não tomar como dados os rótulos e termos raciais, o material sobre misturas afro-indígenas reforça essa lição de forma bastante explícita.

Em segundo lugar, nesse terreno movediço, certos nós retêm um papel estruturante – negro, indígena e branco, com este último em uma posição claramente dominante. Os nós não são completamente fixos: cada um deles só ganha significados e força em relação aos outros e a partir do seu modo de funcionamento em um dado contexto (e temos visto como são importantes os contextos locais no



estabelecimento dos significados de categorias como negro e moreno no Peru e no México). Mas a tríade funciona de modo topológico: as relações subjacentes de poder e hierarquia entre os nós retêm sua estrutura através de múltiplas e sucessivas distorções do terreno sobre o qual são mapeados. Como um mapa de metrô, não importa que a superfície sobre a qual a estrutura está inscrita tenha a forma de um círculo ou de um quadrado – ela ainda pode ser lida como um guia. Diferente de um mapa de metrô, a rede conectando os três nós é, em princípio, ilimitada e não fixada na potencialidade de suas conexões: negro, branco e indígena podem adquirir novas conexões com outros nós – pessoas, instituições e conhecimento – que mudam seus significados e suas relações no âmbito de uma rede que é, em todo caso, conformada persistentemente pela hierarquia racial. Assim, de um lado, misturas afro-indígenas mostram uma tendência a serem estruturadas por uma divergência conceitual persistente entre negro e índio, a qual pode ser interpretada como um resultado continuado da dominância da branquitude. De outro lado, o significado e os efeitos dessa divergência variam no tempo e no espaço. Na costa do Pacífico colombiana, a divergência se alimenta de uma rede que inclui o multiculturalismo estatal, que define a negritude legal como um paralelo da indigeneidade legal – uma indigenização da negritude que é uma característica marcante de boa parte da legislação multiculturalista. Na Costa Rica, a divergência está constituída em relação a uma identidade local enquanto moreno, a qual, segundo alguns relatos, está enraizada em uma história afro-indígena explícita, e que se conforma mal, quase com recalcitrância, na caixinha “negro” estipulada pela política da identidade multiculturalista.

Os materiais neste capítulo sugerem que o espaço para um encaixe afro-indígena *sui generis* tem uma existência tênue, com pouca empuxo na paisagem política dos dias atuais. Para os pesquisadores, isso implica a necessidade de continuar a concentrar a atenção sobre as interações e misturas afro-indígenas, apesar de seus encaixes ortogonais nos espaços de identidade dominantes. O passado pode talvez funcionar a esse respeito como um guia para o presente. Vimos como na Colômbia colonial a trajetória das interações afro-indígenas foi muito diferente nas regiões da costa do Pacífico e da costa do Caribe; quais eram, então, os fatores que conformaram essas diferenças? Também vimos como, nos Andes da primeira metade do século XX, muitas lutas pela terra que na prática eram fortemente indígenas podiam abrir espaço para uma base social étnica mais ampla, uma tendência que ainda encontra paralelos ocasionais atualmente, mesmo que pressionada pelas políticas multiculturalistas. Será que precisamos revisar

a conceitualização do que deve ser contado como uma mobilização efetivamente “étnica” e abraçar formas que são menos baseadas na identidade e mais em coalizões, fundadas, nas palavras de Hooker (2009: 170), em “solidariedades contingentes” derivadas de espaços geográficos, sociais e políticos compartilhados?

## BIBLIOGRAFIA

- Aguirre Beltrán, G. 1958 *Cuijla: Esbozo etnográfico de un pueblo negro* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Alberto, P. e Elena, E. (eds.) 2016 *Rethinking Race in Modern Argentina* (Nova York: Cambridge University Press).
- Anderson, M. 2007 “When Afro Becomes (Like) Indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras” em *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* Vol. 12, Nº 2: 384-413.
- Anderson, M. 2009 *Black and Indigenous: Garifuna Activism and Consumer Culture in Honduras* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Andrews, G. R. 1991 *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil (1888-1988)* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Andrews, G. R. 2004 *Afro-Latin America (1800-2000)* (Oxford: Oxford University Press).
- Appelbaum, N. P.; Macpherson, A. S. e Roseblatt, K. A. (eds.) 2003 *Race and Nation in Modern Latin America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Arocha, J. 1987 “Violencia Contra Minorías Étnicas en Colombia” em Comisión de Estudios sobre la Violencia en Colombia (ed.) *Colombia: Violencia y Democracia* (Bogotá: Universidad Nacional).
- Arocha, J. 1996 “Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica” em Escobar, A. e Pedrosa, Á. (eds.) *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (Bogotá: CEREC).
- Arocha Rodríguez, J. 1998 “Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas” em Arocha Rodríguez, J.; Cubides, F. e Jimeno, M. (eds.) *Las violencias: inclusión creciente* (Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia).
- Arruti, J. M. A. 2003 “De como a cultura se faz política e vice-versa: Sobre religiões, festas, negritudes e indianidades no nordeste contemporâneo” em *Comunidade Virtual de Antropologia*, Nº 10. Em <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a10-jmauricio.pdf>>.

- Burke, P. e Pallares-Burke, M. L. G. 2008 *Gilberto Freyre: Social Theory in the Tropics* (Oxford: Peter Lang).
- Cárdenas, R. 2012 “Multicultural Politics for Afro-Colombians: An Articulation ‘without Guarantees’” em Rahier, J. M. (ed.) *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Carroll, P. J. 2005 “Black-Native Relations and the Historical Record in Colonial Mexico” em Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Castillo-Cárdenas, G. 1987 *Liberation Theology from Below: The Life and Thought of Manuel Quintín Lame* (Maryknoll: Orbis Books).
- Chambers, S. C. 1999 *From Subjects to Citizens: Honor, Gender, and Politics in Arequipa, Peru (1780-1854)* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Chomsky, A. e Forster, C. 2006 “Who Is Indigenous? Who Is Afro-Colombian? Who Decides?” em *Cultural Survival Quarterly* Vol. 30, N° 4. Em <<https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/colombia/who-indigenous-who-afro-colombian-who-decides>>.
- Cope, R. D. 1994 *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City (1660-1720)* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Corte Constitucional 2015 “Sentencia T 256/15, acción de tutela instaurada por miembros de la comunidad ancestral de negros afrodescendientes de los corregimientos de Patilla y Chancleta del municipio de Barrancas, La Guajira, contra la empresa ‘Carbones del Cerrejón Limited’ (Bogotá: Corte Constitucional de la República de Colombia).
- De Friedemann, N. 1975 “La Fiesta del Indio en Quibdó: Un caso de relaciones inter-étnicas en Colombia” em *Revista Colombiana de Antropología* Vol. 19, N° 2: 65-78.
- De la Cadena, M. 2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, 1919-1991* (Durham: Duke University Press).
- Dennis, P. A. 2010 *The Miskitu People of Awastara* (Austin: University of Texas Press).
- Earle, R. 2007 *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America (1810-1930)* (Durham: Duke University Press).
- Engle, K. 2010 *The Elusive Promise of Indigenous Development: Rights, Culture, and Strategy* (Durham: Duke University Press).
- Escobar, A. 2008 *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes* (Durham: Duke University Press).

- Fals Borda, O. 1979 *Mompox y Loba. Historia doble de la costa, Vol. 1* (Bogotá: Carlos Valencia Editores).
- Fontaine, P. M. 1981 "Transnational Relations and Racial Mobilization: Emerging Black Movements in Brazil" em Stack, J. F. (ed.) *Ethnic Identities in a Transnational World* (Westport: Greenwood Press).
- Fontaine, P. M. (ed.) 1985 *Race, Class, and Power in Brazil* (Los Angeles: Centre of Afro-American Studies, University of California).
- Forbes, J. D. 1988 *Africans and Native Americans: The Language of Race and the Evolution of Red-Black Peoples* (Oxford: Basil Blackwell) 2ª edição.
- French, J. H. 2009 *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Freyre, G. 1933 *Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal* (Rio de Janeiro: Maia & Schmidt).
- Fundação Cultural Palmares 2014 *Comunidades quilombolas*. Em <[http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=88](http://www.palmares.gov.br/?page_id=88)>.
- Gabbert, W. 2007 "In the Shadow of the Empire - The Emergence of Afro-Creole Societies in Belize and Nicaragua" em *Indiana* N° 42: 39-66.
- Gilard, J. 1994 "Le débat identitaire dans la Colombie des années 1940 et 1950" em *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien, Caravelle* N° 62: 1.126.
- Gilroy, P. 2004 *After Empire: Melancholia or Convivial Culture* (Londres: Routledge).
- Golash-Boza, T. 2010 "Does Whitening Happen? Distinguishing between Race and Color Labels in an African-Descended Community in Peru" em *Social Problems* Vol. 57, N° 1: 138-56.
- Golash-Boza, T. 2011 *Yo Soy Negro: Blackness in Peru* (Gainesville: University Press of Florida).
- Gonzalez, N. 1988 *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna* (Urbana: University of Illinois Press).
- Gordon, E. T. 1998 *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African-Nicaraguan Community* (Austin: University of Texas Press).
- Gordon, E.T.; Gurdián, G. C. e Hale, C. R. 2003 "Rights, Resources and the Social Memory of Struggle: Reflections on a Study of

- Indigenous and Black Community Land Rights on Nicaragua's Atlantic Coast" em *Human Organization* Vol. 62, N° 4: 369-81.
- Gotkowitz, L. 2007 *A Revolution for Our Rights: Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952* (Durham: Duke University Press).
- Gotkowitz, L. (ed.) 2011 *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present* (Durham: Duke University Press).
- Graham, R. (ed.) 1990 *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin: University of Texas Press).
- Grandin, G. 2000 *The Blood of Guatemala: A History of Race and Nation* (Durham: Duke University Press).
- Greene, S. 2007a "Entre 'lo indio' y 'lo negro': Interrogating the Effects of Latin America's New Afro-Indigenous Multiculturalisms" em *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* N° 12: 2, numero especial, ed. S. Greene.
- Greene, S. 2007b "Entre lo indio, lo negro, y lo incaico: The Spatial Hierarchies of Difference in Multicultural Peru" em *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* N° 12, 2: 441-74.
- Greene, S. 2007c "Introduction: On Race, Roots/Routes, and Sovereignty in Latin America's Afro-Indigenous Multiculturalisms" em *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* Vol. 12, N° 2: 329-355.
- Guss, D. M. 2006 "The Gran Poder and the Reconquest of La Paz" em *Journal of Latin American Anthropology* Vol. 11, N° 2: 294-328.
- Hale, C. R. 1994 *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987* (Stanford: Stanford University Press).
- Hale, T. 2014 "Mixing and Its Challenges: An Ethnography of Race, Kinship, and History in a Village of Afro-Indigenous Descent in Coastal Peru", Tese de doutorado em Antropología, London School of Economics, Londres, Reino Unido.
- Hale, T. 2015 "A Non-essentialist Theory of Race: The Case of an Afro-Indigenous Village in Northern Peru" em *Social Anthropology* Vol. 23, N° 2: 135-51.
- Hanchard, M. 1994 *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio De Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988* (Princeton: Princeton University Press).
- Helg, A. 1995 *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

- Hochman, G.: Lima, N. T. e Maio, M. C. 2010 “The Path of Eugenics in Brazil: Dilemmas of Miscegenation” em Bashford A. e Levine, P. (eds.) *The Oxford Handbook of the History of Eugenics* (Oxford: Oxford University Press).
- Hoffmann, O. 2002 “Collective Memory and Ethnic Identities in the Colombian Pacific” em *Journal of Latin American Anthropology* Vol. 7, Nº 2: 118-38.
- Hoffmann, O. 2007 “De las ‘tres razas’ al mestizaje: Diversidad de las representaciones colectivas acerca de lo ‘negro’ en México (Veracruz y Costa Chica)” em *Diario de Campo* Nº 42: 98-109, Suplemento.
- Hooker, J. 2005 “Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Contemporary Latin America” em *Journal of Latin American Studies* Vol. 37, Nº 2: 285-310.
- Hooker, J. 2009 *Race and the Politics of Solidarity* (Oxford: Oxford University Press).
- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) 2014 “Títulos expedidos às comunidades quilombolas” em <[www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/estrutura-fundiaria/quilombolas/titulos\\_expedidos.pdf](http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/estrutura-fundiaria/quilombolas/titulos_expedidos.pdf)> acesso 29 de janeiro de 2015.
- Instituto Socioambiental 2016 “Povos indígenas no Brasil: terras indígenas” em <<https://povosindigenas.org.br/pt/c/terras-indigenas/introducao/o-que-sao-terras-indigenas>> acesso 7 de janeiro de 2017.
- Jaramillo Salazar, P. 2014 *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia* (Bogotá: Ediciones Uniandes).
- Jaramillo Uribe, J. 1968 *La sociedad neogranadina. Ensayos sobre historia social colombiana Vol. 1* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Lane, K. 2005 “Africans and Natives in the Mines of Spanish America” em Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Larson, B. 2004 *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Lewis, L. A. 2012 *Chocolate and Corn Flour: History, Race, and Place in the Making of “Black” Mexico* (Durham: Duke University Press).
- Lipski, J. M. 2008 *Afro-Bolivian Spanish* (Frankfurt / Madrid: Vervuert / Iberoamericana).

- Losonczy, A. M. 2006 *La trama interétnica: Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Instituto Francés de Estudios Andinos).
- Lutz, C. e Restall, M. 2005 "Wolves and Sheep?: Black-Maya Relations in Colonial Guatemala and Yucatan" em Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Martínez, M. E. 2008 *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico* (Stanford: Stanford University Press).
- Mendoza, Z. S. 2000 *Shaping Society through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes* (Chicago: University of Chicago Press).
- Menocal, F. 1964 "La Piragua y el siboneyismo" em *Revista de la Biblioteca Nacional de Cuba José Martí* N° 2: 113.
- Miki, Y. 2014 "Slave and Citizen in Black and Red: Reconsidering the Intersection of African and Indigenous Slavery in Postcolonial Brazil" em *Slavery & Abolition* Vol. 35, N° 1: 122.
- Mitchell, M. 1992 "Racial Identity and Political Vision in the Black Press of Sao Paulo, Brazil, 1930-1947" em *Contributions in Black Studies* Vol. 9, 1: N° 1: 729.
- Moore, R. 1997 *Nationalizing Blackness: Afro-Cubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Mörner, M. 1967 *Race Mixture in the History of Latin America* (Boston: Little, Brown).
- Mosquera Rosero-Labbé, C. e Barcelos, L. C. (eds.) 2007 *Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Ng'weno, B. 2007a "Can Ethnicity Replace Race? Afro-Colombians, Indigeneity and the Colombian Multicultural State" em *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* Vol. 12, N° 2: 414-40.
- Ng'weno, B. 2007b *Turf Wars: Territory and Citizenship in the Contemporary State* (Stanford: Stanford University Press).
- Nieto, M. C. e Riaño, M. 2011 *Esclavos, negros libres y bogas en la literatura del siglo XIX* (Bogotá: Universidad de los Andes).
- O'Toole, R. S. 2012 *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).

- Offen, K. H. 2002 "The Sambo and Tawira Miskitu: The Colonial Origins and Geography of Intra-Miskitu Differentiation in Eastern Nicaragua and Honduras" em *Ethnohistory* Vol. 49, N° 2: 319-72.
- Oslender, U. 2016 *The Geographies of Social Movements: Afro-Colombian Mobilization and the Aquatic Space* (Durham: Duke University Press).
- Pagden, A. 1982 *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Pardo, M. 1996 "Movimientos sociales y relaciones inter-étnicas" em Escobar A. e Pedrosa, Á. (eds.) *Pacífico: ¿Desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (Bogotá: CEREC).
- Peñas Galindo, D. 1988 *Los bogas de Mompo: Historia del zambaje* (Bogotá: Tercer Mundo Editores).
- Pinheiro, J. 2009 "Authors of Authenticity: Indigenous Leadership and the Politics of Identity in the Brazilian Northeast", Tese de doutorado, University of Manchester.
- Pinheiro, J. 2011 "Identificação indígena e mestiçagem no Ceará" em *Cadernos do Leme* Vol. 3, N° 2: 21-49.
- Rahier, J. (ed.) 2012 *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Rahier, J. 2013 *Kings for Three Days: The Play of Race and Gender in an Afro-Ecuadorian Festival* (Urbana: University of Illinois Press).
- Ramos, A. 1998 *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Rappaport, J. 2005 *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia* (Durham: Duke University Press).
- Restall, M. (ed.) 2005a *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Restall, M. 2005b "Introduction: Black Slaves, Red Paint" em Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Restall, M. 2009 *The Black Middle: Africans, Mayas, and Spaniards in Colonial Yucatan* (Stanford: Stanford University Press).



- Restrepo, E. 2013 *Etnización de la negritud: La invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia* (Popayán: Universidad del Cauca).
- Roller, H. 2014 *Amazonian Routes: Indigenous Mobility and Colonial Communities in Northern Brazil* (Stanford: Stanford University Press).
- Salinas Abdala, Y. 2014 "Los derechos territoriales de los grupos étnicos: ¿Un compromiso social, una obligación constitucional o una tarea hecha a medias?" em *Punto de Encuentro* N° 67: 1-39.
- Sanders, J. 2004 *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia* (Durham: Duke University Press).
- Schell, P. A. 2010 "Eugenics Policy and Practice in Cuba, Puerto Rico, and Mexico" em Bashford, A. e Levine, P. (eds.) *The Oxford Handbook of the History of Eugenics* (Oxford: Oxford University Press).
- Schwaller, R. C. 2011 "'Mulata, hija de negro y india': Afro-Indigenous Mulatos in Early Colonial Mexico" em *Journal of Social History* Vol. 44, N° 3: 889-914.
- Schwartz, S. B. 1970 "The 'Mocambo': Slave Resistance in Colonial Bahia" em *Journal of Social History* Vol. 3, N° 4: 313-33.
- Schwartz, S. B. e Langfur, H. 2005 "Tapanhuns, negros da terra, and curibocas: Common Cause and Confrontation between Blacks and Natives in Colonial Brazil" em Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Sharp, W. 1976 *Slavery on the Spanish Frontier: The Colombian Chocó, 1680-1810* (Norman: University of Oklahoma Press).
- Silverblatt, I. 2004 *Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World* (Durham: Duke University Press).
- Sokolow, J. A. 2003 *The Great Encounter: Native Peoples and European Settlers in the Americas, 1492-1800* (Armonk: M. E. Sharpe).
- Stepan, N. L. 1991 *"The Hour of Eugenics": Race, Gender, and Nation in Latin America* (Ithaca: Cornell University Press).
- Stern, A. M. 2009 "Eugenics and Racial Classification in Modern Mexican America" em Katzew, I. e Deans-Smith, S. (eds.) *Race and Classification: The Case of Mexican America* (Stanford: Stanford University Press).
- Sue, C. A. e Golash-Boza, T. 2009 "Blackness in Mestizo America: The Cases of Mexico and Peru" em *Latino(a) Research Review* Vol. 7 N° 12: 30-58.

- Taussig, M. 1993 *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* (Londres: Routledge).
- Torres, G. 2008 "Indigenous Peoples, Afro-Indigenous Peoples, and Reparations" em Lenzerini, F. (ed.) *Reparations for Indigenous Peoples: International and Comparative Perspectives* (Oxford: University of Oxford Press).
- Twinam, A. 1999 *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America* (Stanford: Stanford University Press).
- Vaughn, B. 2005 "Afro-Mexico: Blacks, Indígenas, Politics, and the Greater Diaspora" em Dzidzienyo, A. e Oboler, S. (eds.) *Neither Enemies nor Friends: Latinos, Blacks, Afro-Latinos* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Vianna, H. 1999 *The Mystery of Samba: Popular Music and National Identity in Brazil* (Chapel Hill: University of North Carolina Press) Trad. J. C. Chasteen.
- Villegas, Á. 2014 "El valle del río Magdalena en los discursos letrados de la segunda mitad del siglo XIX: Territorio, enfermedad y trabajo" em *Folios* N° 39: 149-59.
- Vinson III, B. e Restall, M. 2005 "Black Soldiers, Native Soldiers: Meanings of Military Service in the Spanish American Colonies" em Restall, M. (ed.) *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
- Wade, P. 1993 *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore: J. Hopkins University Press).
- Wade, P. 1995 "The Cultural Politics of Blackness in Colombia" em *American Ethnologist* Vol. 22, N° 2: 342-58.
- Wade, P. 2000 *Music, Race, and Nation: Música Tropical in Colombia* (Chicago: University of Chicago Press).
- Wade, P. 2009 *Race and Sex in Latin America* (Londres: Pluto Press).
- Wade, P. 2010 *Race and Ethnicity in Latin America*. (Londres: Pluto Press) 2ª edição.
- Wade, P. 2012 "Afro-Colombian Social Movements" em Dixon, K. e Burdick, J. (eds.) *Comparative Perspectives on Afro-Latin America* (Gainesville: University Press of Florida).
- Warren, J. W. 2001 *Racial Revolutions: Antiracism and Indian Resurgence in Brazil* (Durham: Duke University Press).
- Warren, K. B. e Jackson, J. E. (eds.) 2003 *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America* (Austin: University of Texas Press).

- Weismantel, M. 2001 *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes* (Chicago: University of Chicago Press).
- Whitten, N. 1986 *Black Frontiersmen: A South American Case* (Prospect Heights: Waveland Press) 2ª edição.
- Whitten, N. E. e Corr, R. 1999 “Imagery of ‘Blackness’ in Indigenous Myth, Discourse, and Ritual” em Rahier, J. M. (ed.) *Representations of Blackness and the Performance of Identities* (Westport: Greenwood Press).
- Whitten, N. E. e Whitten, D. S. 2011 *Histories of the Present: People and Power in Ecuador* (Urbana: University of Illinois Press).

