

# PIGMENTO CRACIAS

Etnicidade, raça e cor na América Latina

Edward Telles · Graziella Moraes Silva  
e equipe do PERLA

**PIGMENTO  
CRACIAS**



UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO RIO  
GRANDE DO SUL

---

Reitor

**Carlos André Bulhões**

Vice-Reitora e Pró-Reitora  
de Coordenação Acadêmica

**Patrícia Helena Lucas Pranke**

---

EDITORA DA UFRGS

Diretora

**Luciane Delani**

Conselho Editorial

**Carlos Eduardo Espindola Baraldi**

**Clarice Lehnem Wolff**

**Janette Palma Fett**

**João Carlos Batista Santana**

**Luís Frederico Pinheiro Dick**

**Maria Flávia Marques Ribeiro**

**Otávio Bianchi**

**Sergio Luiz Vieira**

**Virgínia Pradelina da Silveira Fonseca**

**Luciane Delani, presidente**

# **PIGMENTO CRACIAS**

Etnicidade, raça e cor na América Latina

Edward Telles · Graziella Moraes Silva  
e equipe do PERLA

© dos autores

1ª edição: 2021

Título original em inglês: *Pigmentocracies: ethnicity, race, and color in Latin America* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2014)

Direitos reservados desta edição:

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Tradução: Hélio de Mello Filho e Tomás Rosa Bueno

Revisão técnica da tradução: Karl Martin Monsma e Roberta Ceva

Revisão textual e editorial: Luciana Balbueno, Malu Resende e Roberta Ceva

Projeto gráfico e editoração eletrônica: Clarissa Felkl Prevedello

A grafia desta obra foi atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 1º de janeiro de 2009.



---

T274p Telles, Edward

Pigmentocracias : etnicidade, raça e cor na América Latina [recurso eletrônico] / Edward Telles, Graziella Moraes Silva e equipe do Projeto sobre Etnicidade e Raça na América Latina (PERLA); tradução de Hélio de Mello Filho e Tomás Rosa Bueno. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2021.

396 p. : pdf

Título original: *Pigmentocracies: ethnicity, race, and color in Latin America*.

1. Etnografia. 2. Etnicidade. 3. Raça. 4. Mestiçagem. 5. Miscigenação. 6. Relações etnorraciais. I. Silva, Graziella Moraes. II. Projeto sobre Etnicidade e Raça na América Latina (PERLA). III. Mello Filho, Hélio de. IV. Bueno, Tomás Rosa.

CDU 39(7/8)

---

CIP-Brasil. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação.  
(Jaqueline Trombin – Bibliotecária responsável CRB10/979)

ISBN 978-65-5725-041-9

# AGRADECIMENTOS

Este livro não teria sido possível sem o entusiasmo e o trabalho em equipe dos doze colaboradores do Projeto sobre etnicidade e raça na América Latina (PERLA). Como diretor do projeto PERLA, devo muito aos PERListas, cujo entusiasmo intelectual, solidariedade e fidelidade ao projeto foram extraordinários. Por meio da nossa cooperação multinacional, multilíngue e multidisciplinar, esperamos ter elevado a outro nível o estudo de raça e etnicidade na região, graças ao trabalho deles e ao de muitos outros indivíduos, além da equipe do PERLA.

Ana Maria Goldani participou das discussões do PERLA, com contribuições valiosas e importantes, e a sua generosidade e entusiasmo fizeram de Princeton um lugar acolhedor para as reuniões do grupo. Desde o início, Mitchell Seligson, do Projeto Latino-Americano de Opinião Pública (LAPOP), nos cedeu generosamente seu tempo para ajudar-nos a pensar sobre toda a gama de problemas implicados na realização de pesquisas desse tipo na região.

Agradecemos também a Abby Cordova, Rubi Araña, Fernanda Boldi, Dominique Zephyr e Liz Zechmeister, do LAPOP, assim como a Pablo Parás, que liderou a pesquisa no México, por sua valiosa assistência no desenho das pesquisas PERLA. Agradecimentos também são devidos à equipe de pesquisa de cada um dos quatro institutos que executaram os questionários. Pudemos constatar que suas reputações de empresas de pesquisa de primeira linha são totalmente merecidas. Além disso, George Reid Andrews e Guillermo de la Peña participaram diretamente de reuniões do PERLA, tecendo comentários valiosos baseados em seu amplo e substantivo conhecimento.

Sem o entusiasmo de Felipe Agüero, Mario Bronfman, Martín Abregú, Carmen Feijóo, Todd Cox e Sara Rios, todos da Fundação Ford, este livro nunca teria sido possível. Agradecemos à Fundação Ford e à Universidade de Princeton por seu generoso apoio financeiro.

Agradecemos a Elaine Maisner, da University of North Carolina Press, por seu entusiasmo e apoio ao projeto desde os seus primórdios que remontam há vários anos, implicando várias etapas de escrita e revisão; agradecemos também a Paul Betz por seu cuidadoso tratamento na produção deste livro. Também somos gratos às nossas revisoras inicialmente anônimas, Mara Loveman e Jan Hoffman French, por seus comentários valiosos que incrementaram a qualidade dos capítulos individuais e do manuscrito como um todo. Antes disso, Miguel Centeno, Douglas Massey e Alejandro Portes, do Departamento de Sociologia de Princeton, fizeram comentários brilhantes sobre os capítulos de cada país. Entre esses primeiros rascunhos e os manuscritos quase terminados, também nos beneficiamos com os comentários de Jerome Branch e Cesar Rodriguez Garavito na reunião anual da Associação de Estudos Latino-Americanos (LASA).

Agradecemos a Sylvia Zamora, Rachel Ferguson e Jane Katz pela assistência na revisão dos manuscritos e a Steven Server pelo auxílio na elaboração e verificação de dados. Também agradecemos especialmente a Nancy Doolan, do Centro para Migração e Desenvolvimento de Princeton, pela atenção aos detalhes e por todas as horas dedicadas a preparar o texto e a corresponder-se com os autores.

Em virtude da escala do projeto, que se estende a doze colaboradores em cinco países, podemos não ter sido capazes de agradecer a todos nominalmente, ainda assim expressamos a nossa gratidão a todos os envolvidos. Nos parágrafos seguintes, agradecemos a muitos daqueles cujo apoio e assistência tornaram possível a conclusão de cada um dos capítulos deste livro.

## México

Este capítulo é resultado de um esforço colaborativo interdisciplinar transnacional dos autores, cujo conhecimento do México deriva de diversos pontos de vista pessoais e profissionais. Recebemos valiosos comentários e críticas de Guillermo de la Peña e Casey Walsh. Estendemos a nossa gratidão a Georganne Welles, pela ajuda na tradução, e aos revisores anônimos cujos comentários nos incentivaram a deixar mais clara a nossa contribuição em relação à vasta literatura sobre raça e etnicidade. A empresa Data Opinión Pública, liderada por Pablo Parás e Carlos López, trabalhou na realização da pesquisa. Também fomos ajudados por vários alunos do CIESAS e da Universidad Iberoamericana, aos quais agradecemos.

Estamos em dívida com nossas respectivas instituições por facilitar e apoiar a nossa participação no PERLA. O CIESAS prestou apoio técnico e logístico, e o PLAS, da Universidade de Princeton, forneceu espaço institucional para Regina Martínez Casas durante os estágios finais de análise e escrita deste capítulo. Somos igualmente gratos pela ajuda de Mario Bronfman, representante da Fundação Ford no México, por tornar possível esta pesquisa.

Vários colegas foram fundamentais para a divulgação dos nossos resultados em todo o México e em outros países. Em particular, François Lartigue (†) organizou reuniões e seminários com os acadêmicos, funcionários públicos e líderes de ONGs para discutir o impacto da nossa pesquisa sobre a dinâmica etnorracial mexicana. Mónica Figueroa, Alicia Castellanos e Mariana Mora também contribuíram para a discussão e a difusão dos resultados da pesquisa do PERLA.

Por último, mas não por isso menos importante, expressamos gratidão às nossas respectivas famílias, por sua paciência durante o demorado processo de pesquisa, que resultou em viagens e períodos longe de casa para realizar o trabalho de campo e garantir a comunicação com toda a nossa equipe.



## Colômbia

Em Bogotá, agradecemos a Franklin Gil, Pietro Pisano, Klará Hellebrandová e Sergio Lesmes, da equipe de pesquisa “Escapar do infortúnio genealógico. O surgimento e a participação das classes médias ‘negras’ na vida nacional colombiana”, liderada por Mara Viveros e apoiada pelo COLCIENCIAS (Departamento Colombiano de Ciência, Tecnologia e Inovação).

Em Cali, somos gratos a Diego Ocasiones Canaval, Mónica Holguín D. Caicedo e Diego Alejandro Rodriguez Sanchez por seu apoio na tradução para o inglês de várias versões do capítulo, e a Diego Alejandro e Sol Kizzy Ruíz, da Universidad del Valle, pelo processamento estatístico e pela análise da pesquisa.

Agradecemos também ao Grupo Interdisciplinar de Estudos de Gênero (GIEG) da Universidad Nacional de Colombia, que deu apoio a Mara Viveros, e ao grupo de pesquisa “Estudios étnico-raciais e de trabalho e seus diversos componentes” do CIDSE (Centro de Pesquisa e Documentação Socioeconômica) da Universidad del Valle, que deu apoio a Fernando Urrea Giraldo. O entusiasmo de Luis Carlos Castillo Gómez e Jeanny Posso Quiceno, pesquisadores da CIDSE (Universidad del Valle), e dos membros deste grupo foram particularmente importantes para a divulgação dos resultados da pesquisa do PERLA em toda a academia colombiana.

Agradecemos ao Centro Nacional de Consultoria (CNC), que projetou a amostra e organizou a pesquisa de campo na Colômbia, por sua flexibilidade e competência técnica, garantias de uma pesquisa excelente. Peter Wade é um parceiro acadêmico de longa data da equipe do PERLA Colômbia, que nos ajudou a entender a lógica da desigualdade social na Colômbia.

Felipe Agüero, da Fundação Ford em Santiago, apoia com vigor a pesquisa sobre estatística etnorracial de povos afrodescendentes e indígenas na Colômbia, na Universidad del Valle. Agradecemos também a César Rodríguez Garavito, que acompanhou de perto e prestou consultoria sobre as conclusões do estudo PERLA.

## Peru

Muitas das ideias deste capítulo são resultado de valiosas discussões entre os colegas do projeto PERLA. Elas foram fundamentais para explorar as realidades complexas de etnicidade e raça na sociedade peruana, com base em perguntas e abordagens distintas daquelas utilizadas em outras sociedades latino-americanas.

Os comentários e as críticas de Miguel Angel Centeno (Universidade de Princeton) e de Martín Benavides (PUCP e GRADE) foram extremamente úteis para esclarecer alguns dos principais argumentos do nosso texto. Agradecemos a Néstor Valdivia (GRADE) por compartilhar conosco seu trabalho sobre o uso de categorias étnicas nos censos nacionais e em pesquisas oficiais do Peru. Agradecemos também a Narda Henriquez, então diretora do programa de mestrado em Sociologia da PUCP, pelo convite para apresentar e discutir alguns dos resultados deste capítulo no Seminário Internacional sobre Desigualdade e Política, que ocorreu em Lima, em março de 2012.

O apoio de Gavina Córdova e Alejandra Villanueva foi fundamental para realizar e analisar os resultados do teste-piloto do questionário PERLA no Peru e adaptar as perguntas básicas ao contexto peruano. Vários alunos da PUCP também participaram desse processo. O trabalho de campo da pesquisa peruana foi conduzido pela Ipsos Apoyo em estreita colaboração conosco.

Somos particularmente gratos ao Departamento de Ciências Sociais da Pontificia Universidad Católica del Perú e a seu chefe, Aldo Panfichi, por incentivar e facilitar a nossa participação neste projeto.

## Brasil

A maioria das ideias discutidas neste capítulo foi construída nos debates e nas discussões com os outros participantes do

projeto PERLA. Conhecê-los foi um inestimável presente intelectual e pessoal. A abordagem multidisciplinar do projeto foi essencial para explorar a realidade brasileira por meio de um quadro comparativo latino-americano.

Nas reuniões do PERLA em Princeton, os comentários e as críticas de George Reid Andrews (Universidade de Pittsburgh) também foram extremamente úteis para esclarecer alguns dos principais argumentos do nosso texto. O capítulo foi igualmente enriquecido pelo constante diálogo intelectual com Elisa Reis (UFRJ) e Michèle Lamont (Universidade de Harvard).

Agradecemos também a Narda Henriquez, diretora do programa de mestrado em Sociologia da PUCP, pelo convite para apresentar e discutir alguns dos resultados deste capítulo no Seminário Internacional sobre Desigualdade e Política, ocorrido em Lima, em março de 2012.

No Brasil, também nos beneficiamos do apoio e da parceria dos pesquisadores do NIED (Rede de Estudos da Desigualdade) e do Laeser (Laboratório de Análises Econômicas, Históricas, Sociais e Estatísticas das Relações), da UFRJ. Agradecemos a Alberto Carlos Almeida e à sua equipe do Instituto Análise pela realização do questionário, e a Irene Rossetto pela tabulação dos dados. Os dois autores também receberam bolsas da Fundação Ford, FAPERJ e CNPq, que tornaram este projeto possível.

# SUMÁRIO

- 13** **PREFÁCIO DA EDIÇÃO EM PORTUGUÊS**  
Projeto sobre etnicidade e raça na América Latina (PERLA)  
Graziella Moraes Silva
- 19** **CAPÍTULO 1**  
Projeto sobre etnicidade e raça na América Latina (PERLA):  
dados comprovados e o que está em jogo  
Edward Telles
- 69** **CAPÍTULO 2**  
As diferentes faces da mestiçagem:  
eticidade e raça no México  
Regina Martínez Casas, Emiko Saldívar,  
René D. Flores e Christina A. Sue
- 133** **CAPÍTULO 3**  
Colômbia: da miscigenação branqueada  
ao multiculturalismo triétnico  
Fernando Urrea Giraldo, Carlos Augusto Viáfara López  
e Mara Viveros Vigoya
- 197** **CAPÍTULO 4**  
¿El país de todas las sangres?  
Raça e etnicidade no Peru contemporâneo  
David Sulmont e Juan Carlos Callirgos
- 259** **CAPÍTULO 5**  
Misturado e desigual: novas perspectivas  
sobre as relações etnorraciais no Brasil  
Graziella Moraes Silva e Marcelo Paixão
- 329** **CAPÍTULO 6**  
Uma análise comparativa de etnicidade, raça e cor na América  
Latina, baseada nas descobertas da pesquisa do PERLA  
Edward Telles e René D. Flores
- 355** **REFERÊNCIAS**
- 393** **SOBRE OS AUTORES**



# PREFÁCIO DA EDIÇÃO EM PORTUGUÊS

## Projeto sobre etnicidade e raça na América Latina (PERLA)

Entre 2009 e 2013, um grupo de pesquisadores brasileiros, colombianos, mexicanos, peruanos e norte-americanos de diferentes disciplinas (Antropologia, Ciência Política, Economia, História, Linguística e Sociologia) elaborou um *survey* sobre relações raciais na América Latina e analisou conjuntamente seus dados. Este livro é fruto deste trabalho coletivo, idealizado e estimulado pelo sociólogo Edward Telles, o Projeto sobre etnicidade e raça na América Latina (PERLA – uma sigla baseada no título do projeto em inglês e em espanhol). É importante ressaltar que este é um livro concebido por 12 autores. Seus resultados e sua estrutura surgiram das inúmeras conversas e trocas estimuladas pelo projeto. Tanto o desenho da pesquisa quanto a estrutura dos capítulos foram concebidos conjuntamente. Em cada capítulo, no entanto, os grupos de autores tiveram liberdade para expressar e enfatizar o que consideravam os achados mais importantes. O resultado é essa estrutura híbrida e pouco usual: um volume coletivo com capítulos autorais.

O livro foi publicado originalmente em inglês pela North Carolina University Press em 2014. Uma versão do livro em espanhol foi publicada pelo Fondo de Cultura Económica em 2020. A tradução foi estimulada pelos intensos debates sobre mensuração e visibilidade das desigualdades étnico-raciais em instâncias acadêmicas e governamentais no México, na Colômbia e no Peru. A presente tradução para o português pretende tornar acessíveis os resultados do PERLA ao público brasileiro, onde o estudo foi menos divulgado.

Uma das (boas!) razões pelas quais o PERLA recebeu menos atenção no Brasil em comparação aos demais países analisados é a maior visibilidade das desigualdades raciais no país. Desde os já clássicos trabalhos de Nelson do Valle Silva e Carlos Hasenbalg, até os mais recentes relatórios sobre desigualdades raciais produzidos por Marcelo Paixão, meu companheiro brasileiro no PERLA, diferentes dimensões da desigualdade racial brasileira têm sido mapeadas de forma sistemática no país. Isto foi possível porque, ao longo do século XX, o Brasil coletou dados sobre a identificação racial da sua população em censos e pesquisas oficiais com maior frequência que os demais países da América Latina (Loveman, 2014). Ainda que os debates sobre o tema estivessem majoritariamente restritos à academia e a movimentos sociais, este acúmulo de informações permitiu que, no início do século XXI, pressionado pelos movimentos negros, o Estado brasileiro reconhecesse a existência de desigualdades raciais e implementasse políticas voltadas para a população negra (Paschel, 2016).

Outro contraste com os demais países latino-americanos aqui analisados, nos quais o PERLA constitui um dos primeiros *surveys* sobre desigualdades e identidades étnico-raciais: desde a década de 1990, pesquisadores brasileiros e brasilianistas têm conduzido e analisado inúmeras pesquisas de opinião sobre relações raciais no país (por exemplo, Almeida, 2007; Bailey, 2009a; Muniz, 2012; Telles, 2004; Turra; Venturi, 1995). Estas pesquisas permitiram desconstruir uma série de mitos sobre as fronteiras raciais brasileiras. Por exemplo, todas as pesquisas indicam que

a maioria dos brasileiros acredita que existam desigualdade e discriminação racial contra negros no Brasil, questionando a hegemonia do mito da democracia racial. Sendo assim, no Brasil, os resultados do PERLA inserem-se em uma tradição de estudos de pesquisa e confirmam muitos de seus achados.

Neste breve prefácio, gostaria de enfatizar a razão pela qual, apesar do grande número de pesquisas, o PERLA constitui uma contribuição importante e original para abrir novos caminhos e debates nos estudos sobre relações raciais no Brasil. Na Introdução do livro, os leitores poderão encontrar os detalhes sobre as justificativas para a escolha dos casos e das questões abordados, assim como o foco na população negra no Brasil e na Colômbia, e nos povos indígenas no México e no Peru. Aqui, enfatizarei dois aspectos da pesquisa que nos permitem trilhar novos caminhos analíticos: a comparação com outros países latino-americanos e a retomada do debate sobre a construção social e as consequências da “cor de pele” e suas semelhanças e diferenças com a categoria socialmente construída de raça.

As pesquisas sobre relações raciais no Brasil baseiam-se amplamente na comparação, ainda que muitas vezes indireta, com os Estados Unidos. Esta comparação levou a maioria dos ensaístas e pesquisadores a enfatizar a mistura racial, ou o mito da democracia racial, como a característica distintiva ou excepcional das relações raciais brasileiras. Mesmo que as narrativas sobre a democracia racial brasileira tenham oscilado entre os que a celebravam como causa da nossa suposta harmonia racial e os que a denunciavam como um mito gerador do nosso racismo, a ênfase na excepcionalidade brasileira diante do caso americano fez com que poucos pesquisadores atentassem para o fato de que esta narrativa nacional caracterizou não apenas o Brasil, mas a maioria dos países latino-americanos durante o século XX.

A comparação sistemática entre relações étnico-raciais de países latino-americanos, proposta pelo PERLA, questiona a ideia da excepcionalidade brasileira ao enfatizar a semelhança entre as narrativas latino-americanas. Contudo, a comparação



histórica e os dados de *survey* também ressaltam importantes diferenças (ver também Moraes Silva e Saldivar, 2018). Estas últimas enfatizam as distintas trajetórias institucionais e políticas desta narrativa na América Latina, questionando uma interpretação puramente culturalista do mito da democracia racial e da mestiçagem. Em resumo, ao permitir a comparação com outros países latino-americanos, o PERLA coloca em perspectiva os rumos da mestiçagem brasileira e sua transformação ao longo do século XX. De fato, em comparação com outros países da região, o Brasil pode ser caracterizado como o país que primeiro rompeu o silêncio sobre as desigualdades raciais, implementando políticas como as cotas raciais nas universidades e no acesso a cargos públicos.

Mas a comparação também permite perceber algumas particularidades da “mistura racial” brasileira. Uma diferença que vem à tona na comparação com México, Colômbia e Peru é a maior sobreposição entre as categorias raciais e as percepções sobre cor de pele. No Brasil, aqueles que se identificam como brancos também são percebidos por terem cor de pele clara, os que se identificam como pretos também são percebidos pela cor de pele mais escura, e os que se identificam como pardos ficam em uma posição intermediária entre esses dois extremos. Embora isto possa parecer óbvio para o leitor brasileiro (dado que os resultados da Pesquisa das Características Étnico-Raciais da População realizada pelo IBGE, em 2008, indicam a centralidade da cor de pele na identificação racial), isto não se repete nos demais países analisados, nos quais a variação na percepção sobre o tom de pele entre brancos, mestiços, indígenas e negros é bem maior.

Esse achado foi possível graças à utilização de uma paleta de cores que visava mensurar a percepção dos entrevistadores sobre a cor de pele dos entrevistados. O uso dessa paleta de cores foi alvo de intensos debates e diferentes interpretações entre os participantes do projeto – explorados na Introdução e em cada um dos capítulos. Como uma das pesquisadoras do grupo, cética em relação a seu uso no início do projeto, por medo de uma possível

interpretação “positivista” de seu resultado, acabei sendo convencida de que o debate sobre as proximidades e as diferenças entre o conceito de cor de pele e a identificação racial merece maior atenção nos países latino-americanos e, em particular, no Brasil.

A importância da cor de pele na estratificação racial brasileira foi defendida de maneira enfática por Oracy Nogueira em seu texto “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem” (1954). Neste texto, o autor distinguia o preconceito norte-americano, cuja definição estigmatizada de negritude era baseada na origem ou na ancestralidade, ou na lei da hipodescendência (também conhecida como uma gota de sangue negro), do preconceito de marca brasileiro, baseado na cor da pele. A centralidade da cor da pele foi muitas vezes interpretada, no caso brasileiro, como a possibilidade do embranquecimento e, com ele, o distanciamento do preconceito e da estigmatização racial – o que Carl Degler chamaria mais tarde de válvula de escape do mulato. Recentemente, a importância de se pensar a cor de pele ressurgiu no Brasil fora dos debates acadêmicos. A decisão federal de instituir comissões de verificação das cotas raciais, para definir quais seriam os legítimos beneficiários, traz novamente à tona o debate sobre a equivalência entre identificação racial e cor de pele, seu marcador mais visível.

Os resultados brasileiros baseados na paleta de cores parecem, por um lado, confirmar a centralidade da cor de pele na identificação e categorização racial – brasileiros com tons de pele mais clara parecem receber vantagens educacionais e de renda maiores do que aqueles com tons de pele mais escuros. No entanto, ao serem analisados de forma mais desagregada (e com a ajuda da base de dados do Latin American Public Opinion Project/LAPOP, que também utilizou a paleta de cores proposta pelo PERLA, sendo, no entanto, maior e mais robusta para análises deste tipo), eles demonstram que a cor da pele, apesar de central para a identificação racial e a mensuração da desigualdade no Brasil, também apresenta variações em suas interseções com o índice socioeconômico (Telles; Paschel, 2014).

A paleta de cores também foi utilizada recentemente por Bailey, Saperstein e Penner (2014) para analisar a variação entre categorias raciais e categorização por cor de pele na América Latina e nos Estados Unidos, assim como sua relação com a desigualdade racial de renda. Seus resultados mostram que a desigualdade de renda é mais bem explicada por categorias raciais em alguns países e pela cor de pele em outros, mas em vários casos (incluindo o norte-americano) é a combinação de percepções sobre cor de pele e categorias raciais que melhor explica essa desigualdade. Em resumo, esses resultados colocam em evidência um ponto central do PERLA, qual seja, o imperativo de se analisar com mais cuidado a relação empírica e conceitual entre percepções sobre cor e categorias etnoraciais no Brasil e em outros países, ambos resultados de processos sociais.

A realização do PERLA não seria possível sem o financiamento da Fundação Ford, e cabe uma menção em particular ao escritório do Brasil, que tornou possível sua inclusão na pesquisa. A realização do *survey* brasileiro foi viabilizada através da parceria com o Instituto Análise, coordenado por Alberto Carlos Almeida. Também somos gratos à Universidade de Princeton, nos Estados Unidos; ao Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), no México; à Universidade Católica em Lima, no Peru; à Universidade del Valle, em Cali; à Universidade Nacional, na Colômbia, e à Universidade Federal do Rio de Janeiro, no Brasil, pelo tempo e dedicação dos seus pesquisadores. Finalmente, agradecemos às equipes de entrevistadores dos quatro países e aos entrevistados, sem os quais essa pesquisa não apenas seria impossível como não teria sentido. Para a versão em português, agradecemos à Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, a Hélio de Mello Filho e Tomás Rosa Bueno pela tradução cuidadosa, e à revisão de Karl Monsma, Luciana Balbuena e Roberta Ceva.

**Graziella Moraes Silva**

Genebra, Suíça, julho de 2018

# CAPÍTULO 1

## Projeto sobre etnicidade e raça na América Latina (PERLA) os dados e o que está em jogo

Edward Telles

As distinções sociais e as hierarquias étnicas baseadas em fenótipo, ascendência e língua têm sido características proeminentes da vida social de todo o Hemisfério Ocidental por mais de 500 anos. A partir de 1492, as incursões dos europeus nas Américas os puseram em contato com os povos nativos do continente, que foram dizimados por guerra e doenças, escravizados e sujeitados a várias formas de servidão e regimes de trabalho cruéis. Diante da crescente demanda por mão de obra nessas economias em rápida expansão e da proibição de escravidão indígena em algumas regiões, espanhóis e portugueses começaram a escravizar e a transportar à força milhões de africanos para as Américas, um processo que durou quase 400 anos, até o século XIX. O número de negros trazidos para a América Latina é 15 vezes maior do que o de africanos enviados para os Estados Unidos. O Brasil sozinho recebeu um número onze vezes maior.

A complexidade etnorracial da região incrementou-se ainda mais com a ampla mistura de índios, africanos e europeus, que

sempre existiu, mas nunca evitou a formação de uma hierarquia etnorracial com os europeus no topo e os negros e os indígenas na base da pirâmide. Mas foi ao longo do século XIX, após a independência e a abolição da escravidão em grande parte dos países da região, que as elites das novas repúblicas passaram a inquietar-se com a possibilidade de que a mistura e o grande volume de populações não brancas pudessem condenar o desenvolvimento nacional. Em consequência, buscavam maneiras de branquear a população. Por volta de meados do século XX, quando a ciência das raças começou a ficar desacreditada e as sociedades abertamente racistas passaram a se tornar párias globais, muitas elites latino-americanas transformaram a sua mistura de raças em virtude, com uma nova ideologia de *mestizaje*. Contudo, embora as elites tenham passado de séculos de dominação racial explícita a uma busca por relações raciais harmoniosas, as hierarquias sociais com base em raça, cor e língua persistiram (Patrinos; Psacharopoulos, 1994; Flórez; Medina; Urrea Giraldo, 2001; Ñopo; Saavedra; Torero, 2007; Telles, 2007).

No início do século XXI, a maioria dos países latino-americanos declarou-se constitucionalmente multiculturalista, e com essa virada multiculturalista muitos deles, ao menos oficialmente, começaram a levar em conta as distinções etnorraciais e a reconhecer as desvantagens e as discriminações sofridas por indígenas e afrodescendentes. O Brasil, e outros países em menor grau, chegou inclusive a instituir políticas sociais visando reparar desigualdades etnorraciais. O multiculturalismo também se fez acompanhar por uma crescente consciência da diversidade étnica e pela (re)inclusão de perguntas sobre identificação etnorracial nos censos de quase todos os países da América Latina. O reconhecimento dos povos indígenas e afrodescendentes pelo censo é um primeiro passo importante que permite compreender quantos eles são, quais os seus perfis sociodemográficos e qual o grau da desigualdade etnorracial existente.

Em 2008, foi formado o Projeto sobre Etnicidade e Raça na América Latina (PERLA, nas iniciais em inglês), em um esforço

de coleta e análise de dados que explorassem um amplo leque de temas etnorraciais na região. O objetivo era formar uma base de dados que permitisse análises sistemáticas e comparativas das diferenças e das desigualdades etnorraciais na América Latina. Por esta razão, o questionário do PERLA foi muito além de uma ou duas perguntas de classificação etnorracial que podem ser encontradas nos censos nacionais e outros levantamentos oficiais, incluindo vários itens de classificação e desigualdade etnorracial, perguntas sobre discriminação percebida e perguntas de opinião pública sobre minorias etnorraciais, políticas sociais e movimentos sociais.

Este livro resume os resultados do esforço de cinco anos do PERLA – dois anos projetando as pesquisas e três anos dedicados à análise dos dados colhidos e à produção deste livro. Com ele, o PERLA busca levantar questões e propor ferramentas para a análise acadêmica e para as iniciativas oficiais e outros esforços de coleta de dados. Nos quatro países que analisamos (Brasil, Colômbia, México e Peru), como em muitos outros da região, os movimentos sociais dos negros e indígenas agora exigem reconhecimento, inclusive nos censos nacionais.

À medida que esses Estados-nação começam a se democratizar, as decisões políticas já não podem ignorar as exigências desses movimentos por reconhecimento e justiça social. Análises empíricas ricas podem estimular discussões acadêmicas e a elaboração de políticas sobre raça e etnicidade em muitos países latino-americanos. Consideramos que a análise sistemática das questões etnorraciais é particularmente importante em uma região na qual, durante o século XX, a maioria dos Estados negou ou minimizou a existência de desigualdades, injustiças e atitudes preconceituosas etnorraciais, assim como rejeitou a necessidade de políticas que visassem corrigi-las. Mas é preciso levar em conta que a receptividade de debates sobre desigualdades etnorraciais varia entre os países analisados no livro. Por exemplo, nos últimos anos as discussões sobre censo e sobre como coletar tais dados etnorraciais tornaram-se cada vez mais comuns na

Colômbia e no Peru. No México, as discussões acadêmicas estão apenas começando, e as políticas para corrigir a desigualdade etnorracial ainda parecem fora de alcance. Na ausência de dados etnorraciais, esses estudos têm sido relativamente escassos nesses três países. O Brasil, porém, parece ter passado rapidamente da negação social da discriminação racial para um amplo reconhecimento do racismo e para o trabalho de revertê-lo, em parte como resultado de estudos empíricos que desafiaram diretamente a ideologia vigente de democracia racial.

Com os resultados do PERLA é possível examinar empiricamente e comparativamente questões de raça e etnicidade que não podiam ser avaliadas com as fontes de dados até então disponíveis. Demos especial atenção aos fatores concernentes à formação de identidades étnicas, à extensão e à natureza da desigualdade e da discriminação, ao grau de desigualdade étnica e à natureza das relações sociais entre fronteiras etnorraciais, levando em conta as particularidades de cada contexto nacional. Examinamos uma grande diversidade de métodos de classificação de raça e etnicidade, que variaram entre demandar diretamente a autoidentificação dos entrevistados até utilizar a classificação do próprio entrevistador, empregando diferentes esquemas de categorias. Uma característica inovadora do nosso estudo para todos os países foi a utilização de uma classificação de cor pelo entrevistador. Também estamos interessados na opinião pública sobre etnicidade e raça, incluindo experiências de discriminação de indivíduos contra si mesmos ou outros, suas atitudes em relação aos movimentos negros e indígenas, ou ainda suas percepções quanto às políticas sociais que possam aliviar a discriminação e a desigualdade racial e étnica.

Nossa análise é inspirada por uma sociologia comparativa da situação contemporânea, mesmo que levando em conta processos históricos e contextos políticos. Apoiamo-nos nas informações coletadas pelo PERLA nos quatro países e também na literatura acadêmica sobre raça e etnicidade na América Latina, em português, espanhol e inglês. Em vez de uma série de capítulos em um

volume editado, este livro é o produto de uma colaboração multinacional e multidisciplinar de cinco anos. A partir das conversas entre importantes especialistas de cada país, o projeto buscou uma estruturação coletiva do desenho de pesquisa e da análise. Os capítulos do livro foram construídos, portanto, em diálogo uns com os outros e tratam de temas e problemas comuns que se nutrem de pontos de vista de diversas disciplinas e de debates nacionais e internacionais.

O título do livro, *Pigmentocracias*, destaca a nossa constatação de que a cor da pele é um eixo central da estratificação social em vários países da América Latina. O termo “pigmentocracia” foi cunhado pelo antropólogo chileno Alejandro Lipschutz, em 1944, para referir-se às desigualdades ou hierarquias baseadas não apenas em categorias etnorraciais, como indígenas e negros, mas também em um *continuum* de cor da pele. Embora Lipschutz se referisse tanto às categorias etnorraciais como à cor da pele, descreveu-as de maneira intercambiável. Neste livro, separamos e examinamos de perto estas duas dimensões da raça e o seu efeito sobre a desigualdade. Setenta anos após ter sido cunhado, consideramos que o termo ainda é bastante apropriado para descrever a desigualdade etnorracial na América Latina, pois a pigmentocracia baseada na cor da pele é particularmente expressiva como eixo de desigualdade na região, embora seja, com frequência, ignorada.

Ao longo deste livro, apresentamos inúmeros achados, mas elencamos cinco conjuntos de resultados que se destacam nos quatro países. Voltaremos a isto no Capítulo 6. As principais conclusões podem ser resumidas do seguinte modo:

1. A raça/etnicidade é multidimensional e pode ser medida de várias maneiras. A mensuração é influenciada por diferentes fatores, incluindo de que modo as perguntas etnorraciais são expressas, quais categorias são usadas e quem responde à pergunta. Estes fatores têm implicações para a quantificação populacional dos grupos etnorraciais (mensuração).



2. Diferentes medições de classificação etnorracial produzem estimativas distintas da desigualdade etnorracial (pigmento-  
cracia categórica).
3. A cor da pele é uma forma mais consistente, mas negligenciada, da dimensão da desigualdade etnorracial em diferentes países da América Latina (pigmento-  
cracia contínua).
4. A discriminação etnorracial é comumente sofrida e testemunhada na América Latina (discriminação percebida).
5. A maioria dos latino-americanos apoia os movimentos sociais de base étnica e racial e as políticas públicas focalizadas em negros e indígenas (apoio à minoria).

Apesar das muitas semelhanças nos resultados da pesquisa do PERLA, as histórias e os contextos etnorraciais dos quatro países são diferentes, como mostraremos nos próximos quatro capítulos. No restante deste capítulo, contaremos um pouco da história do PERLA e das nossas escolhas de pesquisa. Em seguida, apresentaremos uma breve história da raça e da etnicidade na América Latina e os debates sobre a coleta de dados etnorraciais nos censos demográficos. Finalmente, examinaremos algumas questões conceituais importantes, como a distinção entre raça e etnicidade, além de cor, língua e nação, bem como a nossa decisão de examinar populações negras e indígenas.

## **O Projeto sobre Etnicidade e Raça na América Latina (PERLA)**

A equipe de pesquisa do PERLA é composta por pesquisadores que trabalham com temas etnorraciais em cada um dos quatro países, juntamente com o pesquisador principal, que trabalhou longamente no Brasil. Além disso, os colaboradores do PERLA vêm de diferentes disciplinas, como sociologia, antropologia, linguística, história e economia. Assim, um dos principais objetivos deste projeto foi explorar e discutir questões conceituais

e empíricas do estudo de raça e etnicidade, cruzando fronteiras disciplinares, nacionais e linguísticas.

Os quatro países que optamos por analisar representam juntos cerca de 65 % da população da América Latina. O México e o Peru abrigam mais da metade dos povos indígenas da América Latina. O Brasil abriga a grande maioria de afro-latino-americanos – aproximadamente 90 milhões – enquanto a Colômbia tem a segunda maior população de afrodescendentes da região. Além disso, esses quatro países representam diferentes processos históricos de formação nacional e várias configurações etnoraciais, proporcionando um excelente ponto de partida para o desenvolvimento de uma base empírica para a compreensão das questões de etnicidade e raça na região.

No total, conduzimos seis pesquisas separadas: quatro nacionais, uma para cada país; uma pesquisa de sobreamostragem da população indígena do México e uma pesquisa de sobreamostragem de afrodescendentes na Colômbia. Realizamos as sobreamostragens porque os últimos dois grupos representam oficialmente menos de 15 % da população do México e da Colômbia, e a inclusão de casos adicionais (a sobreamostragem) garantiu que tivéssemos casos suficientes para análise. No caso das pesquisas nacionais representativas, conduzimos aproximadamente 1.500 entrevistas amostradas aleatoriamente no Peru e mil nos demais países (México, Colômbia<sup>1</sup> e Brasil); no caso das sobreamostragens, entrevistamos 500 indígenas mexicanos e 500 afro-colombianos. As pesquisas nacionais são autoponderadas no Brasil, no México e no Peru e ajustadas com pesos de amostragem na Colômbia.

As pesquisas foram realizadas por institutos de pesquisa reconhecidos em cada um dos quatro países: Instituto Análise, no Brasil; Centro Nacional de Consultoría, na Colômbia; Data Opinión Pública y Mercados, no México; e IPSOS Apoyo, no Peru.

1 A pesquisa da Colômbia foi desenhada para sobrerepresentar ligeiramente os afrodescendentes na amostra do PERLA.

Estas instituições colaboraram diretamente com os PERListas, em cada país, na elaboração do projeto de pesquisa, nos pré-testes de questionário e no treinamento dos entrevistadores. Tivemos a sorte de trabalhar de forma interativa com os funcionários dessas empresas. Cada uma delas, plenamente ciente dos rigores dos levantamentos da pesquisa acadêmica, foi muito cuidadosa em relação às nossas preocupações metodológicas, como a redação das perguntas, os pré-testes das pesquisas e o treinamento de entrevistadores. Embora o tamanho das amostras seja moderado para padrões de uma pesquisa, resultando em margens de erro de cerca de 3 % (mais ou menos), essas limitações foram superadas pela natureza inovadora dos dados. Obter estimativas de porcentagem exata não era a nossa meta; pelo contrário, procuramos fornecer um extenso perfil das questões etnoraciais em uma região na qual pouco se sabe sobre esses assuntos por meio de dados representativos.

Tanto quanto sabemos, o PERLA gerou as primeiras pesquisas supranacionais representativas sobre raça e etnicidade na América Latina. Pesquisas como estas são muito importantes por suas amostras significativas e por sua capacidade em medir diversos fenômenos que podem ser generalizados para toda a população. Censos nacionais são insubstituíveis para fornecer informações sobre populações inteiras e pequenas áreas. Porém, têm uma logística complicada, são muito caros, e incluem apenas uma ou duas perguntas relacionadas à raça e etnicidade – em geral sobre a identificação etnoracial. Pesquisas como as do PERLA são capazes de examinar uma gama muito maior de questões que os censos, incluindo formas alternativas de classificação etnoracial. Este tipo de abordagem facilita a análise acadêmica e produz tanto sugestões para a formulação de políticas públicas como ideias para a melhoria dos próprios censos.

Decidimos concentrar-nos nos afrodescendentes no Brasil e na Colômbia e nos povos indígenas no México e no Peru, embora também tenhamos pesquisado indígenas na Colômbia e no Brasil e afrodescendentes no México e no Peru. A razão para essa

escolha foi em grande parte prática: limitados nas perguntas que podíamos fazer nas pesquisas, decidimos concentrar-nos em um grupo determinado, em pares de países, ao invés de pesquisarmos com menos profundidade os dois grupos em todos os países.

Mais ou menos ao mesmo tempo em que foram coletadas as informações analisadas neste livro, o PERLA também adicionou um breve módulo sobre etnicidade no questionário da pesquisa Barômetro das Américas (realizado pelo Projeto Latino-Americano de Opinião Pública/LAPOP), que incluía uma paleta de cores em todos os países pesquisados em 2010 – um recurso que foi mantido nas pesquisas subsequentes. A partir de 2010, o Barômetro das Américas também incluiu em oito países várias perguntas sobre atitudes raciais, ocupação dos pais e discriminação percebida, analisadas em outros artigos (Telles; Bailey, 2013; Telles; Garcia, 2013; Telles; Steele, 2012; Canache et al., 2014).

## **Questões, dúvidas e escolhas de pesquisa**

Como mencionado anteriormente, ao longo de quase dois anos, a equipe do PERLA projetou um questionário comum para os quatro países. Cada um desses questionários teve perguntas adicionais específicas para cada país. As nossas discussões (em três línguas) resultaram em três encontros internacionais, em sete revisões importantes do questionário, em inúmeras conversas pelo Skype, em centenas de *e-mails*, em pré-testes das pesquisas e em viagens do autor principal a cada um dos países latino-americanos. Tivemos discussões intensas e, como era de se esperar em um conjunto tão diverso de colaboradores, muitas vezes não concordávamos. No entanto, essas divergências foram produtivas: forçaram-nos muitas vezes a encontrar soluções melhores e, em alguns momentos, quando diziam respeito a uma questão empírica, a testar as hipóteses concorrentes no campo.

A maioria de nós começou com uma preocupação em compreender os vários tipos de desigualdade etnoracial na América

Latina, mas diversas questões surgiram das nossas conversas. A questão da classificação etnorracial tornou-se central, especialmente tendo em vista os diversos métodos utilizados pelos censos para classificar as populações e o fato de que o recenseamento constituiu a iniciativa multicultural mais importante em alguns Estados da América Latina. Desconfiávamos, encorajados pela literatura, que a escolha do método de classificação teria implicações para determinar a composição etnorracial de um dado país e, portanto, o modo como a nação é imaginada. De fato, as categorias etnorraciais criadas pelos censos frequentemente orientam o modo como as nações e os indivíduos compreendem as suas próprias identidades e atribuem identidade aos demais (Kertzer; Ariel, 2002). Além disso, acreditávamos que métodos alternativos de classificação também eram propensos a afetar a extensão da desigualdade etnorracial. Reconhecemos também que métodos de classificação específicos podem ser melhores para explicar alguns fenômenos sociais do que outros. Como constatamos que não havia nenhuma abordagem que cobrisse todas as questões, decidimos explorar diferentes formas de classificação com a pesquisa do PERLA.

Embora quiséssemos testar várias perguntas e categorias de respostas possíveis, fomos obrigados a reconhecer que era preciso limitá-las por conta do espaço restrito no questionário, mas também porque o fato de fazer várias perguntas semelhantes no mesmo questionário poderia influenciar a maneira como os entrevistados responderiam às perguntas subsequentes. Nesse ponto, priorizamos perguntas específicas. Mais difícil, porém, foi encontrar a maneira exata de formular a pergunta. Que tipo de perguntas capturaria a essência das nossas preocupações e qual era a melhor maneira de redigi-las para que fossem entendidas pela mais ampla gama de pessoas possível nos quatro países? Isto muitas vezes implicou a realização de pré-testes das várias alternativas em jogo, o que também representava um desafio com as traduções espanhol-português e, em alguns casos, com a tradução de perguntas que tinham sido empregadas nos Estados

Unidos. Finalmente, tivemos que decidir a ordem das perguntas para tornar as entrevistas tão suaves e compreensíveis quanto possível para os entrevistados e minimizar a influência sobre as respostas. Feito isto, pudemos começar a conduzir as pesquisas e a realizar a análise.

Muitas vezes, os membros da equipe PERLA descreviam o modo particular como as classificações etnoraciais eram feitas no seu próprio país. Ao comparar as experiências dos quatro países, percebemos que precisávamos testar essas alternativas no mesmo questionário. Discutimos a “polissemia” de categorias como indígena e mestiço, nas quais o núcleo do conceito é o mesmo, mas com grandes variações de significados, com frequência dependentes da situação – no nosso caso, dependentes da maneira como a pergunta era feita. Fomos motivados pela ideia de que a classificação racial ou étnica é fluida na região, tendo em mente as experiências anteriores com a mudança das perguntas etnoraciais nos censos e nas pesquisas nacionais de diferentes países.

Por exemplo, o censo colombiano de 1993 indagava os indivíduos quanto à sua identificação como pertencentes a alguma comunidade negra. Esta pergunta capturou apenas 1,5 % da população colombiana como negra. No entanto, o censo de 2005 revelou que 10,6 % da população colombiana eram de negros ou mulatos. Neste caso, o questionário perguntava aos entrevistados se eram negros ou mulatos com base em sua “cultura ou características físicas”.<sup>2</sup> Portanto, o censo anterior parece ter deixado de identificar uma grande maioria de afro-colombianos. Uma mudança semelhante ocorreu na Costa Rica: devido a uma troca comparável na formulação, a população de negros e mulatos cresceu de 2,0 % para 7,8 % entre os censos de 2000 e 2011. Outra mudança notável foi a grande diminuição da população indígena da Bolívia,

2 Nota de tradução: A categoria mulato é utilizada nos Censos do Peru (2017) e da Colômbia (2018). Apesar de ser uma expressão contestada no Brasil, optamos por mantê-la nos capítulos originais escritos em inglês e espanhol, chamando a atenção para o fato de que ela deve ser lida dentro das especificidades culturais, sociais e políticas de cada país.

de 62 % para 42 %, entre os censos nacionais de 2001 e 2012. Não foi uma surpresa que o desaparecimento estatístico de tantos indígenas bolivianos tenha levado a muita discussão no país – e inclusive ao questionamento da natureza da nação boliviana – ainda que a diferença possa ser explicada em grande parte pelas mudanças na formulação da pergunta do censo (Fontana, 2013). Finalmente, em seus censos mais recentes, Argentina e Uruguai perguntaram aos entrevistados se eram de ascendência indígena ou africana, de modo que resolvemos incluir esta pergunta em nosso questionário. Para capturar diferentes dimensões e dinâmicas etnoraciais e permitir a comparação entre distintos tipos de formulação, decidimos incluir várias questões sobre classificação etnoracial em nosso questionário.

Os colaboradores do PERLA também estavam atentos às diferentes categorias de respostas utilizadas. Observou-se que os censos colombiano, brasileiro e mexicano ofereciam aos entrevistados a opção de se declararem “indígenas”. O censo peruano de 2007, por sua vez, não tinha perguntas para a identificação de indígenas (e sim sobre a língua). Enquanto isso, países como a Bolívia ou a Guatemala perguntavam aos entrevistados se pertenciam a uma dentre várias categorias indígenas, incluindo aimará e quéchua na Bolívia, e caqchiquel e quiche na Guatemala. Nossa expectativa era a de que as pessoas que se identificassem com os últimos tipos de categoria pudessem relutar em identificar-se com a categoria altamente estigmatizada de “indígenas”, como documentou de la Cadena (2000) no Peru, no seu estudo apropriadamente intitulado *Mestiços indígenas*. Descobrimos que apenas 4,7 % dos peruanos se autoidentificaram como “indígenas” quando utilizamos esta categoria na amostra PERLA, mas 23,3 % identificaram-se como tal quando as categorias incluíam quéchua, aimará e outros grupos indígenas.

Discutimos também os prós e contras em incluir as categorias “branco” ou “mestiço” como opções de resposta. A Divisão de População da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CELADE) das Nações Unidas exorta os países a

perguntarem às pessoas somente se pertencem a um grupo minoritário, como indígena ou negro, porque incluir as demais categorias poderia afastá-las das categorias negro e indígena, mais estigmatizadas (Del Popolo; Schkolnik, 2012). Na verdade, a maioria dos países não inclui um termo branco ou mestiço (Telles; Flores, 2013). A Colômbia só inclui categorias de grupos minoritários como negro/mulato e indígena, e a única pergunta etnorracial do México indaga se a população se identifica como indígena. O Brasil se distingue ao perguntar em seu censo se a raça ou a cor do entrevistado era branca, parda, preta, indígena ou asiática. O Equador inclui as categorias branco e mestiço, além de indígenas e negros. No PERLA oferecemos a possibilidade de os entrevistados se declararem brancos e mestiços, o que nos permitiu explorar como a ideia de quem se considera branco e mestiço varia nos diferentes países analisados.

Além das questões sobre a formulação das perguntas e as opções de resposta, também exploramos no PERLA a dinâmica entre autoidentificação e heteroclassificação etnorracial. A autoidentificação tornou-se o método padrão para a coleta de dados raciais e étnicos em todo o mundo (Morning, 2009). Isto decorre de um ponto de vista que considera que todas as pessoas têm o direito de se identificar como queiram. A CELADE segue o mandato definido pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT): a autoidentificação é o principal critério para a contagem de populações indígenas, pretendendo estender esta abordagem à contagem de afrodescendentes (Del Popolo; Schkolnik, 2012).

Como consequência, atualmente a antiga prática dos entrevistadores de censo de classificar em termos etnorraciais os entrevistados é considerada uma falta de respeito à sua identidade e um esforço estatal deliberado no sentido de categorizá-los (Nobles, 2000) e foi substituída pela autoidentificação. Ironicamente, porém, pode-se argumentar que os Estados muitas vezes violam o direito à autoidentificação mediante a imposição de certas perguntas de censo e de categorias etnorraciais particulares,



forçando as pessoas a se identificarem com elas ou a rejeitá-las. Além disso, a regra de autoidentificação raramente é seguida à risca, mesmo nos países em que é obrigatória. Os censos tendem a confiar nas respostas de uma única pessoa do agregado familiar, que responde pelas demais – de modo que a maior parte da classificação etnorracial nos censos é na verdade baseada em uma classificação feita por outros (Telles, 2004). Finalmente, sabe-se que alguns entrevistadores evitam a pergunta etnorracial por conta de limitações de tempo ou por educação; em vez disso, eles mesmos classificam o entrevistado (Martínez, 2008).

Ao analisar essas questões, concluímos que a autoidentificação é especialmente útil para a compreensão de fenômenos tais como a identidade, a disposição a participar de movimentos sociais étnicos e outros fenômenos sociais que tendem a implicar a autocompreensão etnorracial. Descobrimos que ela pode dificultar a compreensão de fenômenos sociais como a discriminação, nos quais a classificação é elaborada por outro(s), de forma tal que pode ser independente do modo como se autoidentifica a pessoa discriminada. Como o sistema de classificação etnorracial da América Latina é bastante fluido (De la Cadena, 2000; Telles, Flores, 2013), a autoidentificação também permite que os indivíduos escapem de categorias culturais e fenotípicas estigmatizadas e se identifiquem com o grupo dominante. Assim, esse sistema pode ocultar ou subestimar as desvantagens reais dos povos indígenas e afrodescendentes e daqueles cuja aparência seja especialmente típica de povos indígenas e afrodescendentes (de acordo com estereótipos sociais), como analisado por outros autores (Telles; Lim, 1998; Bailey; Loveman; Muniz, 2012; Telles; Flores; Urrea Giraldo, 2015).

Sendo assim, como monitorar a desigualdade e a discriminação raciais, meta de qualquer coleta de estatísticas etnorraciais (Morning, 2009; Del Popolo; Schkolnik, 2012)? Afinal, o monitoramento adequado da desigualdade e da discriminação raciais não seria também um direito? Por esta razão, decidimos incluir a análise das classificações externas, feitas pelos entrevistadores,

pois a etnicidade pode ser autoidentificada, mas também é regularmente definida por outros. Mesmo no caso dos indígenas, como observa Rachel Sieder (2002, p. 2), a identidade implica “uma dinâmica complexa de autoidentificação e atribuição”. Concluimos que a autoidentificação etnorracial é um direito mas também uma variável claramente endógena, pois pode envolver um cálculo baseado não somente na aparência, mas também em variáveis como cultura, trajetória pessoal e *status* social. Raça e etnicidade não são simplesmente uma questão de identidade ou de consciência. Também implicam o olhar do outro.

Passamos muito tempo elaborando as perguntas sobre as experiências de discriminação racial. Estávamos interessados em saber se os entrevistados tinham sofrido discriminação, se a entendiam como discriminação de cor ou de idioma e também se testemunharam outros sofrendo discriminação. As ideias de que os latino-americanos não percebem a discriminação etnorracial eram precisas? Além disso, onde essas experiências ocorreram com mais frequência? Em instituições governamentais, como postos de saúde ou escolas, ou no domínio público em geral?

Finalmente, estávamos interessados na grande área de investigação conhecida como atitudes raciais, comum em pesquisas nos Estados Unidos, mas menos conhecida na América Latina. O que colombianos, brasileiros, mexicanos e peruanos comuns pensam sobre os povos indígenas e afrodescendentes? Por que acham que eles tendem a ser pobres? O que acham de casamentos mistos que ocorrem na própria família, de ter negros ou indígenas como vizinhos ou colegas de escola ou sobre a criação de políticas multiculturais? Em particular, o que a população pensa sobre programas bilíngues ou sobre as cotas para minorias etnoraciais no ensino superior? E sobre as pessoas que participam de movimentos sociais negros ou indígenas que exigem maior inclusão social? Apesar de uma importante literatura sobre esses temas no Brasil (por exemplo, Bailey, 2009b e Datafolha, 1995; 2008), quase não havia dados para responder a essas perguntas no caso da Colômbia, do México e do Peru.

## A cor da pele e a sua medição

Como o nosso título *Pigmentocracias* sugere, demos especial atenção à questão da cor da pele, que é uma dimensão da raça, mas que não pode ser englobada sob as noções tradicionais baseadas em categorias de etnicidade e raça. Embora esta última seja muitas vezes mencionada e reconhecida em categorias como mestiço, indígena ou negro, o aspecto contínuo da cor da pele é mencionado com menor frequência e, sendo assim, muitas vezes torna-se invisível para analistas e outros que não procuram diferenças raciais para além das categorias etnoraciais. Como observa Jablonski (2012, p. 196), “a ordenação de raças de acordo com a cor da pele é um dos construtos intelectuais mais estáveis de todos os tempos, mesmo que o número, a inclusão e a aceitabilidade das categorias raciais tenham variado consideravelmente”. Acreditamos que sua ausência na coleta e na análise de dados na América Latina tenha ajudado a mantê-la como dimensão invisível e não reconhecida da desigualdade; e, por esta razão, optamos por chamar a atenção para esta importante variável. Em particular, formulamos a hipótese de que a cor da pele é uma variável de classificação primária na América Latina e que as desvantagens sociais estão correlacionadas com os tons de pele sucessivamente mais escuros. Em particular, já que partimos do pressuposto de que os latino-americanos muitas vezes utilizam a cor da pele para atribuir maior valor a pessoas de tons mais claros e menor valor a pessoas progressivamente mais escuras, alguns dentre nós julgaram que precisávamos de uma medida direta da cor para capturar este fenômeno. Assim, fomos além da avaliação etnoracial feita pelo entrevistador e procuramos capturar diretamente esta variável relativamente exógena. Em resumo, a autoidentificação racial, a classificação por outros ou pelos entrevistadores e a cor da pele são maneiras distintas de se medirem as várias dimensões de etnicidade e raça, mas todas socialmente significativas por conta das noções de superioridade branca e de seus usos para classificar,

discriminar e mobilizar as populações latino-americanas. Nem é preciso dizer (mas não custa lembrar) que estes significados e os vários construtos que transmitem são socialmente criados – ou seja, são construções sociais.

A cor da pele é uma característica contínua e claramente visível que pode discriminar pessoas que se identificam pela mesma categoria de raça, mas que na verdade possuem cores de pele diferentes. Isto é particularmente verdadeiro no que diz respeito à categoria quase nacional de mestiço, que pode ocultar muitas variações de cor da pele ou físicas e, portanto, distintas experiências racializadas da categoria. É possível pedir aos entrevistados que se autoidentifiquem com base na cor, como faz o censo brasileiro (Nobles, 2000; Telles, 2004; Petrucelli, 2012), ou ao entrevistador que classifique o entrevistado, como foi feito em uma pesquisa no México (Villarreal, 2010). Com o intuito de reduzir ainda mais a subjetividade e a endogeneidade da classificação, fornecemos amostras de cor (ao invés de categorias de cor) aos entrevistadores para que pudessem compará-las com aquela de cada entrevistado. Assim, elaboramos uma paleta de cores que os entrevistadores utilizavam para avaliar o tom de pele facial dos entrevistados, o que nos permitiu criar uma variável denotando a cor de pele em uma escala contínua.

Os membros da equipe do PERLA tinham opiniões divergentes quanto ao uso da paleta de cores, mas eram unânimes na percepção de que a cor de pele é uma das principais características físicas associadas a diferenças raciais na América Latina (Gravlee, 2005; Guimarães, 2012). Em um processo interativo, concordamos tratar-se de uma ferramenta valiosa para mensurar a desigualdade, embora houvesse um desacordo sobre a extensão da sua exogeneidade ou objetividade. A cor da pele avaliada pelo entrevistador com base em uma escala de cores foi utilizada em diversos levantamentos sobre discriminação racial e atitudes raciais nos Estados Unidos (Gullickson, 2005; Keith; Herring, 1991; Massey; Sánchez, 2010) mas, até onde sabemos, ainda não havia sido utilizada na América Latina. Para

minimizar as distorções nas avaliações dos entrevistadores, eles foram instruídos a avaliar a cor da pele facial de cada entrevistado de acordo com uma paleta de onze tons (1 = mais clara; 11 = mais escura), elaborada a partir de fotos na internet. Eles foram instados a não levar em conta nenhum outro fator ao avaliarem a cor da pele do entrevistado. Pesquisadores dos quatro países utilizaram a mesma paleta, produzida por uma única empresa de impressão. Ela foi amplamente pré-testada em vários países para garantir que fosse facilmente utilizável pelos entrevistadores e que cobrisse toda a gama de tons de pele encontrados no campo. Os entrevistadores dos quatro países também foram treinados com base em um manual de treinamento uniforme.

À primeira vista, a paleta de cores poderia ser tida como um exercício de medição racial como aqueles realizados por classificadores raciais científicos do século XIX, que utilizavam instrumentos para medir o crânio e outras características corporais e assim determinar traços raciais e psicológicos. É claro que a utilizamos por uma razão completamente distinta: para tentar entender de que modo a cognição social das variações de cor da pele afeta a estratificação e a discriminação sociais e avaliar se as desigualdades sociais baseiam-se nestas variações. Afinal, por que não usar uma medida de cor da pele, se é isto que os seres humanos percebem ao se deparar com outros e decidir como tratá-los?

Outra justificativa para o uso da paleta de cores deriva de teorias sociológicas clássicas do determinismo social, desenvolvidas por teóricos como Durkheim e Mauss (1963), e da teoria mais atual de Pierre Bourdieu (1988).<sup>3</sup> Para estes autores, as diferenças percebidas de corpo ou aparência têm muitas vezes o efeito de “alterizar” indivíduos com base em critérios ou regras sociais utilizados pelas pessoas para estabelecer ordem ou hierarquia.

3 Bourdieu observa que uma das dimensões do capital simbólico nas sociedades diferenciadas consiste na etnicidade, com nomes e cores de pele como marcadores, funcionando como capital simbólico positivo ou negativo.

Os psicólogos sociais interpretam estes critérios ou regras como percepções cognitivas que dependem de estereótipos ou atalhos para localizar os outros em uma ordem social. Nas sociedades racializadas, os seres humanos utilizam a cor da pele como um critério para avaliar e tratar os demais.

Com base em nossas discussões com a equipe e com colegas externos e mediante os resultados dos pré-testes, encontramos tanto benefícios quanto desvantagens em utilizar a paleta de cores, mas concluímos que os primeiros compensavam significativamente os segundos. Pretendemos ser totalmente transparentes em relação ao uso deste recurso. De fato, encontramos alguma resistência à sua utilização, uma vez que ela reifica distinções socialmente construídas que são claramente estigmatizantes, distinções estas que todos desejamos que não existissem. Deparamo-nos com dois tipos de reação negativa. Algumas delas vieram das próprias pessoas de pele escura. Em algumas apresentações para grupos compostos principalmente por ativistas do movimento negro, pessoas de pele escura disseram-nos que se sentiam objetificadas com a utilização da paleta. No entanto, também afirmaram que reconheciam seus benefícios potenciais: ela poderia ser usada para trazer à luz as consequências sociais negativas da cor da pele escura. Ser objetificado desse modo, disseram, seria um pequeno preço a ser pago pelas vantagens trazidas pela melhor compreensão de como a cor molda a desigualdade na região.

Em segundo lugar, os cientistas sociais latino-americanos que participaram de algumas de nossas primeiras apresentações nos alertaram sobre a possibilidade de a mídia fazer mau uso de nossa pesquisa, afirmando que ela estabelece distinções de cor que poderiam originar novas divisões sociais naqueles países, onde se presumia que a cor não importava. Mais preocupante ainda foi constatar que ao menos um analista acreditava que o êxito do projeto de mestiçagem havia conseguido acabar com as distinções etnorraciais do século XIX, que a nossa metodologia ameaçava reintegrar. Em resposta, explicamos que era importante

testar a hipótese, para a qual havia indícios mais do que razoáveis de que os latino-americanos dão atenção às diferenças de cor, utilizando-as para discriminar os outros. Os propósitos racistas de cientistas do século XIX não poderiam ser motivo para evitarmos avaliar a cor da pele, sobretudo tendo em mente os nossos objetivos: compreender o fenômeno social do racismo, e não reificar a biologia. Por isso, estávamos dispostos a desafiar percepções de que a cor não importa em certas partes da América Latina ou que simplesmente não deve ser discutida, ideias decorrentes da noção de mestiçagem presumivelmente progressista.

Em última instância, a nossa hipótese se confirmou: a cor da pele revelou uma pigmentocracia inequívoca nos quatro países examinados. Descobrimos que ela tende a ser um melhor preditor de desigualdade etnoracial do que as categorias etnoraciais tradicionais, em íntima conexão com a discriminação relatada (ver Telles; Steele, 2012 sobre a relação entre a cor da pele e a escolaridade nas Américas). Sejamos claros: não defendemos que os governos utilizem essa medida de cor da pele nos censos, o que criaria uma considerável resistência política e exigiria vastos recursos técnicos. Mas isso não diminui a importância da paleta de cores para a compreensão da dimensão contínua das desigualdades sociais baseadas na cor. Defendemos enfaticamente que as medidas de cor ajudam a entender e a monitorar as desigualdades etnoraciais, tanto no caso de afrodescendentes como no caso dos povos indígenas.

## **Uma breve história etnoracial da América Latina**

Ninguém pode entender completamente a atual situação etnoracial da América Latina sem ter conhecimento de suas bases históricas. Aqui, e nos capítulos subsequentes, baseamos-nos em um vasto corpo de pesquisa histórica. De maneira geral, os historiadores concentraram-se sobremaneira nas histórias

originais de cada Estado-nação. Entretanto, nesta Introdução e ao longo dos capítulos daremos prioridade aos elementos comparativos.

Nos dias de hoje, os elementos básicos de colonização, escravidão, branqueamento, mestiçagem e multiculturalismo são muitas vezes considerados semelhantes em todos os países latino-americanos, embora na realidade variem consideravelmente entre eles. Os autores de cada um dos quatro capítulos discutem o desenvolvimento do pensamento racista em seus países, e como esse processo foi formado por estruturas sociais distintas, incluindo sistemas de trabalho, planos de desenvolvimento, discursos nacionalistas e internacionais e movimentos sociais. A importância das ideologias e dos regimes de branqueamento, mestiçagem e multiculturalismo é reiteradamente mencionada na literatura historiográfica sobre raça nos períodos pós-independência dos quatro países examinados. Essa literatura permite uma melhor compreensão das atuais configurações etnoraciais com importantes variações nacionais, como descrevemos aqui. Esses elementos também colocam a região em contraste com a história dos Estados Unidos, que inclui a segregação jurídica baseada em raça e uma revolução de direitos civis ocorrida, ironicamente, em um sistema que há muito defendia a democracia, fatores ausentes em grande parte da América Latina.

## **Colonização, independência e branqueamento**

Em geral, durante todo o período colonial, a reprodução biológica dos brancos foi restringida pela alta disparidade sexual entre os colonos espanhóis e portugueses, uma vez que a imigração para as Américas foi, na maioria das vezes, majoritariamente masculina. Os homens espanhóis e portugueses, frequentemente buscando escapar da pobreza na Europa, vieram para o Novo Mundo em busca de riqueza. A colonização inglesa dos Estados Unidos, por sua vez, tendeu a ter uma orientação mais familiar,



começando com muitas famílias que fugiam da perseguição religiosa. Na América Latina, o resultado foi uma população europeia relativamente pequena, em sua maioria masculina; eles e os *criollos* (descendentes nascidos nas Américas) voltaram-se para economias de extração de recursos, alimentadas por uma grande população negra, indígena e mista. A ausência de mulheres brancas é comumente utilizada para se explicarem as altas taxas de mistura – por vezes consentida, mas muitas vezes forçada – com mulheres não brancas. O resultado foi uma extensa mistura de raças (mestiçagem), aparentemente maior que nos Estados Unidos, onde uma proporção sexual mais equilibrada entre brancos surgiu de uma imigração majoritariamente familiar no período colonial (Telles, 2004; Martinez-Alier, 1974; McCaa; Schwartz; Grubessich, 1979).

Embora a ideia de raça biológica tenha surgido nos séculos XVIII e XIX, os sistemas de dominação e de poder baseados em parte na ancestralidade estavam claramente presentes antes disso. A extensa mistura que ocorria nas colônias espanholas tornou-se uma preocupação para as autoridades coloniais, que procuraram regular as relações entre pessoas de ascendência variada. Durante grande parte dos séculos XVII e XVIII e até a independência, no início do século XIX, as autoridades coloniais espanholas estabeleceram um sistema de castas que definia a proporção de sangue espanhol que as pessoas carregavam. Editais reais espanhóis obrigavam os súditos a serem tributados e destinados a determinados ofícios e postos de acordo com sua casta. Este sistema não era unificado e coerente em toda a América espanhola, cada audiência podendo introduzir regulamentos locais de casta. No entanto, com frequência, as autoridades utilizavam a cor da pele, o fenótipo ou ainda outros marcadores fenotípicos, uma vez que era raro haver genealogias disponíveis, exceto nas famílias de classe mais alta. Os espanhóis e seus descendentes “puro-sangue” eram claramente conscientes da sua posição privilegiada, pois tinham direitos sociais e jurídicos plenos, que lhes concediam acesso aos melhores empregos, escolas, profissões

e várias oportunidades econômicas. A branquitude também proporcionava honra e orgulho aos espanhóis “puro-sangue”; até mesmo os brancos de classe baixa valorizavam a sua pureza racial como “patrimônio mais precioso e inalienável, uma herança que lhes dava direito a uma inquestionável superioridade jurídica sobre não brancos” (Andrews, 1980, p. 18). A branquitude também se tornou uma propriedade valorizada no mercado matrimonial entre brancos e não brancos, permitindo aos primeiros manter o *status* elevado para seus filhos e aos últimos, um *status* inferior para si próprios e para seus filhos (Acuña Leon; Chavarría López, 1991; Shumway, 2001; Martínez-Alier, 1974).

Com o tempo, os espanhóis começaram a empregar o termo *raza* (raça) em vez de *casta*, especialmente para se referirem a pessoas de ascendência africana total ou parcial (Martínez, 2008). As elites locais, porém, começaram a suspender as leis de *casta* com a Constituição liberal espanhola de 1812, que transformou a Espanha e suas colônias em uma única nação. Por toda a parte essas leis deixaram de ser aplicadas, com os movimentos de independência da década de 1820, momento em que a maioria das pessoas (exceto os escravizados) se tornou formalmente igual perante a lei. Além disso, gerações de sucessivas misturas etnoraciais tornavam as *castas* insustentáveis, e diante da expansão do capitalismo mercantil, as ideias de tipo feudal sobre a linhagem foram gradualmente substituídas por discursos informais sobre a aparência física (Martínez, 2008; Graham, 1990). O movimento de uma *casta* para outra, muitas vezes associado a uma mudança de profissão, parece ser um indício antigo da substancial fluidez etnoracial na América Latina, que documentamos no período atual.

Até o final do século XIX, as sociedades latino-americanas foram predominantemente rurais e, em sua maioria, não brancas. Andrews (2004) estima que, em 1800, somente 18 % dos mexicanos, 26 % dos colombianos e peruanos e 30 % dos brasileiros eram brancos, ainda que, de modo geral, seja impossível distinguir entre brancos e mestiços. Por outro lado, 67 % dos brasileiros e 39 % dos

colombianos eram afrodescendentes, enquanto 60 % dos mexicanos e 63 % dos peruanos eram indígenas. Além disso, um total de 20 % dos colombianos eram indígenas, e 10 % dos mexicanos e 6 % dos peruanos eram afrodescendentes. Naquele momento, mesmo a população da Argentina contava com 37 % de africanos ou de indivíduos de origem africana (Andrews, 1980, 2004).

No início do século XIX, as elites latino-americanas empreenderam a criação de nações independentes a partir das antigas colônias ibéricas no Novo Mundo. Com frequência, houve intenso debate sobre como incorporar pessoas indígenas e negras. Os seus conceitos de nação foram construídos em grande parte em torno de ideias de raça e mistura, motivadas por preocupações com as grandes populações não brancas. Considerando o vasto tamanho das populações mestiças, negras e indígenas e, muitas vezes, temendo um conflito com elas, as elites latino-americanas procuraram incluí-las em áreas vitais, como as forças armadas, mas limitaram seu acesso à elite e à classe média. Em suas lutas pela independência e em guerras civis como na Grã-Colômbia e em Cuba, muitos líderes *criollos* buscaram alianças com não brancos, em grande parte porque os viam como essenciais na luta pela independência das potências europeias. Assim, às vezes, os não brancos receberam promessas de cidadania e liberdade nas novas nações, embora muitas vezes como subordinados raciais. Guerras posteriores no século XIX também envolveram escravos e indígenas que se alistaram na esperança de serem libertos ou de adquirirem terras.

O Brasil foi o último país das Américas a abolir a escravidão, em 1888, e possuía de longe a maior população de escravos. Além disso, seu contexto de independência foi muito distinto do da América Latina espanhola. Em 1822, o Brasil tornou-se independente de Portugal, mas continuou sendo uma monarquia, dirigida pelo filho do monarca português, que fugira de Portugal para instalar-se no Brasil visando escapar do avanço do exército de Napoleão. Por conta dessa transição relativamente suave, não houve uma guerra de independência, como aquelas ocorridas nas

repúblicas que pertenciam à Espanha. O Brasil era uma exceção por ter atravessado o século XIX relativamente sem guerras, até que a monarquia brasileira entrou na sangrenta Guerra do Paraguai, de 1864 a 1870, e prometeu alforria aos recrutas do exército, em grande parte formado por escravos. A essa altura, a maioria dos descendentes de africanos havia sido liberta, mas uma expressiva população nascida na África permanecia escravizada, visto que o tráfico de escravos só foi definitivamente abolido no país em 1850 (Andrews, 2004).

De fins do século XIX ao início do século XX, incrementou-se a preocupação das elites latino-americanas com o fato de que suas grandes populações não brancas pudessem pôr em risco o desenvolvimento nacional. Essa preocupação surgia parcialmente como resposta às ideias científicas contemporâneas de uma suposta supremacia biológica dos brancos. Pensadores da elite latino-americana que iam de Domingo Sarmiento, na Argentina, na década de 1880, a Francisco Oliveira Vianna, no Brasil, na década de 1920, acreditavam que só os europeus eram capazes de alcançar o progresso pleno e que as suas grandes populações não brancas os condenariam a um perpétuo *status* de segunda classe (Skidmore, 1976; Helg, 1990). Para serem modernos como a Europa e os Estados Unidos, uma população branca seria fundamental.

Nessa época, as elites nacionais tinham uma preocupação em comum: tornar os seus países modernos. Teorias pseudocientíficas que correlacionavam a raça à inteligência tinham transformado as grandes populações não brancas em um problema. No entanto, as ideias neo-lamarckianas sobre a mutabilidade da raça e da miscigenação construtiva, segundo as quais genes brancos predominariam em sucessivas gerações, deram a essas elites a esperança de que suas populações pudessem ser branqueadas (Skidmore, 1976; Stepan, 1991).

Embora Argentina, Cuba, Venezuela e o Brasil (mesmo que este último, concentrado na região Sul) tenham tido sucesso em atrair imigrantes europeus, a maioria dos outros países latino-americanos não teve êxito, apesar de seus esforços. Por exemplo,

logo depois da guerra de 1880 contra o Chile, cuja derrota atribuíram parcialmente ao sangue indígena, as elites peruanas empreenderam uma tentativa semelhante de atrair imigrantes europeus (Larson, 2004b; Sulmont; Callirgos, Capítulo 4 deste volume), mas ela fracassou em grande medida. O México foi capaz de atrair apenas alguns poucos imigrantes europeus no século XX. As elites colombianas, que pareciam mais ansiosas por um branqueamento do tipo argentino que as dos outros três países, foram provavelmente as que pior resultado tiveram, não atraindo quase nenhum imigrante europeu e ficando assim miseravelmente aquém do seu objetivo.

## *Mestizaje*

Na década de 1930, importantes pensadores de vários países latino-americanos (evidentemente, não todos)<sup>4</sup> viraram de ponta-cabeça o pensamento racista de branqueamento, com suas ideias inovadoras sobre a construção da mestiçagem. O racismo científico, ou racialismo, base das estratégias de branqueamento da América Latina, começou a ser atacado no início do século XX nos Estados Unidos, na Europa e na América Latina. Sua ruína científica deveu-se em grande parte ao antropólogo Franz Boas, com sua argumentação de que as ditas diferenças raciais não se enraizavam na biologia, mas na cultura. Além disso, Boas teve uma enorme influência na América Latina. Pode-se dizer que ele

4 Certamente, em alguns países latino-americanos as ideologias de mestiçagem eram relativamente fracas, ou mesmo inexistentes, e neles, outras ideologias ou sistemas foram mais influentes. A Argentina evitou a mestiçagem, em grande parte, perseguindo o branqueamento e, com o tempo, atraiu o maior número de imigrantes europeus para a região (Helg, 1990; Andrews, 1980). Outras situações étnicas incluem o desenvolvimento claramente separado de sociedades latinas e indígenas na Guatemala (Grandin, 2000), e a segregação e a exclusão raciais explícitas encontradas em Cuba e no Panamá (Sawyer, 2006; Conniff, 1985). A Colômbia contava com uma ideologia de mestiçagem relativamente fraca com fortes elementos de branqueamento. Já no Brasil e no México ela era particularmente forte.

formou os mais importantes pensadores do novo discurso sobre a mestiçagem no Brasil e no México: Gilberto Freyre e Manuel Gamio (ver capítulos 2 e 5). Por meio desses pensadores, as ideias de branqueamento, que tinham apoio científico, mas estavam cada vez mais desacreditadas, começaram a perder apoio em favor de ideologias progressistas que viam a mistura de raças como positiva. Em grande parte do século XX, o Brasil apresentou-se como uma democracia racial, que podia ser comparada aos horrores dos regimes explicitamente racistas dos Estados Unidos com Jim Crow, da África do Sul, com o *apartheid*, e com a Alemanha nazista. Seu equivalente na América hispana é a ideologia da mestiçagem, considerada uma mistura biológica e cultural que se tornou um tropo central para a compreensão da etnicidade, da raça e da nação em grande parte da América Latina e que ainda hoje continua a ser usada como ponto de contraste com os Estados Unidos. Os quatro países examinados neste livro desenvolveram sua própria versão das ideias de mestiçagem para a formação da nação, com particularidades nacionais.

Ao contrário do branqueamento, a mestiçagem conferia uma perspectiva positiva à mistura biológica e cultural da região, glorificando-a como fundamental para a nação (embora não necessariamente descartando as ideias da supremacia biológica dos brancos, endossadas pela ciência). As elites latino-americanas alegavam que ela sinalizava uma harmonia racial. Ao mesmo tempo, promoviam a ideia de que a América Latina era moralmente superior aos Estados Unidos racialmente segregados. Além disso, as sociedades latino-americanas não enfrentaram o dilema da injustiça etnorracial da mesma forma que os Estados Unidos, um país que se considerava democrático e igualitário, pois eram claramente autoritárias, e as hierarquias etnorraciais, naturalizadas.

Mais do que simples ideologias de raça e etnicidade, as ideologias da mestiçagem apresentavam a mistura racial como uma característica essencial dessas novas nações e de uma soberania nacional, procurando estabelecer a coincidência entre raça e

nação . As elites procuraram criar visões da nação como homogêneas, nas quais identidades nacionais ou mestiças buscavam substituir as identidades etnorraciais anteriores (Wade, 1995; Telles, 2004; Knight, 1990). Suas narrativas apresentavam brasileiros, mexicanos e outras nacionalidades como metarraças que fundiam o sangue ou a cultura dos brancos, dos indígenas e (às vezes) dos negros. Sendo assim, as pessoas de raça mista ou mestiças passaram a ser consideradas protótipos de cidadãos ideais (Whitten, 2004; Knight, 1990; Mallon, 1992; Skidmore, 1976). Identidades mestiças foram adotadas por grande parte da população, até mesmo por aqueles antes vistos e autoidentificados como indígenas, negros e mulatos (De la Cadena, 2004; ver também capítulos deste livro).

Não obstante, as ideologias de mestiçagem da região eram distintas (Wade, 2009; Telles; Garcia, 2013). Por exemplo, os modelos de construção da nação no México e no Brasil e, às vezes, no Peru (“a síntese viva”) mobilizaram ideologias de mestiçagem particularmente fortes que, em grande medida, transcendiam o branqueamento. Por outro lado, a mestiçagem teve uma ressonância particularmente baixa nas nações brancas do chamado Cone Sul (Argentina, Uruguai e, em certa medida, Chile) e na Costa Rica (Andrews, 1980, 2010; Telles; Flores, 2013), que continuavam valorizando o branqueamento. Entre os quatro casos examinados neste livro, as elites da Colômbia abraçaram mais estreitamente o branqueamento, adotando explicitamente a mestiçagem como forma de conduzir a população em direção à branquitude. Por outro lado, os movimentos sociais colombianos salientavam a essência indígena e negra desse país, em sua maioria mestiço, com suas expressivas populações negras e indígenas e uma população branca relativamente pequena. As elites do Peru adotaram uma mestiçagem que glorificava o passado indígena, mas viam o hispanismo como o elemento dominante que os povos indígenas podiam e deviam assimilar, alcançando uma “síntese viva” do povo peruano.

As elites do México e do Brasil estavam politicamente dispostas a promover versões particularmente fortes destas ideias, em

parte porque seus Estados tinham ampla capacidade de disseminá-las por meio de campanhas educativas e culturais (Mallon, 1992; Wade, 2009; Telles; Garcia, 2013). Além disso, pensadores da mestiçagem, como Manuel Gamio, estavam bem posicionados no aparelho de Estado mexicano, e as ideias de Freyre ganharam grande popularidade nos círculos literários brasileiros, pois seu projeto complementava os esforços de formação de nação e de modernização. No México, a mestiçagem surgiu como resposta à agitação social da revolução mexicana. A nova ideologia fazia parte de um projeto de formação da nação que procurava glorificar a sua herança indígena e distanciar-se da Espanha e da Europa. Por exemplo, o Estado patrocinou uma campanha de pinturas de murais, que exibiu as visões de Diego Rivera de um México pardo e mestiço. No Brasil, a identidade nacional formou-se em grande medida em torno das representações de mistura racial de Freyre (1933), a partir de seu livro *Casa-grande e senzala*, descrevendo o samba, o futebol e o carnaval como evidências de uma democracia racial que exaltava as origens africanas do país. Embora as narrativas mexicanas e brasileiras tivessem em grande parte abandonado as ideias anteriores de branqueamento ou de supremacia branca, é possível encontrá-las enxertadas nas narrativas desses países sobre a mestiçagem, lideradas pelas elites (Wade, 1997).

Os países andinos tenderam a enfatizar as distinções racializadas binárias entre espanhóis e indígenas. As ideologias de mestiçagem, quando existiam, eram claramente mais fracas e de menor duração do que no México, país ao qual se costuma compará-los (Mallon, 1992; De la Cadena, 2000; Larson, 2004b). Mallon (1992) ressaltou que, como a Bolívia e o Peru foram incapazes de usar o poder do Estado para unir os grupos indígenas, as distinções bipolares indígena-espanhol foram mantidas, apesar de uma das versões peruanas (“a síntese viva”) ser mais próxima da ideologia mexicana de mestiçagem (ver Capítulo 4). A Bolívia buscou, com êxito relativo, um projeto nacional mestiço na sua revolução de unidade e integração de 1952, mas o Peru repudiou



os indígenas nos seus projetos radicais e neoliberais (Mallon, 1992). Até mesmo os setores da elite que, teoricamente, defendiam os indígenas nos Andes, criticavam a mistura de raças (cultural e biológica), sugerindo com frequência que o índio puro era melhor do que o mestiço (De la Cadena, 2000).

No México, na Colômbia e no Peru, as narrativas de mestiçagem tendiam a salientar as contribuições indígenas e espanholas, ao mesmo tempo em que minimizavam ou ignoravam as contribuições africanas, apesar de todos eles terem trazido centenas de milhares de escravos da África. Por exemplo, as narrativas colombianas tendiam a ignorar seus elementos africanos ou relegá-los às províncias marginalizadas ao longo da costa do Pacífico (Wade, 1995), apesar de sua presença em muitas outras partes do país e de constituírem pelo menos 10 % da população nacional. Da mesma forma, narrativas nacionais de mestiçagem do México raramente mencionam suas raízes africanas e, ainda hoje, pouco reconhecem sua existência, apesar dos 200 mil (ou até 380 mil) africanos trazidos para o país (Sue, 2013). Essa exclusão é indiscutivelmente mais grave na República Dominicana, onde, apesar das características africanas serem aparentes em grande parte da população e de Santo Domingo ter sido um grande porto de escravos, os africanos estão conspicuamente ausentes das narrativas de mestiçagem nacional (Candelario, 2007; Howard, 2001; Roth, 2012). Por outro lado, as ideologias de mestiçagem do Brasil e de Cuba tendiam a enfatizar a inclusão de elementos africanos, além de europeus e ameríndios (Telles, 2004; De la Cadena, 2000).

Mesmo que as ideias sobre mestiçagem fossem amplamente tidas como progressistas durante o século XX, também houve críticos que alegaram que elas apagavam a raça e a etnicidade da consciência da população em geral. Para alguns, a mestiçagem implicava um genocídio cultural ou estatístico dos povos negros e indígenas (Nascimento, 1979; Bonfil Batalla, 1990) e também o silenciamento sobre a história de opressão etnorracial da região. Considerando a importância da raça e da etnicidade nos séculos XVIII e XIX, a nova narrativa nacional permitiu, como em um

passe de mágica, a eliminação das distinções etnorraciais dos discursos oficiais e populares.

Apesar de hierarquias raciais terem caracterizado a estrutura socioeconômica da América Latina e dos Estados Unidos nos séculos anteriores, ao longo do século XX, as ideias nacionais de mestiçagem contrastaram com as ideias mais antigas de pureza racial branca nos Estados Unidos e com a associação entre modernidade e branquitude (Sollors, 2000; Bost, 2003; Holt, 2000).<sup>5</sup> A mestiçagem serviu como narrativa útil nessas sociedades multirraciais e miscigenadas e era contrastada com a dureza da segregação racial formal nos Estados Unidos. Embora as narrativas de mestiçagem servissem claramente aos interesses das elites, é provável que tenham conquistado seu grande apelo popular porque revelavam relações sociais mais fluidas e presumivelmente superiores em comparação às do seu poderoso vizinho, os Estados Unidos. Os latino-americanos apontavam para sua mistura racial mais disseminada no passado e no presente, exibindo-a como prova de que as fronteiras raciais haviam sido borradas e de que as relações etnorraciais eram mais tolerantes em seus países (e, no caso do Peru, que a indianidade podia ser superada). Dando um enorme salto lógico, os defensores da mestiçagem muitas vezes argumentavam que, conseqüentemente, raça e racismo haviam sido transcendidos.

A mestiçagem passou a ser compreendida como uma experiência latino-americana, uma característica da região. Em termos de classificação racial, as categorias raciais são certamente numerosas. Sua classificação também é mais ambígua e fluida do que

5 As ideias de assimilação nos Estados Unidos talvez sejam as que mais se aproximem das ideias latino-americanas de mestiçagem, mas tal conceito foi historicamente aplicado aos europeus americanos, ao passo que os africanos americanos eram segregados em áreas urbanas (Denton; Massey, 1993), e os nativos americanos, em reservas rurais (Snipp, 1989). As ideias de mistura de raças e a noção correlata de mestiçagem eram comuns nos Estados Unidos ao menos desde antes de 1920, quando o censo deixou de coletar tais dados (Sollors, 2000; Nobles, 2000), embora estejam se tornando novamente importantes (Telles; Sue, 2009).

nos Estados Unidos (Wade, 1997; Telles, 2004), embora se verifique uma crescente flexibilização nesse país, em contraste com suas históricas leis de classificação racial (Rodríguez, 2000; Harris; Sim, 2002; Saperstein; Penner, 2012). Houve sem dúvida maior mistura racial na América Latina, em parte pela proporção sexual desequilibrada entre os seus colonizadores e pela quase total ausência de proibições legais na região contra casamentos mistos, comuns, por sua vez, nos Estados Unidos (Cottrol, 2013). Hoje, o número de casamentos entre negros e brancos é claramente maior do que nos Estados Unidos, ao menos no Brasil (Telles, 2004), embora seja muito limitado em outros países da região, como Guatemala (Ishida, 2003). Mais relevante talvez seja a presença da categoria do mestiço e de um grande número de pessoas que se identificam como tal, demonstrando a grande popularidade da mestiçagem e sua importância até hoje na América Latina (Telles, 2004; Telles; Flores, 2013). Como experiência vivida, Wade (2005) também demonstra de que modo a mestiçagem se reflete no relacionamento familiar e nas redes de amizade. Ela também é aparente como expressão cultural na religião (Telles, 2004; Andrews, 2010; Hill, 2010), na música (Sansone, 2003a; Wade, 2005) e na literatura (Martínez-Echazábal, 1998; Bost, 2003; Miller, 2004).

Uma ideologia da mestiçagem também era compatível com certa tradição científica social na América Latina, que enfatizava a classe, tratando a raça como um epifenômeno de classe ou como uma distração das clivagens de classe e da luta de classes (Atria, 2004; Filgueira, 2001; González Casanova, 1965; Portes; Hoffman, 2003). Segundo várias tradições acadêmicas da América Latina que derivam de tradições marxista, weberiana, mertoniana e bourdieusiana, a estratificação e a mobilidade seriam baseadas principalmente na classe social e na estrutura de classes (Atria, 2004; Filgueira, 2001). De fato, estudos atuais de mobilidade na América Latina tendem a ignorar a influência da raça (Behrman; Gaviria; Székely, 2001; Torche; Spilerman, 2009), por razões teóricas ou de disponibilidade de dados.

## A virada multicultural

A compreensão da raça e da etnicidade está mudando rapidamente na América Latina, no que se convencionou chamar de virada multicultural. Isto ocorre no contexto de uma transição econômica e de uma democratização crescente. O modelo econômico concentrado no mercado interno e no crescimento industrial da década de 1980, baseado na substituição de importações, parece ter chegado ao fim. Os países latino-americanos encontram-se agora submetidos a modelos neoliberais de desenvolvimento econômico, que os tornaram mais vulneráveis aos mercados globalizados, mas também os expuseram a maior pressão e controle externos, incluindo o monitoramento das normas de direitos humanos por organizações privadas internacionais e comissões, legislação e fóruns da Organização das Nações Unidas (Van Cott, 2000; Telles, 2004).

Em uma rápida transição de menos de três décadas, quase todos os países latino-americanos passaram a ser considerados democracias representativas, em comparação com apenas quatro dos 19, em meados da década de 1970 (Mainwaring; Pérez-Liñán, 2014). Como parte desse processo de democratização, um número crescente de nações está reconhecendo oficialmente a identidade, a dignidade e os direitos dos afrodescendentes e indígenas. Muitas delas declararam-se multiculturais em suas Constituições, outorgando direitos individuais e comunais aos povos indígenas e, com menos frequência, aos afrodescendentes (Hooker, 2005). A democratização e a transparência estão sendo promovidas pela sociedade civil de cada país, incluindo movimentos negros e indígenas, enfraquecendo as ideias de mestiçagem que tendem a homogeneizar a nação.

Desde a década de 1980, os movimentos negros e indígenas emergiram como novos agentes globais e nacionais importantes, explicitando e desafiando as desigualdades da região. A Conferência das Nações Unidas sobre o Racismo de 2001, em

Durban, África do Sul, foi promovida pelos movimentos negros, incluindo grupos de afro-brasileiros e afro-colombianos, incrementando a percepção das desigualdades raciais na América Latina. Ao mesmo tempo, comissões da verdade no Peru e na Guatemala revelaram que a maioria das vítimas dos conflitos armados internos era constituída por povos indígenas (Comisión de Esclarecimiento Histórico, 1999), e a rebelião zapatista, no início de 1994 (e ainda não concluída), lembrou aos mexicanos e a seu governo que comunidades indígenas são gravemente marginalizadas e têm a capacidade de impedir os planos de desenvolvimento nacional. Muitas vezes apoiados por uma rede internacional de defensores de direitos humanos e instituições, incluindo fóruns da ONU para promover os direitos humanos, os ativistas dos movimentos indígena e negro agora estão fortes o suficiente para pressionar seus governos a resolverem a exclusão social persistente que sofrem em seus países.

Em alguns casos, novas Constituições, leis e políticas sociais têm procurado responder às reivindicações por mais justiça racial, étnica e de gênero. Novos governos de esquerda e de centro-esquerda assumiram o poder em vários países, notadamente no Brasil e na Bolívia, e abordaram as questões de etnicidade e raça em suas plataformas transformadoras. No Brasil, ex-campeão mundial em desigualdade de renda, as desigualdades estão começando a declinar pela primeira vez em décadas, principalmente por meio de políticas destinadas a reduzir a pobreza. Além disso, ações afirmativas baseadas em classe e raça existem agora na maioria das instituições públicas de ensino superior, garantidas pela Suprema Corte brasileira e para todas as universidades federais e instituições federais de ensino superior (Telles; Paixão, 2013). Por outro lado, políticas baseadas em raça também surgiram na Colômbia, onde os governos têm sido relativamente conservadores.

Em resumo, o multiculturalismo refere-se a uma nova fase do pensamento sobre raça na América Latina, que reconhece, respeita e endossa a diversidade étnica da região e seus benefícios

para a sociedade nacional. Com ele, as identidades étnicas e raciais finalmente estão sendo autorizadas a florescer, e a discriminação já não pode ser facilmente escondida. Na realidade, porém, muitas pessoas na América Latina contemporânea parecem estar em algum lugar entre a mestiçagem e o multiculturalismo, embora seja provável que este ponto intermédio varie amplamente de um país para outro.

Charles Hale (2002) considera o multiculturalismo como uma nova forma de mestiçagem, uma vez que o Estado continua a administrar e a oferecer uma narrativa para a diferença etnorracial, apesar das ações e dos sentimentos das minorias etnorraciais. Nossas pesquisas, realizadas em 2010, situam-se portanto nessa conjuntura específica do desenvolvimento latino-americano, entre a mestiçagem e o multiculturalismo, que se faz acompanhar por uma maior atenção, por parte do Estado, à etnicidade e à raça, inclusive no que se refere a seus sistemas de coleta de dados.

## **Estatísticas étnicas oficiais na América Latina**

Em grande parte, os esforços oficiais de coleta de dados correm em paralelo a esta história. Num esforço para avaliar o avanço no branqueamento de suas populações no final do século XIX e início do XX, muitos países conduziram censos etnorraciais (Loveman, 2009; Stepan, 1991; Appelbaum; Macpherson; Roseblatt, 2003). A inclusão de perguntas sobre raça atingiu seu auge na década de 1920, para em seguida ser descartada em muitos países por motivos ideológicos e políticos, mas também porque o consenso científico começou a invalidar a utilização de tal conceito ou categoria para a compreensão do comportamento humano (Loveman, 2014). Tanto liberais quanto conservadores acreditavam igualmente que utilizar o censo para contar as pessoas por raça acabaria concretizando as crenças de que o país era racializado ou até mesmo racista, alimentando, portanto, o espectro de uma sociedade racialmente dividida.

Na década de 1990, no entanto, dados sobre raça e etnicidade começaram a ressurgir nos censos latino-americanos (Loveman, 2014). Em grande parte como resultado da pressão de grupos de direitos humanos e de convenções internacionais, particularmente a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (Convenção dos Povos Indígenas e Tribais), adotada em 1989 e ratificada pela maioria dos países latino-americanos até o ano 2000, muitos países latino-americanos começaram a coletar dados etnorraciais pela primeira vez em décadas. A demanda por esses dados era parte de uma agenda mais ampla pelo reconhecimento etnorracial, motivada pela crescente aceitação de que raça e etnicidade são construções sociais associadas às desigualdades sociais.

Na Conferência da ONU contra o Racismo, a Discriminação Racial e a Xenofobia, realizada em 2001, em Durban, África do Sul, ativistas latino-americanos exigiram que seus governos coletassem dados sobre etnicidade e raça. Com dados para documentar as desigualdades etnorraciais, os governos teriam cada vez mais dificuldade para sustentar uma narrativa de mestiçagem nacional, de não discriminação, de harmonia racial e igualdade. A coleta de dados sobre raça e etnicidade também foi considerada um primeiro passo importante na transição para o multiculturalismo.

No momento em que escrevemos este trabalho, embora quase todos os países tenham dados censitários sobre minorias étnicas desde 2000, muitos deles, como o México e o Peru, não coletam dados sobre afrodescendentes.<sup>6</sup> Cuba tem informações de censo sobre os seus afrodescendentes, mas não sobre seus povos indígenas. Aliás, Cuba é o único país da região que ainda utiliza a classificação feita pelo entrevistador. A República Dominicana

6 Em 2017, o Censo Peruano incluiu uma pergunta sobre a identidade etnorracial da sua população. A pergunta foi redigida da seguinte forma: Considerando costumes e antepassados você se definiria como sendo: 1) Quechua. 2) Aimara. 3) Nativo ou indígena da Amazônia. (Especifique). 4) Pertencente ou parte de outro povo indígena ou originário (Especifique). 5) Negro, moreno, zambo, mulato / povo afro-peruano ou afrodescendente. 6) Branco. 7) Mestiço. 8) Outro (Especifique). No México a pesquisa intercensal, realizada em 2015 pelo Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), incluiu pela primeira vez uma pergunta sobre afrodescendência.

não coleta dados oficiais sobre raça desde 1960, mas está considerando fazê-lo no próximo censo (República Dominicana, 2012). Além do Brasil, apenas Cuba<sup>7</sup> coletou dados sobre a sua população negra na maioria de seus censos, desde finais do século XIX, como o fizeram Bolívia e México para as suas populações indígenas (Del Popolo, 2008; Loveman, 2014).

Voltando aos quatro países que são o nosso foco, o Brasil coletou dados sobre afrodescendentes desde o seu primeiro censo, em 1872, mas a Colômbia só começou a fazê-lo em 1993. Desses quatro países, o México vem coletando sistematicamente dados sobre pessoas que falam alguma língua indígena, desde 1895. O Brasil, de maneira geral, coleta dados sobre negros e pardos desde o seu primeiro censo, em 1872, e começou a coletar dados sobre os indígenas no seu censo de 1991. Os censos colombiano e peruano coletaram dados sobre os indígenas de maneira inconstante (Ferrández; Kradofer, 2012; Loveman, 2014).

A Tabela 1.1 nos traz a proporção da população que se identifica como indígena ou afrodescendente em cada país da América Latina, de acordo com as seguintes fontes, em ordem de prioridade: a) o último censo; b) dados de pesquisa nacional recente, para os casos em que não houver informações de censo disponíveis; e c) estimativas da pesquisa Barômetro das Américas do LAPOP, onde não houver nem um nem outro. A segunda, terceira e quarta colunas referem-se à população afrodescendente, enquanto a quinta, a sexta e a sétima referem-se à população indígena. A coluna final refere-se ao total da população nacional de acordo com o censo mais recente.

Com esses valores, calculamos uma gama de 113 a 133 milhões de afrodescendentes, ou de 20,4 a 24 % de toda a população latino-americana, de 554 milhões de habitantes. Esse intervalo se deve à ambiguidade inerente a categorias particulares de dois países: “moreno”, na Venezuela, e “índio”, na República Dominicana, que não se referem especificamente a pessoas de ascendência

7 No entanto, Cuba não tornou públicos os microdados de nenhum de seus censos, impedindo uma análise sociológica mais sistemática.



africana ou negra, mas podem englobar estas e outras. Quanto a isto, as estimativas de quem é negro ou afrodescendente também podem variar muito, como mostraremos no Capítulo 5 (ver também Telles e Paschel, 2014), mas pardos e pretos são considerados comumente, e às vezes oficialmente, afrodescendentes no Brasil (Telles, 2004). Por outro lado, é possível argumentar que até mesmo a cifra de 133 milhões é uma subestimativa, já que muitos afrodescendentes podem não se declarar como tais por conta da estigmatização histórica dessas identidades e das fronteiras fluidas que permitem que eles se identificam com as categorias ambíguas como mestiço.

**Tabela 1.1** População afrodescendente e indígena (em milhares) e porcentagens na América Latina por país, segundo dados de censo mais recentes, quando disponíveis (países do PERLA em negrito).

Países	Ano	População afrodescendente	%	Ano	População indígena	%	População nacional total
Argentina <sup>1</sup>	2010	150	0,4	2010	955	2,4	2,4
Bolívia <sup>2</sup>	2012	24	0,2	2012	4.068	40,6	40,6
<b>Brasil<sup>3</sup></b>	<b>2010</b>	<b>97.083</b>	<b>50,9</b>	<b>2010</b>	<b>897</b>	<b>0,5</b>	<b>0,5</b>
Chile <sup>4</sup>	2012	97	0,6 <sup>5</sup>	2012	1.700	10,3	10,3
<b>Colômbia<sup>6</sup></b>	<b>2005</b>	<b>4.274</b>	<b>10,5</b>	<b>2005</b>	<b>1.393</b>	<b>3,4</b>	<b>3,4</b>
Costa Rica <sup>7</sup>	2011	334	7,8	2011	104	2,4	2,4
Cuba <sup>8</sup>	2012	3.885	34,8 <sup>9</sup>	2012	—	—	—
República Dominicana <sup>10</sup>	2010	A) 2.267 B) 8.980	A) 24,0 B) 89,0 <sup>11</sup>	2010	2.267	24	24
Equador <sup>12</sup>	2010	1,043	7,2	2010	1.014	7,0	7,0
El Salvador <sup>13</sup>	2007	7	0,13	2007	13	0,23	0,23
Guatemala <sup>14</sup>	2011	5,0	0,0	2011	4.428 <sup>15</sup>	30,0	30,0
Honduras <sup>16</sup>	2011	59	1,0	2001	428	7,0	7,0
<b>México<sup>17</sup></b>	<b>2010</b>	<b>2.366</b>	<b>2,2<sup>18</sup></b>	<b>2010</b>	<b>15.700</b>	<b>15,9</b>	<b>15,9</b>
Nicarágua <sup>19</sup>	2005	23	0,4	2005	444	8,6	8,6
Panamá <sup>20</sup>	2010	313	9,2	2010	418	12,3	12,3
Paraguai <sup>21</sup>	2012	234	3,5 <sup>22</sup>	2012	116	1,7	1,7
<b>Peru<sup>23</sup></b>	<b>2007</b>	<b>411</b>	<b>1,5<sup>24</sup></b>	<b>2007</b>	<b>7.600</b>	<b>27,0<sup>25</sup></b>	<b>27,025</b>
Uruguai <sup>26</sup>	2011	255	7,8	2011	159	4,8	4,8
Venezuela <sup>27</sup>	2011	A) 953 B) 14.534	A) 3,5 B) 53,4 <sup>28</sup>	2011	953 <sup>29</sup>	3,5	3,5
<b>Total</b>		A) 112,035 B) 133,027	A) 20,2 B) 24,0		38,874	7,0	7,0

Notas:

1. Censo argentino, 2010, INDEC, [http://www.censo2010.indec.gov.ar/archivos/censo2010\\_tomo1.pdf](http://www.censo2010.indec.gov.ar/archivos/censo2010_tomo1.pdf).
2. Censo boliviano, 2012, INE, <http://www.ine.gob.bo:8081/censo2012/default.aspx>. O censo boliviano conta apenas sua população de 15 anos ou mais para a afiliação indígena e de afrodescendentes. Desse modo, o número total previsto de indígenas e afro-colombianos foi calculado multiplicando-se o percentual da população com 15 anos ou mais pelo número total de bolivianos.

3. Censo brasileiro, 2010, IBGE.
4. "População indígena 'oficial' do Chile mais do que dobra com resultados do novo censo", Indigenous News, <http://indigenousnews.org/2013/04/08/chiles-official-indigenous-population-more-than-doubles-with-new-census-results/>. No momento da pesquisa, os dados do censo passavam por uma auditoria interna e, por esta razão, não estavam disponíveis para corroborar as afirmações desta fonte.
5. Pesquisa Barômetro das Américas 2010 (LAPOP).
6. "La visibilización estadística de los grupos étnicos colombianos" (2005), DANE, [http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnicidade/sys/visibilidad\\_estadistica\\_etnicos.pdf](http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnicidade/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf).
7. Censo costa-riquenho, 2011, INEC, <http://www.inec.go.cr/Web/Home/GeneradorPagina.aspx>; 2010 da pesquisa Barômetro das Américas (LAPOP). O número inclui os que se definiram como "índio".
8. Censo cubano, 2012, <http://www.one.cu/cifraspreliminares2012.htm>.
9. Censo cubano, 2012, <http://www.one.cu/publicaciones/08informacion/panorama2012/10%20Demograficos.pdf>; o censo de 2012 mostrou que 10,4 % dos cubanos foram relatados como "negros" e 24,8 % como "mulatos".
10. Censo dominicano, 2010, <http://censo2010.one.gob.do/index.php>.
11. Pesquisa Barômetro das Américas 2010 (LAPOP). A estimativa A inclui apenas as pessoas que se identificam como negras, mulatas ou afro-dominicanas. A estimativa B também inclui os que se identificam como índios.
12. Censo equatoriano, 2010, INEC, [http://www.elcomercio.com/sociedad/resultados-censo-Censo\\_de\\_Poblacion\\_y\\_Vivienda-INEC\\_ECMFIL20110905\\_0005.pdf](http://www.elcomercio.com/sociedad/resultados-censo-Censo_de_Poblacion_y_Vivienda-INEC_ECMFIL20110905_0005.pdf).
13. Censo de El Salvador, 2007, DIGESTYC, <http://www.digestyc.gob.sv/servers/redatam/htdocs/CPV2007S/index.html>.
14. Censo da Guatemala, 2011, INE, <http://www.ine.gob.gt/np/poblacion/index.htm>.
15. Inclui os maias e xincas.
16. O site do escritório de censo de Honduras (<http://www.ine.gob.hn/drupal/>) deixou de funcionar e, por esta razão, não foi possível obter informações atualizadas desta fonte.
17. "Bases de datos por municipio 2010", CDI (Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas), [http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1327:cedulas-de-informacionbasica-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico-&catid=38:indicadores-y-estadisticas&Itemid=54](http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=1327:cedulas-de-informacionbasica-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico-&catid=38:indicadores-y-estadisticas&Itemid=54).
18. Pesquisa Barômetro das Américas 2010 (LAPOP).
19. Censo de 2005, INIDE, <http://www.inide.gob.ni/censos2005/ResumenCensal/Resumen2.pdf>.
20. Censo panamenho, 2010, <http://estadisticas.contraloria.gob.pa/Resultados2010/>.
21. Censo paraguaio 2012, DGEEC, <http://www.dgeec.gov.py/index.php>.
22. Projeção do Banco Interamericano de Desenvolvimento, <http://www.iadb.org/en/topics/gender-indigenous-peoples-and-african-descendants/percentage-of-afro-descendants-in-latin-america,6446.html>.
23. Censo peruano, 2007, INEI, <http://www.inei.gob.pe/>.
24. ENCO 2006, INEI.
25. ENCO 2006, INEI.
26. Censo uruguaio 2011, INE, <http://www.ine.gub.uy/censos2011/index.html>.
27. Censo venezuelano, 2011, INE, <http://www.redatam.ine.gob.ve/redatam/index.html>. A estimativa A inclui somente as pessoas que se identificam como negras, mulatas ou afro-venezuelanas. A estimativa B também inclui as que se identificam como morenas.
28. A cifra inclui as pessoas que se autoidentificaram como "negras", "afrodescendentes", além das que se identificaram como "morenas".
29. Primeros Resultados Censo Nacional 2011: Población Indígena de Venezuela, INE, <http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/PrimerosResultadosIndigena.pdf>.

De longe, a maior população de afrodescendentes localiza-se no Brasil. Os afro-brasileiros, que incluem as categorias preto e pardo, constituem cerca de metade (50,4 %) da população do maior país da região e, conseqüentemente, a grande maioria (de

73,0 a 85,9 %) dos afrodescendentes da América Latina. Números relativamente grandes também são encontrados na Colômbia, em Cuba e na República Dominicana. De acordo com as estimativas da pesquisa Barômetro das Américas do LAPOP 2010, o México também registra um número surpreendentemente grande de pessoas que se autoidentificam como negras ou mulatas, embora constituam uma pequena porcentagem da população desse grande país. Por outro lado, seis países da região (Argentina, Bolívia, Chile, El Salvador, Guatemala e Nicarágua) têm populações afrodescendentes que representam menos de 1 %. De acordo com os melhores dados disponíveis, os povos indígenas somam 34 milhões de pessoas, o que corresponde a 6,2 % da população latino-americana. O maior número de povos indígenas localiza-se no México e no Peru, embora as porcentagens mais elevadas da população nacional se encontrem na Guatemala e na Bolívia. Como ocorre com os afrodescendentes, as estimativas da população indígena são com frequência um artefato da formulação da pergunta e das categorias de resposta disponíveis, como mostraremos nos capítulos 2 e 4.

Apesar dos avanços na coleta de dados etnorraciais na região, vemos pelo menos dois entraves importantes a maiores esforços de coleta de dados. O primeiro é fazer da raça ou etnicidade uma parte regular do censo. Como no passado, isto irá depender do contexto político (Ferrández; Kradolfer, 2012; Loveman, 2014). Embora grandes progressos tenham sido feitos na coleta de dados sobre raça, especialmente nas últimas duas décadas, esses esforços estão longe de ser institucionalizados. Compromissos a longo prazo são questionáveis neste momento (Del Popolo; Schkolnik, 2012). O caso brasileiro mostrou que, para que os países consolidem um sistema de coleta de dados sobre raça, precisam de mais recursos e apoio técnico, mas também de vontade política e de constantes discussões com a sociedade civil.

Uma segunda questão, mais central para este livro, é o modo como a raça e a etnicidade estão sendo medidas. Os censos nacionais são importantes porque servem como modelo para

a compreensão da composição da nação, mas também porque influenciam a forma como a classificação etnorracial é feita em outros esforços de coleta de dados. Como essa coleta de dados nos censos da região ainda está em formação, esperamos que as nossas ideias, os resultados e as análises possam contribuir para o seu desenvolvimento.

## Questões conceituais

As relações humanas na América Latina frequentemente implicam vínculos entre pessoas de diferentes culturas e fenótipos. Infelizmente, muitas vezes esses relacionamentos acarretam diferenciais de poder (racismo), em que seres humanos são classificados de acordo com características como cor, cultura ou língua, ordenadas em uma hierarquia de valor (racialização). Nas Américas, essas características são com frequência denotadas por categorias popularmente conhecidas como “raças” (ou, mais educadamente, grupos étnicos).

Embora hoje a ideia de raça não seja uma categoria biológica válida, permanece importante como construção social, com consequências muito reais para as oportunidades de vida das pessoas. As evidências das ciências sociais mostram que os seres humanos continuam a tratar os outros de acordo com essas classificações arbitrárias da sociedade, em uma ampla variedade de situações contemporâneas nos Estados Unidos, apesar das afirmações de que racismo é coisa do passado (Brown et al., 2003). Como discutido neste livro, não só encontramos evidências semelhantes nos países analisados, como também mostramos que a discriminação etnorracial é amplamente reconhecida pela maioria dos entrevistados.

Hoje, como no passado, a correlação entre posição social e categorias etnorraciais é frequentemente naturalizada: brancos ou mestiços de pele mais clara tendem a ser privilegiados, enquanto os povos indígenas, os afrodescendentes e as pessoas de pele

escura muitas vezes são vistos e tratados como menos meritórios. Dessa forma, os latino-americanos utilizam frequentemente distinções baseadas em “raça”, cultura – real, autoidentificada ou putativa – e cor da pele como marcadores de valor social e origens de classe. Ao sustentar esse comportamento cotidiano, as pessoas reproduzem as desigualdades e as hierarquias etnorraciais. Em um exemplo claro de como o privilégio dos brancos (ou pessoas de pele mais clara, no caso latino-americano) se naturalizou, tomemos a propaganda da televisão e das revistas: os modelos de pele clara predominam, enquanto pessoas de pele escura, embora sem dúvida representem a maioria dos latino-americanos, estão quase ausentes dessas mídias. Como resultado, alguém pouco familiarizado com a América Latina que assista a canais de televisão latino-americanos, seja produzidos no México, no Brasil ou em qualquer outro país, pode concluir erroneamente que os latino-americanos se parecem com os europeus. Este exemplo situa-se apenas no nível da representação. Podemos citar igualmente a multibilionária indústria de produtos para clarear a pele na América Latina. Ainda mais convincente é a evidência sociológica de vários estudos conduzidos na região, que mostra que educadores, empregadores e eleitores levam raça em consideração na hora de tomar importantes decisões (Telles, 2004; Aguilar, 2017; Rodríguez Garavito et al., 2013).

## **Raça *versus* etnicidade**

Neste livro, decidimos utilizar o termo etnorracial como adjetivo, e etnicidade e raça para nos referirmos aos expressivos limites sociais criados pelas pessoas em suas interações sociais, sejam elas baseadas em fenótipo, ou em distinções culturais, mais notadamente a língua (Barth, 1969; Wimmer, 2013). Em alguns casos, no entanto, continuamos a destacar a raça, dada a sua importância como clivagem social ao longo da história das Américas, desde no mínimo os últimos duzentos anos.

Os termos raça e etnicidade são frequentemente utilizados como conceitos distintos e podem causar certa confusão, pois adquiriram significados populares capazes de distorcer ou atrapalhar a análise. Nas discussões populares, “raça” costuma referir-se a características físicas específicas, ao passo que, normalmente, “eticidade” refere-se às diferenças culturais. Na América Latina, as experiências dos negros são muitas vezes consideradas raciais, enquanto as dos indígenas seriam étnicas (Wade, 1997). Uma linha de pensamento semelhante de analistas norte-americanos concebe a etnicidade (entendida como cultural) envolvendo fronteiras sociais maleáveis, como as existentes entre grupos étnicos de origem europeia, enquanto as fronteiras raciais (entendidas como cor de pele e diferenças fenotípicas) seriam mais rígidas, como as existentes entre negros e brancos (por exemplo, Omi; Winant, 1994; Desmond; Emirbayer, 2009), embora não seja evidente o lugar de asiáticos, indígenas e latinos seguindo esse esquema (Cornell; Hartmann, 2007; Wimmer, 2013).

Tanto nos Estados Unidos como na América Latina, “eticidade” também pode ser vista como mais correta do ponto de vista político, mesmo quando referida aos negros, do que a ideia emocionalmente mais forte e supostamente falsa de raça – como quando o senador Demóstenes Torres tentou substituir todas as referências à raça por etnicidade no Estatuto de Igualdade Racial do Brasil de 2010. Quando examinadas para além dos Estados Unidos e da América Latina, essas distinções – que podemos razoavelmente supor serem baseadas em um modelo norte-americano – ficam ainda mais obscuras. Tal como observa Wimmer (2013), os limites sociais entre bósnios e sérvios, considerados meramente étnicos nessa visão dos Estados Unidos, podem ser mais rígidos do que os existentes entre grupos percebidos como racialmente distintos. Infelizmente, tal entendimento popular e essencialista da etnicidade muitas vezes se infiltra nas tentativas eruditas de oferecer âncoras analíticas para tais conceitos.

Seguindo o pioneiro trabalho de Frederik Barth (1969), os estudiosos enfatizaram que as interações sociais são fundamentais

para a maneira como a etnicidade é criada, ao invés de definir traços culturais particulares que determinam como os indivíduos devem ser categorizados etnicamente. Estudos mais recentes definem a etnicidade como um construto social ou sistema de classificação criado por pessoas com níveis desiguais de poder, que pode incluir as chamadas relações raciais (Bourdieu, 1986; Brubaker, 2009; Wimmer, 2013). Por exemplo, nas Américas, a raça foi socialmente construída pelos europeus com base em características físicas que se destacavam culturalmente (Hannaford, 1996; Wade, 1997). Ao longo do tempo, essas categorias foram incorporadas à cognição social como divisões naturais da sociedade, e os indivíduos passaram a identificar-se com elas de maneiras distintas.

Não queremos retomar o longo debate sobre essa distinção, cuja complexidade é discutida de forma cuidadosa pelos autores citados e outros estudiosos. Isto nos desviaria dos nossos objetivos: ilustrar como a etnicidade e a raça são representadas na América Latina. As categorias etnoraciais utilizadas pelos censos nacionais e no discurso popular, tais como negro, mulato, mestiço, índio e branco, são conhecidas, mas a raça e a etnicidade têm outras dimensões, como a cor (ou fenótipo) e a língua. Tal como discutimos anteriormente, a manifestação visível da cor é particularmente importante na América Latina, por implicar uma diferença de *continuum* visível, em vez das categorias etnoraciais habituais. Estudiosos do Brasil observaram que os brasileiros, assim como os latino-americanos, com frequência fazem distinções de cor ao longo de um *continuum*, em vez das distinções raciais norte-americanas (Nogueira, 1954; Telles, 2004).

Por outro lado, a língua pode ser considerada o principal marcador para distinguir povos indígenas de mestiços, uma distinção anteriormente considerada como racial. No entanto, a língua como distinção racial esteve particularmente ausente da literatura sobre raça, provavelmente porque se baseava sobretudo na experiência dos afrodescendentes, em especial no que diz respeito aos Estados Unidos. Hoje em dia, no entanto, muitas

línguas indígenas estão se perdendo em toda a América Latina, à medida que as crianças vão ficando monolíngues em espanhol, o que leva à valorização de outros fatores para explicar a crescente autoidentificação como indígena e seu persistente impacto nas experiências de vida e chances de mobilidade.

## Experiências indígenas e afrodescendentes

A maioria dos países da região tem hoje importantes raízes negras e indígenas, quando não expressivas populações negras e indígenas, embora a predominância de uma ou de outra costume variar por país. No Brasil, por exemplo, verifica-se o predomínio populacional das categorias preto e pardo, enquanto no Peru e especialmente no México, as categorias indígena e mestiço têm primazia; na Colômbia, por sua vez, as duas populações são mais equilibradas. Por outro lado, a Argentina é em grande parte branca, embora não inteiramente e, sendo assim, a etnicidade e a raça são menos centrais para a sua estratificação social. A pesquisa PERLA comparou as experiências das populações negras e indígenas em dois pares de países com as maiores populações indígenas (México e Peru) e afrodescendentes (Brasil e Colômbia).

Embora tratados por duas literaturas distintas, tanto os povos indígenas como os afrodescendentes foram historicamente racializados e amplamente invisibilizados por ideologias de mestiçagem na América Latina. Pelo menos em teoria, brancos ou pessoas de pele clara ocupam o ápice do que chamamos de uma pirâmide social pigmentocrática; as pessoas de raça mista ficam no meio; e os negros e indígenas ou pessoas de pele escura tendem a estar na parte inferior, como primeiro observado por Lipschütz (1944). Meio século mais tarde, autores como Wade (1995) e Sidanius; Peña e Sawyer (2001) ofereceram descrições semelhantes.

Como observa Wade (1997), os dois grupos são chamados de raças com base em seu fenótipo, essa racialização tendo raízes tanto físicas quanto culturais. Os afrodescendentes são vistos



como culturalmente assimilados e como parte de uma população latino-americana indiferenciada, mas são socialmente excluídos. Enquanto isso, os indígenas são tidos como culturalmente distintos e muitas vezes exotizados, mas também são socialmente excluídos. No entanto, podem tornar-se mestiços caso se aculturem, aprendendo a falar espanhol ou ascendendo na escala socioeconômica, como no Peru, onde a grande maioria dos quéchuas se identifica como mestiça. A mobilidade para fora da categoria de indígena é muitas vezes conseguida por meio de uma mudança demográfica, cultural ou de *status*, uma vez que os indígenas são com frequência entendidos com base nos conceitos de comunidade, de língua e no baixo *status* socioeconômico (Patrinos; Psacharopoulos, 1994; Friedlander, 1975; Sieder, 2002). A pessoa pode tornar-se mestiça mudando para uma área urbana, aprendendo a falar espanhol ou saindo da pobreza. Os negros e os mulatos podem por vezes alterar seu *status*, como no dito popular “o dinheiro embranquece” (Schwartzman, 2007), embora provavelmente tal mobilidade seja exagerada e possa vir a ser revertida (Mareletto, 2012; Telles; Paschel, 2014). Portanto, parece menos provável que a mobilidade social altere o *status* racial de indivíduos afrodescendentes quando comparados aos indígenas na América Latina.

As distinções culturais amplamente aceitas dos indígenas, de modo geral, não foram estendidas aos afrodescendentes. Por exemplo, nas celebrações Guelaguetzta da diversidade étnica no estado mexicano de Oaxaca, as comunidades afro-mexicanas da região de Costa Chica não são reconhecidas como parte do mosaico étnico do estado, pois não se considera que sejam culturalmente distintas, embora tenham formas particulares de música e dança e outras diferenças culturais. Os afro-colombianos, por outro lado, também seguiram o exemplo dos indígenas colombianos para alcançar reconhecimento e direitos culturais, demonstrando os seus próprios símbolos e formas culturais nos termos da Lei 70 desse país, que exige distinção cultural. Em outros casos, a mistura entre negros e indígenas é

complexa demais para ser facilmente separada nos três pontos do triângulo étnico da América Latina. Por exemplo, French (2009) demonstra que uma população fenotipicamente semelhante vê a si mesma como indígena em uma cidade, mas como afrodescendente em outra não muito distante dali. Um ponto importante a ser ressaltado aqui é que raça e etnicidade, independentemente de serem categorias ou baseadas na cor da pele, não são construções naturais ou essenciais, mas sim sociais, que se tornam mais ou menos visíveis de acordo com os contextos particulares.

Além disso, ideias distintas sobre os povos indígenas e afrodescendentes surgiram no início da época colonial na América espanhola, assim como no pensamento antropológico, mas muitas vezes foram elaboradas umas em relação às outras. Von Vacano (2012) observa que as ideias americanas de branquitude surgiram dos encontros entre os europeus e os nativos, mas a maior parte do pensamento sobre raça foi construída em relação à população de descendentes de escravos africanos. Bartolomé de las Casas advogou fortemente pelo fim da escravidão indígena no século XVI, embora no início tenha sugerido fontes alternativas de escravos, particularmente os africanos, ideia à qual renunciaria algum tempo depois (Gutiérrez, 1991). Com efeito, Baker (2010) argumenta que o conceito de cultura desenvolvido por etnólogos para entender as línguas e os costumes dos ameríndios no século XIX formou a base do construto antropológico de raça, que veio a ser usado para enfrentar “o problema do negro” no século XX.

Apesar de negros e indígenas tenderem a ser analisados separadamente por estudiosos de raça/etnicidade, alguns acadêmicos da América Latina estudaram as populações negras e indígenas conjuntamente. Os trabalhos de Marvin Harris (1964) e Pierre Van den Berghe (1967) foram notáveis na comparação entre etnicidade e raça, transpondo o fosso entre os indígenas e os negros em todos os países latino-americanos. Harris comparou sistemas étnicos distintos que surgiram das diferentes necessidades de trabalho no planalto e na planície da América Latina, e Van den Berghe comparou Brasil e México. Este último praticamente

não menciona que as relações estudadas no México em grande medida incluíam povos indígenas, e no Brasil, majoritariamente afrodescendentes. A seu favor, podemos dizer que os dois autores examinaram a América Latina transpondo o fosso negro-indígena mas, como descreveremos adiante, seu trabalho foi majoritariamente guiado pela teoria, com poucas evidências empíricas para sustentar suas hipóteses.

Com a virada multiculturalista, essas comparações tornaram-se mais importantes, sobretudo a partir do momento em que os governos passaram a reconhecer as minorias etnorraciais. Em suas comparações entre negros e indígenas, Wade (1997) argumenta que estes últimos têm ocupado uma posição privilegiada em relação aos negros na América Latina, e que, desde o início, a Igreja Católica considerou-os como mais dignos de redenção, empreendendo mais tentativas para assimilá-los, em comparação aos afrodescendentes. Hooker (2005) também observa que as políticas nacionais tenderam a privilegiar as reivindicações indígenas em detrimento das de afrodescendentes, como resultado de ideias distintas sobre os dois grupos. Além disso, os indígenas viviam nas Américas muito antes de Colombo chegar e, por isso, os latino-americanos acreditam ter certos direitos, como, por exemplo, à sua própria terra e a seu modo de vida, direitos estes que muitas vezes não são concedidos aos negros (Hooker, 2005). Simbólica e talvez politicamente, portanto, os indígenas parecem ocupar um *status* mais elevado do que os afrodescendentes, sobretudo em relação às narrativas de formação da nação na região. Ainda assim, como mostram os resultados da pesquisa PERLA, os indígenas têm o menor *status* socioeconômico de todos os grupos etnorraciais da América Latina. Em resumo, em geral, concordamos com Wade (1997) ao afirmar que a tendência dos estudiosos em focar separadamente negros e indígenas dificultou o desenvolvimento de uma compreensão mais ampla ou sistemática da formação da nação e das relações sociais na América Latina. Como mostraremos neste livro, esta comparação enriquece a nossa compreensão da etnicidade na região.

## Organização do livro

Os capítulos 2 a 5 estão organizados por país: México (Capítulo 2), Colômbia (Capítulo 3), Peru (Capítulo 4) e Brasil (Capítulo 5). Contudo, devido às perguntas comuns elaboradas coletivamente e aos dados coletados, sua estrutura é semelhante. Cada um dos capítulos destaca contextos históricos, sociais e políticos particulares de cada país para, em seguida, relatar as descobertas importantes das pesquisas, com base nos questionários detalhados do PERLA anteriormente mencionados. Com o intuito de atingir uma grande audiência, utilizamos sobretudo análises descritivas ou bivariadas. E, inversamente, visando superar o efeito de confusão inerente à análise descritiva e para nos concentrarmos em questões específicas, uma série de textos diretamente comparativos examina com mais detalhes muitas das conclusões destacadas neste livro, incluindo classificação/identificação (Telles; Flores, 2013; Telles; Paschel, 2014), desigualdade etnorracial (Flores; Telles, 2012; Telles; Steele, 2012) e atitudes raciais (Telles; Bailey, 2013; Telles; Garcia, 2013) em diversos países latino-americanos.

Ao mesmo tempo, para que os resultados do PERLA possam ser entendidos em seus próprios termos, cada um dos quatro capítulos traz uma história mais detalhada do país analisado. As circunstâncias históricas variam muito, pois cada um desenvolveu a sua própria comunidade imaginada, formou as suas próprias alianças internas, criou a sua própria imprensa, moldou tipos específicos de movimentos sociais e etnorraciais, enfrentou formas particulares de resistência desses movimentos e a elas reagiu de modo específico. Além disso, cada país desenvolveu as suas próprias ideologias e censos, respondeu à sua composição étnica e racial particular e foi influenciado pelas culturas locais, tudo isso moldado por seus próprios caminhos de desenvolvimento anteriores.

No entanto, tais processos tiveram semelhanças significativas, como a formação de nações cujas posições sobre raça mudaram do branqueamento à mestiçagem e ao multiculturalismo. Os autores dos capítulos introduziram elementos comuns

que discutimos em nossas reuniões conjuntas, de modo que dialogam uns com os outros, examinando temas recorrentes e explorando as particularidades de cada país. Os capítulos também trazem material sobre os movimentos sociais negros e indígenas e uma história das estatísticas oficiais e da produção acadêmica de cada país.

Cada capítulo pode ser lido separadamente, como uma análise das questões étnicas ou raciais de cada país. Apesar de salientarmos temas comuns, eles também enfatizam questões históricas e contemporâneas particulares. Embora cada capítulo analise as questões mais candentes de um país específico, eles estão organizados em torno de temas e hipóteses comuns, e cerca de metade das cifras é semelhante, de modo que os temas podem ser comparados entre um capítulo e outro. Em resumo, os capítulos narram a história etnorracial de um determinado país e comunicam as conclusões da pesquisa do PERLA.

Apesar do trabalho e da estrutura dos capítulos terem sido organizados de forma coletiva, os autores de cada capítulo tiveram liberdade para elaborar suas conclusões (por isso o modelo híbrido de um livro conjunto, com capítulos com autoria). Além disso, resultados baseados na pesquisa do PERLA, que tem amostras entre 1.000 e 1.500 casos, são frequentemente apresentados sem margens de erro, que são (+/-) de 2,5 % a 3 %, com 95 % dos intervalos de confiança. Assim, pequenas diferenças, embora sugestivas, podem não ser estatisticamente significativas.

À guisa de conclusão, o Capítulo 6 compara os resultados do PERLA nos quatro países e elabora as cinco principais conclusões anteriormente destacadas. Enfatizamos as descobertas transnacionais a respeito das muitas questões que levantamos sobre etnicidade, raça e cor na América Latina, no tocante à classificação, à desigualdade, às percepções de discriminação e às atitudes sobre questões etnorraciais e políticas sociais. Procuramos avançar nossa compreensão dessas questões críticas em um momento no qual os governos e a sociedade civil confrontam-se cada vez mais com as questões etnorraciais da América Latina.

## CAPÍTULO 2

# As diferentes faces da mestiçagem etnicidade e raça no México

Regina Martínez Casas

Emiko Saldívar

René D. Flores

Christina A. Sue

A fusão de raças, a convergência e a fusão de manifestações culturais, a unificação linguística e o equilíbrio econômico de fatores sociais<sup>1</sup> [...] devem caracterizar a população mexicana para que os mexicanos constituam e incorporem uma pátria poderosa e uma nação coerente e bem definida (Gamio, 2010 [1916], p. 183).

A ideologia da *mestizaje* (mestiçagem) marcou fortemente a identidade mexicana desde o fim da revolução (Villoro, 1996). Um ano antes da promulgação da Constituição de 1917, síntese jurídica da Revolução Mexicana, Manuel Gamio, um dos antropólogos mais influentes do México pós-revolucionário, publicou *Forjando pátria*. Neste livro, que dá forma à ideologia da mestiçagem, Gamio refere-se à criação de uma nova nacionalidade que não seria nem europeia nem indígena, mas mexicana: “Cabe aos revolucionários do México agarrar o avental e abotoar o macacão para garantir que uma nova bigorna milagrosa are o solo e forme uma nova nação feita de ferro [os espanhóis] e bronze [os indígenas] fundidos. Eis aqui o ferro, eis aqui o bronze: avante, irmãos!” (Gamio, 2010 [1916], p. 6).

---

<sup>1</sup> Em maiúsculas no original.

O livro de Gamio foi o precursor de três outros textos sobre a mestiçagem que viriam a se tornar altamente influentes: *La raza cósmica*, de autoria de José Vasconcelos, publicado em 1925; *México íntegro*, de Moisés Sáenz, publicado em 1939; e *El proceso de aculturación*, escrito por Gonzalo Aguirre Beltrán em 1982. O fio comum que atravessa todos estes escritos é que a mestiçagem permitiria ao México tornar-se uma nação moderna com justiça social. No entanto, nesses textos, cada autor tinha um conceito ligeiramente diferente do que seria a mestiçagem.

Embora os conceitos de “raça” e de “mistura de raça” estivessem presentes no trabalho de Gamio, ele enfatizou a mestiçagem como fusão de culturas, a partir da perspectiva de Franz Boas (um crítico proeminente do racismo científico, que argumentava que as diferenças raciais eram culturais e não biológicas), de quem foi discípulo (Gruzinski, 2000; Walsh, 2004). Consequentemente, para Gamio, a homogeneização linguística era necessária para atingir uma sociedade justa em termos sociais. Vasconcelos, ao contrário, referia-se à mistura racial e à fusão cultural. Usava o termo “raça” no sentido de “povo”, como postulava o romantismo alemão. É deste significado que surgiu o lema da Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM): “*Por mi raza hablará el espíritu*” (por minha raça falará o espírito). Vasconcelos argumentou que o subcontinente latino-americano tinha dado à luz uma “quinta raça”, que representava uma mistura de europeus, indígenas, africanos e asiáticos. Sáenz, por outro lado, concentrou-se na mestiçagem cultural, propondo que ela poderia ser alcançada por meio de um sistema de ensino forte e unificado. Finalmente, Aguirre Beltrán imaginou a mestiçagem como uma síntese cultural, mais do que somente uma soma das partes. Os diferentes significados ou “faces” da mestiçagem evocados por estes autores revelam sua natureza polissêmica.<sup>2</sup> Por vezes, ela sinaliza marcadores

2 Com polissemia queremos dizer que o conceito tem um significado “básico sólido”, mas que outros podem ser ativados de acordo com o contexto em que a palavra for usada.

culturais como a língua e, por outras, refere-se a características raciais ou étnicas como cor da pele e ascendência.

Neste capítulo, exploramos os diferentes significados subjacentes à ideologia da mestiçagem no México, baseando-nos em nossa análise dos resultados da pesquisa do PERLA. Usamos dados do PERLA para identificar e explicar as variações e os diferentes componentes das identidades étnicas e raciais no México, dado o contexto ideológico mais amplo da mestiçagem. Embora a maioria dos mexicanos se identifique como mestizo (mestiço), nossos resultados mostram que um número significativo adota uma identidade branca e que muitos deles não se encontram em posições de privilégio ou *status*. Descobrimos também que poucos mexicanos assumem ter ascendência africana, apesar dos significativos fluxos demográficos de africanos para o México na época colonial. Finalmente, nossa pesquisa destaca os vários significados, ou polissemia, da identidade mestiça no México. Mostra como o contexto em que as pessoas pesquisadas se definem e são definidas por outros é crucial para compreender os diferentes componentes da identidade mestiça (ver Basave, 2007; Wade, 1997).

No México, como em outros países da América Latina, os projetos de construção da nação relacionados à mestiçagem resultaram na rejeição (ao menos discursiva) de hierarquias e identidades étnicas e raciais. Neste contexto, a persistência de identidades indígenas foi explicada pelas condições insuficientes para a integração dessas populações, uma questão que preocupou os políticos e os acadêmicos por boa parte do século XX. Com o aumento da ênfase nos direitos multiculturais e indígenas, estes últimos foram concebidos como unidades distintas e separadas, que merecem tolerância ou respeito, mas que são diferentes do restante da sociedade mexicana. Excetuando-se as questões de integração estrutural e cultural da população indígena, até pouco tempo atrás os acadêmicos conferiam pouca atenção a como outras características, como a cor da pele ou o fenótipo, moldam as relações interétnicas no México. Esta negligência é lamentável: um trabalho recente mostrou que a discriminação



se baseia não somente em diferenças culturais, como a língua, mas também em características físicas, incluindo a cor da pele e o fenótipo (Castellanos Guerrero; Sandoval, 1998).

Neste capítulo, procuramos ilustrar a multiplicidade de fatores que desempenham um papel nos processos de discriminação e relações interétnicas. Primeiro, apresentaremos um breve panorama da história das relações étnicas e raciais no México como processo contínuo e cultural, enfatizando aspectos que julgamos capazes de iluminar a situação atual. Em seguida, examinaremos as identidades etnoraciais dos mexicanos contemporâneos e os fatores envolvidos na formação dessas identidades. Finalmente, avaliaremos de que modo a raça e a etnicidade influenciam a experiência dos mexicanos com a discriminação e sua condição socioeconômica.

## **Do glorioso passado indígena do México à moderna nação global**

### **Os povos indígenas e as castas**

Quando os espanhóis colonizaram a Nova Espanha, que hoje conhecemos como México, criaram uma série de instituições sociopolíticas para regular e controlar as populações indígenas nativas. Estabeleceram “reducciones”, “encomiendas”, “repúblicas de índios” (1521) e “repartimientos” (1542) para que a Coroa espanhola pudesse colonizar e controlar o território e sua população (Aguirre Beltrán, 1992 [1957]). Essas instituições foram sobrepostas às vastas diferenças linguísticas e étnicas das populações nativas, criando um novo sujeito social: os indígenas. Embora procurassem controlar seu trabalho e “proteger” seu bem-estar espiritual, essas instituições não foram capazes de protegê-los das guerras de resistência, de doenças para as quais não tinham nenhuma defesa imunológica e das condições de trabalho, que

resultaram em uma acentuada queda demográfica da população indígena (Sánchez Albornoz, 1973).<sup>3</sup>

Para resolver a escassez de mão de obra subsequente, os colonizadores espanhóis importaram escravos africanos para a Nova Espanha para trabalhar em minas, nas indústrias têxteis e na lavoura (Aguirre Beltrán, 1967). Alguns historiadores estimam que pelo menos 380 mil escravos africanos chegaram no México entre os séculos XVI e XVIII (Vinson III; Vaughn, 2004), embora os números possam ser maiores, já que o tráfico ilegal de escravos pode ter importado escravos de outras colônias espanholas (Aguirre Beltrán, 1944). Ao contrário da população indígena, os escravos africanos não foram confinados a territórios bem definidos. Em vez disso, foram dispersos geograficamente, residindo em casas, nas minas ou nas fazendas em que trabalhavam. Como se originavam de regiões diferentes da África e foram dispersos, eles não estabeleceram comunidades de língua. Ao invés disso, aprenderam espanhol e assimilaram gradualmente a cultura dominante.

Nesse mesmo período, a Coroa espanhola tentou segregar povos indígenas do resto da população colonial, embora tais esforços tenham muitas vezes fracassado. A Coroa elaborou proibições legais para impedir que os povos indígenas vivessem em áreas reservadas para espanhóis, *criollos*, escravos e artesãos mestiços (Zavala; Miranda; Caso, 1954; Cope, 1994 [1980]). Os indígenas viviam em comunidades de “repúblicas de índios”, com alguns direitos e proteção contra a ganância e os abusos dos colonos espanhóis. Cada comunidade recebia em concessão uma parcela de terra, que as autoridades nativas possuíam e governavam coletivamente, sob a supervisão de clérigos e burocratas espanhóis. As repúblicas de índios permitiam a preservação das línguas e culturas indígenas e davam aos habitantes a possibilidade de prestar queixa à Coroa espanhola contra *criollos* locais.

3 No entanto, novas versões começaram a questionar o decréscimo dramático da população indígena na Nova Espanha (Gruzinski, 2000).

Códigos legais coloniais demarcavam o *status* social definindo direitos, responsabilidades e restrições para os quatro principais grupos etnorraciais: espanhóis, indígenas, escravos (principalmente da África) e castas (mestiços). Diversas leis regulamentavam as interações interétnicas e os direitos de cada grupo, ditando quem pagava impostos ou os diferentes tipos de tributo, quem podia ser educado, quem podia pregar e para quem, quem podia governar, quem era livre e quem podia se casar (Kellogg, 1995). Portanto, além do sistema das duas repúblicas – a indígena e a espanhola – e da escravidão, as autoridades coloniais tentaram regular a população mestiça por meio dessas leis. No entanto, estes regulamentos tinham pouca relevância para os que não faziam parte da elite, que criaram uma contracultura para desafiar as autoridades (Cope, 1994 [1980]; Boyer, 2000; Kellogg, 1995). Apesar de sua implementação desigual, por volta do século XVIII, o “sistema de castas” estava bem estabelecido.

O sistema de castas reflete as preocupações das elites espanholas e *criollas* com a manutenção de uma hierarquia sociorracial diante do aumento da mistura racial (Katzew, 2004). Nessa hierarquia, os espanhóis estavam no topo e os povos indígenas e africanos na base, com indivíduos de raça mista em algum lugar entre os dois, dependendo da composição da mistura. O sistema de castas foi capturado em uma série de imagens ou pinturas que se tornaram um dos primeiros exercícios de taxonomia social baseada em ascendência, fenótipo (ou seja, cor da pele e traços faciais), classe (ou seja, ocupação), cultura (ou seja, linguagem, hábitos alimentares, vestuário etc.) e, sobretudo, direitos e obrigações. Ainda que a desigualdade social e jurídica fosse consequência das categorizações raciais e étnicas existentes na Nova Espanha, o sistema de castas também representou o início das práticas de mestiçagem que implicavam não somente a miscigenação, mas também a síntese cultural, para a qual as contribuições dos povos indígenas foram especialmente importantes (Aguirre Beltrán, 1992 [1957]; Gruzinski, 2000).

## México independente: o surgimento de uma nova nação

Quando o México conquistou sua independência da Espanha em 1821, uma das primeiras ações dos líderes da nação recém-independente foi abolir a hierarquia colonial. Todos os mexicanos deveriam ser iguais perante a lei. Com esta filosofia, as elites *criollas*, liberais e conservadoras aproveitaram a oportunidade para acabar com a semiautonomia e a proteção das comunidades indígenas, o que franqueou o acesso a seus recursos e mão de obra.<sup>4</sup> Essas ações foram apoiadas pelas ideias de indivíduos como José María Mora, um dos fundadores do pensamento liberal no México, que atribuiu a pobreza indígena às condições do paternalismo colonial (Mora, 1950). Ele afirmava que, sob domínio espanhol, os povos indígenas não tinham asseguradas as liberdades individuais decorrentes de serem proprietários privados. Sendo assim, ele via nas missões coloniais um obstáculo ao progresso indígena por perpetuarem a noção de propriedade comunal: “Os povos indígenas, no seu estado atual e até passarem por mudanças consideráveis, não podem alcançar o grau de civilização e cultura dos europeus nem ter *status* igual em uma sociedade formada pelas duas [repúblicas]” (Mora, 1950, p. 77).

Após a independência, os privilégios legais das comunidades indígenas foram abolidos e as instituições encarregadas de sua proteção desapareceram. Estas políticas culminaram com a lei Lerdo (1856), que retirou o estatuto jurídico (e, portanto, a possibilidade de ser dono de terras e imóveis) das sociedades civis (conselhos, guildas e comunidades indígenas), da Igreja e das ordens religiosas (Brading, 1993 [1973], p. 106). No novo regime liberal, foram negados aos povos indígenas direitos coletivos sobre os seus territórios, o que resultou em um aumento do descontentamento social e da instabilidade política. Entre 1840 e 1860, cerca

4 Como os povos indígenas temiam a perda de autonomia, muitos deles não apoiaram a guerra de independência (Reina, 2000).

de 44 rebeliões indígenas eclodiram, em comparação com as oito rebeliões verificadas nos vinte anos anteriores (Florescano, 1996, p. 376). Descrevendo o clima em que elas ocorreram, Friedrich Katz (citado em Florescano, 1996, p. 490) escreve: “Quando o México conquistou a independência, no início do século XIX, cerca de 40 % das terras agrícolas nas regiões centrais e Sul do país eram terras comunais pertencentes a povos indígenas. Quando Porfirio Díaz foi derrotado em 1911, apenas 5 % permaneciam nas mãos deles. [Durante o século XIX], 90 % dos camponeses mexicanos (povos indígenas) haviam perdido as suas terras”. Em quase todas essas rebeliões, os participantes exigiam respeito às terras comunais e a abolição dos impostos extremamente elevados cobrados dos povos indígenas e da Igreja.

Muitas comunidades indígenas tornaram-se aliadas de diferentes facções da elite e formaram alianças com chefes locais e com as forças armadas em um esforço para proteger seus direitos e sua autonomia política. Embora as principais reivindicações de tais rebeliões fossem a defesa de suas terras e a autonomia política, as elites “criollas”, tanto conservadoras como liberais, e o Estado caracterizavam tais revoltas como uma guerra racial (guerra de castas) e combateram os “rebeldes” como populações estrangeiras à nação. O discurso do medo étnico e racial consolidou ainda mais a ideia de que os problemas sociais profundos do México estavam associados à presença da população indígena. Foi nesse período que a ideologia da mestiçagem começou a tomar forma. Nesse processo, os povos indígenas foram definidos como “o outro”, sendo vistos como contrários à modernidade e, portanto, representando um obstáculo para a prosperidade do México.

A revitalização da preocupação com a população indígena motivou as elites a investir na mudança da composição étnico-racial por meio da atração de colonos da Europa. Esses colonos deveriam contribuir para a modernização da nação, estimulando a integração dos indígenas através da mestiçagem, o que garantiria “a extinção total das castas” (Hale, 1968). Elas acreditavam que uma “infusão de sangue europeu” era necessária para

“melhorar” o sangue dos mexicanos e sentiam que o “problema indígena” poderia ser superado por meio da expansão e da educação da população mestiça. Tais ideias, que ecoavam o apelo liberal por patrimônio, pequena propriedade e poder local, foram recebidas com entusiasmo, particularmente entre a crescente população de pecuaristas, pequenos empresários, mineradores e trabalhadores industriais. Como observou Brading (1993 [1973], p. 138), “nem a ‘glória dos astecas’ nem o princípio de terras comunais eram atraentes para pecuaristas, mineiros ou artesãos dos estados de Jalisco, Guanajuato e Zacatecas. Eles queriam mais patrimônio e a redistribuição das terras e invejavam o *status* social superior dos espanhóis e ‘criollos’”. Esse setor médio, em grande parte composto por mestiços, viria a crescer em destaque e tornar-se uma importante força social e política que tanto os liberais como os conservadores tiveram de levar em conta em suas propostas políticas e em sua busca por apoio popular.

Nessa época, houve também um crescente sentimento de patriotismo e o desenvolvimento do discurso nacionalista entre os mexicanos, alimentado pela guerra com os Estados Unidos (1846-1848), as Reformas Liberais (1857) e a Intervenção Francesa (1863-1867). Símbolos patrióticos – muitos dos quais eram, paradoxalmente, de origem pré-hispânica – foram usados para estabelecer um sentido de pertencimento e de unidade em uma sociedade profundamente dividida após tantos anos de conflito (Brading, 1993 [1973], p. 141). Uma visão do país como sociedade homogênea em termos culturais, raciais e étnicos começou a ganhar terreno.

Em 1884, Vicente Riva Palacio foi um dos primeiros a articular uma conexão entre a mestiçagem e a mexicanidade em termos raciais. Para Riva Palacio, a mistura de sangue espanhol e indígena foi necessária para criar um “novo povo mexicano”. Com base no pensamento evolucionista, ele formulou uma síntese interessante entre darwinismo e nacionalismo. Afirmou que, embora os povos indígenas contemporâneos não tivessem muito a oferecer cultural ou fisicamente, a “raça mestiça” era superior à

raça branca. Como nacionalista que era, concordou que a homogeneidade era essencial, mas não necessariamente limitada à unificação linguística e cultural. Em vez disso, ele acreditava que o México precisava igualmente de homogeneidade racial para ter êxito em seu desenvolvimento nacional. O componente mais inovador de seu argumento era a ideia de que os mestiços eram o resultado superior do processo evolutivo, o que o levou a questionar a crença de que a pureza racial era essencialmente superior e a mistura racial, inferior. Nesse sentido, o processo de mestiçagem não representava um caminho para a “branquitude”, mas um fim em si mesmo. O mestiço, argumentou o autor, “tinha acumulado virtudes e vícios de várias raças e, multiplicando-os ao longo do tempo, adquiriu o direito indiscutível à autonomia, formulando uma nova nacionalidade nesta terra... destinada a ser a sede de uma nação importante no continente americano” (Riva Palacio, 1884, p. 471).

De forma mais evidente, a crescente integração dos mestiços por ações do Estado (como a política educacional e a colonização, discutidas acima) marcou o desenvolvimento de uma ideologia racial que serviu para naturalizar problemas econômicos e políticos causados pela expansão capitalista e pelo pensamento liberal (Takaki, 1990 [1979]). As teorias raciais, que se tornaram populares entre a elite intelectual e política durante os 30 anos do Porfiriato (governo de Porfirio Díaz, 1876-1911), foram mobilizadas como base para racionalizar a desigualdade social. Justo Sierra (1949, p. 128) sintetizou essa abordagem ao declarar: “o país empobreceu o sangue das suas veias e isto conduz ao ceticismo, a uma falta de energia, a uma resistência a ser útil e a uma velhice prematura. Esta situação só pode ser corrigida por ‘enormes quantidades de ferro em forma de ferrovias e grandes doses de sangue forte da imigração’”.<sup>5</sup> O preconceito e a desconfiança em relação à população indígena impediam a elite porfiriana de

5 Ao contrário de outros países da América Latina, como Brasil, Cuba, Argentina ou Uruguai, as políticas de Estado mexicanas visando atrair imigração europeia para o país não foram tão bem sucedidas.

prever o antagonismo social que estava por vir no México e que acabaria por levar o país a uma violenta guerra civil, a Revolução Mexicana (1910-1920).

## A consolidação da nação mestiça (1930-1990)

No rescaldo da revolução, as teorias raciais do século XIX foram redefinidas. Novos marcos ideológicos eram necessários para explicar a nova dinâmica social do país. Embora originalmente o projeto mestiço tivesse sido concebido como um projeto de branqueamento, no período pós-revolução evoluiu para uma ideologia que celebrava a mistura em si. Esta nova versão da mestiçagem nutria-se de ideias populares de miscigenação, justiça social e desenvolvimento econômico. José Vasconcelos (1882-1959), fundador do Ministério Federal da Educação (1921), foi um dos principais atores a promover essa formulação da ideologia da mestiçagem. Sob a bandeira da “raça cósmica”, Vasconcelos desenvolveu um programa de missões transculturais, financiou pinturas murais públicas e disseminou um vasto programa de publicações, todas elas elogiando essa ideologia. Sob a égide da política de mestiçagem, apontou para a consolidação de uma identidade nacional baseada na assimilação e na integração dos indivíduos indígenas e mestiços rurais. O imaginário social da nação mestiça, no entanto, não incluía os afrodescendentes (Knight, 1990).

No mesmo período, o antropólogo Manuel Gamio fundou o movimento intelectual, ideológico e político conhecido como indigenismo.<sup>6</sup> Tal movimento incluía tanto a ideologia positivista

6 O indigenismo foi um amplo movimento social, econômico e político que se tornou influente após a revolução mexicana. Criticava as duras políticas governamentais do regime de Porfirio Díaz para os indígenas, incluindo a assimilação forçada e a guerra aberta, e elogiava a contribuição dessas culturas para a nação mexicana. Na prática, no entanto, as políticas indigenistas governamentais também visavam à assimilação cultural dessas populações (ver Villoro, 1996; De la Peña, 2005; Saldívar, 2008).



da era porfiriana como as demandas surgidas durante e após a revolução, combinando as preocupações por unidade nacional, justiça social, modernização e incorporação de “novos” atores sociais, entre eles muitos camponeses e indígenas. Sob a influência de seu mentor, Franz Boas,<sup>7</sup> Gamio propôs que o fator determinante no comportamento e na diferenciação dos seres humanos era cultura, e não raça. Gamio e suas contrapartes porfirianas não apenas concordavam sobre a necessidade de construir uma nação mestiça, mas também sobre a necessidade de promover a “evolução racial” dos povos indígenas através da assimilação destes aos mestiços mais “evoluídos”. Para este fim, Gamio combinou os postulados do relativismo cultural de Boas com ideias eugênicas da época (Walsh, 2004).<sup>8</sup> Contudo, o ponto de vista de Gamio era mais fortemente enraizado nas antigas culturas indígenas como a base do México moderno do que nas práticas e vidas dos indígenas contemporâneos.

As ideias de Boas influenciaram a definição de Gamio de um México mestiço. O próprio Boas tinha trabalhado por um ano e meio na Escola Internacional de Arqueologia e Etnologia Americanas da cidade do México em torno de 1910. Nessa posição, promoveu um modelo de identidade que não se baseava na raça (Villoro, 1996). Apesar de algumas diferenças entre sua formação e a de Gamio, Boas, assim como seu discípulo, via o México como uma plataforma ideal para demonstrar que era possível construir

7 Nesse período, Franz Boas liderou um grupo de antropólogos da Associação Antropológica Americana que tentava atenuar o racismo em todo o mundo, particularmente nos Estados Unidos. Como professor da Universidade de Columbia, ele influenciou várias gerações de antropólogos que, com o tempo, vieram a ocupar cargos acadêmicos em todo o continente americano (Lowie, 1947).

8 Na década de 1930, milhares de trabalhadores imigrantes mexicanos foram deportados dos Estados Unidos. Por sua vez, o governo criou uma comissão encarregada da reinstalação desses migrantes. Gamio trabalhou como consultor para esta comissão. Ele acreditava que a migração internacional era um processo de “seleção natural” e, assim, os migrantes retornados contribuiriam para modernizar o México (ver Walsh, 2004).

uma sociedade moderna livre de racismo (Aguirre Beltrán, 1982).<sup>9</sup> Uma consequência de posicionar a homogeneidade cultural no eixo da ideologia da mestiçagem foi que, a partir da década de 1930, a “alteridade” passou a se centrar nas diferenças linguísticas como forma de distinguir o que era indígena do que não era, além de distinguir os próprios povos indígenas entre si.<sup>10</sup> Na segunda metade do século XX, o censo nacional começou a contar os povos indígenas de acordo com sua identidade linguística. Paradoxalmente, isso fez com que falar uma língua indígena se tornasse, ao longo do tempo, sinônimo de atraso e pobreza, já que a maioria das regiões predominantemente indígenas do México estava – e ainda está – em uma situação de exclusão social.

As políticas indigenistas não somente moldaram as relações entre o Estado e os povos indígenas, mas também desempenharam um papel central na construção e na definição dos não indígenas, ou seja, mestiços. Assim, no século XX, o indigenismo foi um fator importante no desenvolvimento da ideologia nacional da mestiçagem (Saldívar, 2008); ou, dito de outro modo, os indígenas e os mestiços foram os dois lados da mesma moeda do projeto de modernização mexicana (De la Peña, 2002, p. 45-47). Tanto o indigenismo como a mestiçagem foram construções criadas como parte dos projetos nacionais e, portanto, os indígenas e os mestiços representaram a modernização promovida pelo Estado. Sendo assim, a ideologia pós-revolucionária do México implicou a aculturação dessas duas populações em uma identidade exclusivamente mestiça.

9 Gonzalo Aguirre Beltrán (1989, p. 19) postula que, quando Gamio estudou na Universidade de Columbia, Boas percebeu que ele poderia aplicar muitas de suas ideias para eliminar o racismo no México.

10 Manuel Gamio foi responsável pelos primeiros esforços para classificar os povos indígenas após o período colonial em termos de cultura, e não de “casta” ou “raça”. Logo após o fim da revolução mexicana, Gamio atestou a presença de 40 culturas indígenas distintas no país com base em critérios linguísticos (Gamio, 2010 [1916]; ver também De la Peña, 2002).

Um exemplo da institucionalização do indigenismo pode ser visto entre 1917 e 1918 no Departamento de Antropologia do Ministério Federal da Educação, fundado por Gamio, que incentivou estudos regionais que forneceram as bases científicas para projetos de desenvolvimento. A ideologia da mestiçagem também foi institucionalizada e disseminada no sistema escolar. Após a fundação do Ministério Federal da Educação, o Estado mexicano investiu grandes somas na construção de escolas, contratação e formação de professores e elaboração de currículos. Um agente importante da concepção da rede pública de ensino mexicana foi Moisés Sáenz. Ele havia estudado na Universidade de Columbia, com John Dewey (e também com Boas) e, com base em sua formação, projetou o currículo para uma nova forma de ensino secundário. Ao contrário da escola primária, que enfatizava a leitura, a escrita e a aritmética, o modelo de educação secundária idealizado por Sáenz detalhava o tipo de conhecimento que os adolescentes precisavam adquirir sobre história e civismo mexicanos para se tornarem cidadãos nacionais exemplares.

No que diz respeito aos povos indígenas, Sáenz concebeu um plano para que o espanhol lhes fosse ensinado durante a alfabetização nas diversas línguas indígenas, como transição entre o monoglotismo em uma língua indígena e o monoglotismo em espanhol (Sáenz, 1939). Com este fim, contatou William C. Townsend, fundador do Summer Institute of Linguistics e especialista em línguas maias, que trabalhara previamente na Guatemala. Sáenz também convidou um grupo entusiasta de jovens linguistas dos Estados Unidos para estudar as diferentes línguas indígenas mexicanas e ajudar na criação de cartilhas de alfabetização (Martínez Casas, 1998).<sup>11</sup> Esses esforços eram ilustrativos da filosofia mais ampla de Saenz, segundo a qual a integração nacional

11 Além de cartilhas de alfabetização e livros de gramática em línguas indígenas, os membros do Summer Institute of Linguistics foram missionários ativos que desejavam aprender mais línguas não ocidentais para traduzir textos religiosos e converter os povos indígenas, a maioria dos quais católicos, a religiões protestantes ou evangélicas.

precisava ser realizada com a participação ativa e democrática dos povos indígenas. Ele conseguiu ganhar o apoio do presidente Cárdenas para estabelecer uma instituição indígena em 1938, o Departamento Autônomo de Assuntos Indígenas. Embora esta instituição tenha enfraquecido depois que Cárdenas deixou a presidência em 1940, em 1948 o Instituto Nacional Indigenista (INI) foi criado e encarregado de transformar os povos indígenas mexicanos. A essa altura, a ideologia da mestiçagem racial fora minimizada no discurso oficial em favor de outra, baseada na fusão de culturas. A “aculturação” tornou-se a palavra-chave para descrever esse processo. Como salientou Aguirre Beltrán (1992 [1957]), as políticas de aculturação comportavam processos transversais que implicavam não só a população nativa, mas também os mexicanos de origem europeia e africana.

O primeiro período do INI (1950-1970) enfatizou o seu papel na modernização do país. Para que o México se tornasse uma nação moderna, os povos indígenas tinham de adotar a mestiçagem cultural, o que lhes possibilitaria transformar suas economias mediante o acesso à tecnologia e ao mercado, e as suas organizações políticas, pela participação na vida municipal. Com base nessa visão, o Estado muitas vezes adotou políticas agressivas, como a realocação de comunidades inteiras para abrir caminho para projetos de infraestrutura, como a construção de barragens, rodovias e complexos agroindustriais (Villa Rojas, 1955). Após 1970, o indigenismo como componente do projeto de construção de uma identidade nacional unificada recebeu fortes críticas (Stavenhagen, 2001). As políticas de integração não haviam resolvido as vastas desigualdades sociais do país e, por esta razão, as pessoas começaram a dizer que não havia mais indígenas, apenas camponeses, enfatizando a classe em detrimento da etnicidade – o que, por sua vez, levou ao questionamento da meta da homogeneidade cultural para todos os mexicanos.

No final da década de 1980, as crises econômicas recorrentes e a crescente oposição de todos os lados do espectro político sitiaram o Estado mexicano que, na tentativa de recuperar sua

legitimidade, passou a apoiar o pluralismo e reconheceu o México como nação pluricultural.<sup>12</sup> Após a rebelião zapatista, o reconhecimento jurídico dos povos indígenas tornou-se central no modelo multicultural que reivindicaria o reconhecimento das diferenças culturais pelo Estado mexicano.<sup>13</sup> Mesmo assim, a educação continuou a desempenhar um papel central na expectativa de fazer avançar o processo de mestiçagem e de construção de novas identidades. Graças ao sistema de escolas públicas, o governo pôde promover suas próprias ideias sobre raça e etnicidade. Nos livros de ensino primário, distribuídos gratuitamente aos alunos das escolas públicas de todo o país, os povos indígenas são retratados como “folclóricos”, ou como um vestígio do passado glorioso do México (Galván; Moctezuma, 2010). Tons folclóricos são utilizados para fazer referência à língua e à cultura desses povos, enfatizando diferenças, especificidades e identidades locais e a sua importância para a identidade mexicana (Stavenhagen, 2001). Essas representações nostálgicas e românticas contribuíam para perpetuar a ideia de que eles estavam um pouco distantes e eram periféricos no México contemporâneo. Além disso, a ênfase nas diferenças promovia a ideologia de uma identidade mestiça como norma nacional, com base na qual se avalia a diferença etnorracial.

Apesar dessa visão nostálgica (e até mesmo essencialista) de alguns antropólogos e políticos, ainda hoje há um desdém amplamente generalizado pelos indígenas que vivem nas cidades, em parte porque quebram o padrão das comunidades rurais, tradicionais e conservadoras em termos de língua e cultura. Discursos que caracterizam as identidades indígenas como úteis ou valiosas aparecem apenas ocasionalmente e em espaços sociais particulares. Por exemplo, embora apresentar-se como indígena possa facilitar o acesso a certos programas sociais

12 Em 1989, o México assinou a Convenção 169 da OIT, traduzida na alteração do artigo 4º da Constituição.

13 Para uma compreensão mais profunda das políticas multiculturais no México, ver Olivé (1999).

(Martínez Casas, 2010), esta identidade pode resultar em discriminação em outras situações, como na busca por emprego ou na tentativa de conexão com redes sociais não indígenas. Entre os que migram para as grandes cidades ou para o exterior, alguns estudos revelam que os indivíduos muitas vezes superenfatizam ou subenfatizam a identidade indígena, dependendo da situação (Martínez Novo, 2006; Martínez Casas, 2007). Em outras palavras, a identidade étnica ou é expressa ou oculta, dependendo do contexto.

## **Multiculturalismo no México: real ou apenas legal?**

A profunda crise econômica e política do México nos anos 1990 corroeu a legitimidade política do governo revolucionário e de suas instituições, servindo como catalisador de mudanças significativas no tratamento jurídico dos grupos étnicos. Um ponto importante foi a decisão de reformar o artigo 4º da Constituição do México para reconhecer a natureza “multicultural e pluriétnica” do país e assegurar igualdade de oportunidades para todos os membros da sociedade (Olivé, 1999). Alguns autores contemporâneos, como Hale (2002), por exemplo, interpretam o multiculturalismo – que se manifestou em mudanças constitucionais que visam ao reconhecimento da diversidade e que ocorreram por toda a América Latina – como uma nova forma de mestiçagem.

Em 2001, uma reforma mais abrangente foi introduzida no México com uma nova versão do artigo 2º, que proclamou o direito dos povos indígenas às suas próprias línguas e culturas, bem como à autonomia política. Além disso, o artigo 1º foi expandido para punir os perpetradores de discriminação baseada em origem étnica, idioma ou gênero. Essas medidas coincidiram com a introdução das políticas neoliberais que deixaram de lado as velhas promessas revolucionárias de equidade redistributiva, substituindo-as pelas ideias de participação, mercados livres e tolerância.

O levante do movimento indígena zapatista em 1994 questionou a noção oficial de pluralismo e destacou as consequências das reformas neoliberais (por exemplo, o retrocesso das políticas de reforma agrária). As exigências zapatistas de autonomia e autodeterminação efetivas para os indígenas demonstraram que um reconhecimento abstrato do multiculturalismo era insuficiente. A revolta zapatista desafiou a relação entre o Estado e os povos indígenas, bem como as percepções sobre diversidade étnica e igualdade no país. O mito do indígena submisso foi desafiado por imagens apresentadas na mídia, que mostravam os povos indígenas como atores políticos com uma agenda clara na defesa por igualdade e direitos. Além disso, a ideia de que as culturas indígenas estavam desaparecendo com a assimilação foi abertamente contestada no momento em que um grande número de povos indígenas veio a primeiro plano para articular suas exigências e debater questões contemporâneas e nacionais.

Apesar dessa revolta maciça e internacionalmente visível, o Estado não foi muito receptivo às exigências indígenas. As legislações federal e locais limitaram-se às questões de reconhecimento cultural e às políticas educacionais (incluindo a educação bilíngue), com a criação de “universidades interculturais” em áreas isoladas e a incipiente formação de intérpretes de tribunal indígenas (Hernández, 2004; Saldívar, 2006). No entanto, as tendências de identificação étnica e racial parecem ter mudado depois da revolta. Por exemplo, houve um crescimento dramático e ainda inexplicável, na última década, do número de mexicanos que se identifica como indígenas em formulários do Estado: 6,2 % em 2000, e 14,8 % em 2010. Fatores demográficos, isoladamente, não podem explicar esta rápida expansão da categoria indígena. Além disso, essa mudança populacional desafia diretamente as previsões do INI, segundo as quais a etnicidade indígena desapareceria até a década de 1970. Curiosamente, a expressiva migração dos povos indígenas para fora das comunidades tradicionais parece ter reenergizado sua etnicidade, contrariando a crença geral de que urbanização e modernização implicavam

assimilação (Bonfil Batalla, 1990). O incremento da educação entre migrantes urbanos resultou no surgimento de porta-vozes mais bem treinados e em exigências de base étnica mais bem formuladas (De la Peña, 2005). Esse aumento da visibilidade das identidades étnicas também estimulou um nascente movimento afro-mexicano.<sup>14</sup>

## **A pesquisa do PERLA**

Nesta seção, usamos várias fontes de dados, incluindo a pesquisa do PERLA realizada em 2010, mas também outros dados demográficos e qualitativos, para examinar os diferentes significados e questionar pressupostos associados à identidade mestiça. Também nos esforçamos para identificar os fatores que ajudaram a manter viva a ideologia da mestiçagem no México no século XXI, apesar da virada estatal oficial para o multiculturalismo. Finalmente, discutimos características raciais e étnicas particulares do México, e as comparamos com as dos outros países incluídos na pesquisa do PERLA.

## **Os componentes da identidade mestiça e o “jogo do espelho”**

Ao longo da história mexicana, utilizaram-se vários critérios para definir e classificar as pessoas em grupos étnicos e raciais. Tais critérios foram influenciados por mudanças nos processos políticos, pela demografia (por exemplo, a chegada de escravos da África e de imigrantes da Europa e Ásia) e por ideologias (por exemplo, a ascensão do projeto mestiço como identidade nacional). Até mesmo os sistemas oficiais de classificação, como

14 Um bom exemplo é o que está acontecendo no estado de Veracruz, onde o Instituto Cultural Veracruz patrocina anualmente um festival afro-caribenho (Martínez Montiel, 1993a).



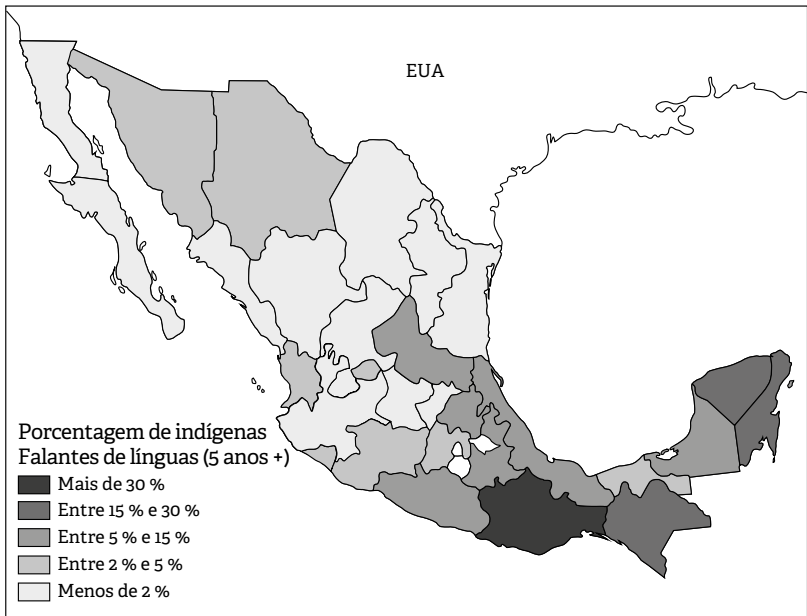
o censo nacional, foram alterados, refletindo os debates nacionais sobre raça, diversidade e cultura (Walsh, 2004). Por exemplo, enquanto o Censo Nacional de 1921 incluía uma pergunta sobre raça com as categorias branco, índio e misturado (mezclado), o de 1930 eliminou a pergunta sobre raça, substituindo-a por outra sobre idioma. Por conseguinte, em termos raciais ou étnicos, as pessoas foram classificadas somente como falantes ou não de uma língua indígena (González Navarro, 1968). A justificativa oficial para remover a pergunta sobre raça girava em torno da ideia de que se trata de um conceito científico (Gamio, 2010) e que, devido às altas taxas de miscigenação, a maioria dos indivíduos não tinha conhecimento de suas origens (Dirección General de Estadística, 1930; Loveman, 1993). Como a ideologia nacional da mestiçagem promovia a ideia de que todos os indivíduos que não eram indígenas eram, por definição, mestiços, esta categoria também foi abandonada. Esta é apenas uma ilustração de como a utilização da categoria mestiço como definidora da “identidade nacional” do México controlou e moldou poderosamente a coleta e a interpretação de dados das ciências sociais.

Entre 1930 e 1990, a categoria indígena foi definida por critérios linguísticos e se manteve como a única categoria étnica capturada pelos censos nacionais mexicanos durante mais de 60 anos. Mesmo que outros critérios tenham sido utilizados, a língua já vinha sendo usada como o marcador étnico mais importante desde o censo de 1895. Com o decorrer do tempo, a identidade indígena passou a ser considerada somente uma identidade cultural, que poderia ser diminuída ou eliminada por meio de comportamentos, tais como aprender espanhol, vestir roupas ocidentais e abandonar as comunidades indígenas.

Foi somente em 2000 e 2010 que os censos incluíram uma pergunta sobre autoidentificação indígena.<sup>15</sup> Tal como mencionado

15 No caso da reivindicação feita por organizações afro-mexicanas para incluir uma pergunta no censo de 2010, a resposta foi negativa: considerou-se que a maioria dos mexicanos não entenderia a categoria “negro”. Por outro lado, as nossas descobertas na região da Costa Chica evidenciam que o termo de autoidentificação “negro” é a categoria étnica para os afrodescendentes.

anteriormente, cerca de 6,2 % da população mexicana se autoidentificaram como indígena em 2000. Esse número aumentou para 14,8 % em 2010, apesar de apenas 6,6 % da população global se autoidentificar como falante de uma língua indígena. Talvez este aumento dramático se deva em parte a alterações na formulação das perguntas. Enquanto aquela do censo de 2000 propunha: “Declare se é náhuatl, maia, zapoteca, mixteca ou de outro grupo indígena”, a de 2010 era formulada do seguinte modo: “De acordo com a sua cultura, você se considera indígena?”. Em outras palavras, a pergunta de 2010 alterou os critérios etnolinguísticos de pertencimento para “cultura” sem definir grupos específicos, utilizando o termo mais amplo “indígena”. O censo de 2010 também continha uma pergunta específica sobre língua indígena que listava 64 opções.



**Mapa 2.1** Porcentagem de falantes de línguas indígenas no México, por estado de origem (Censo do México, 2010)

O Mapa 2.1 mostra a porcentagem de habitantes que falam uma língua indígena por região, segundo os resultados do censo de 2010. Evidencia que, como tem acontecido historicamente, os falantes de línguas indígenas continuam a se concentrar nos estados do Sul, particularmente em Oaxaca, Chiapas e na Península de Yucatán.

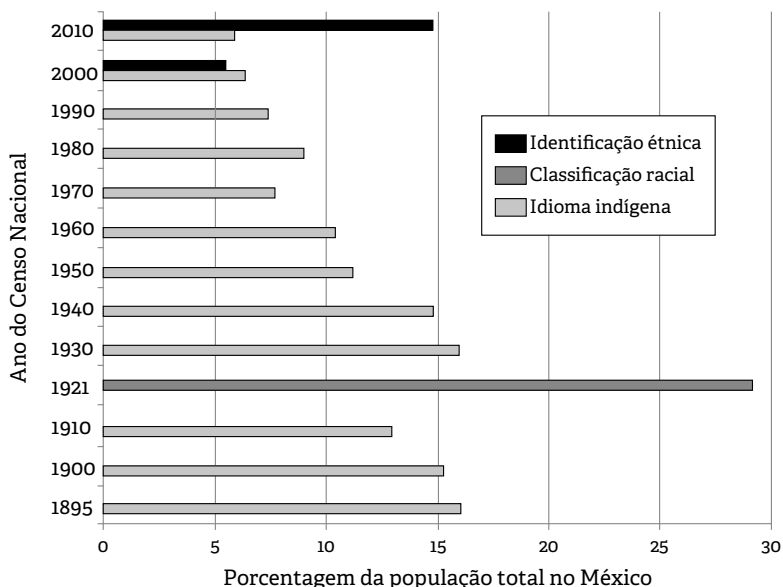


Figura 2.1 Tamanho da população indígena no Censo Nacional Mexicano

Como indica a Figura 2.1, embora a população que o Estado identifica como indígena com base na língua falada tenha diminuído gradualmente como porcentagem do total da população mexicana, cresceu em números absolutos. A nossa hipótese é a de que, ao longo do século XX, muitos povos indígenas e seus descendentes tenham adotado coletivamente o idioma espanhol e uma identidade mestiça integrada, deixando para trás uma população que continuou a falar as línguas indígenas e a transmitir o idioma para a geração seguinte.

Os dados da PERLA fornecem uma oportunidade única para se explorarem sistemática e quantitativamente as identidades

étnicas e raciais do povo mexicano, além da identidade e da língua indígenas. A pesquisa inclui várias formas de se medir a identidade: uma pergunta aberta sobre autoidentificação étnica (sem especificar critérios de pertencimento), uma pergunta fechada com base em “ancestrais e costumes” e uma pergunta aberta sobre a identidade racial. Além disso, antes de administrar o questionário, os entrevistadores classificaram os entrevistados com base em categorias étnicas e raciais, incluindo branco, mestiços, indígenas, negros e mulatos, e categorizaram sua cor de pele de acordo com uma paleta de cores impressa.

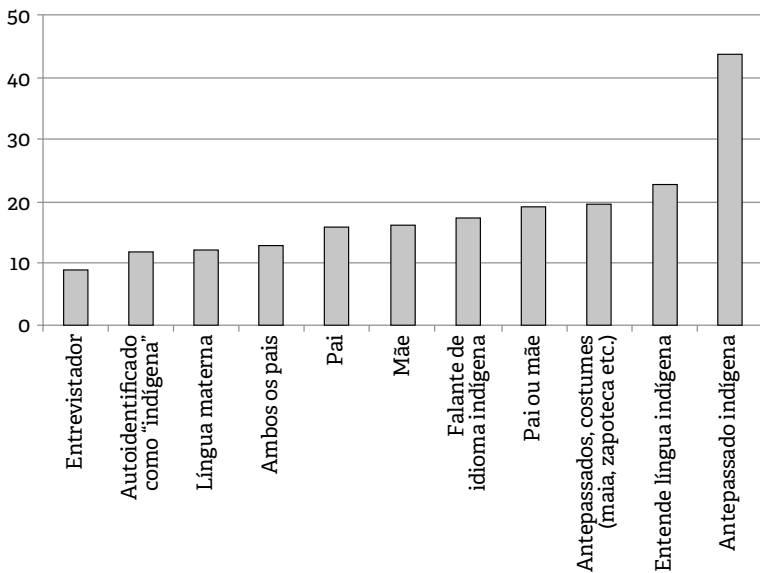


Figura 2.2 Porcentagem de indígenas ou com ascendência indígena segundo vários critérios, México

Estas múltiplas medidas de identificação e classificação etnorraciais nos permitem explorar a multidimensionalidade da etnicidade e da raça. Por exemplo, demonstramos nas figuras 2.2 e 2.3 que o tamanho dos grupos étnicos e raciais varia de acordo com os critérios utilizados para defini-los.

A Figura 2.2 demonstra que o tamanho da população indígena varia em função dos critérios utilizados para medi-la. A maioria dos indicadores utilizados na pesquisa do PERLA para critérios linguísticos (ou seja, língua falada, língua compreendida e língua dos pais) é comumente utilizada pelo censo mexicano, pela Comissão de Desenvolvimento Indígena (CDI) e pelo Conselho Nacional de População (CONEVAL). Três dessas medidas são baseadas em autoatribuição. Uma importante diferença entre as perguntas sobre “antepassados” e sobre “autoidentidade como mixteca, zapoteca, maia e náhuatl” é que, enquanto a primeira estava aberta a qualquer antepassado, a segunda apresentava uma lista dos principais grupos etnolinguísticos mexicanos. Nessa figura apenas a classificação registrada pelo entrevistador representa uma classificação externa.

Como podemos ver na Figura 2.2, perguntar aos entrevistados se se consideravam “indígenas” resultou em um dos menores tamanhos de população (11,9 %). No entanto, quando perguntados sobre a sua identificação com base nos antepassados e nos costumes, um número surpreendentemente maior identificou-se como indígena (19,4 %). Uma chave para explicar a diferença entre essas perguntas é que a última não usou o termo “indígena”, apresentando, ao invés disso, os nomes dos quatro maiores grupos indígenas mexicanos (maias, zapotecas, mixtecas e náhuatl). No entanto, acreditamos que a chave da diferença reside no fato de as perguntas baseadas em critérios mais flexíveis, como traços culturais, poderem resultar em um maior número de indivíduos autoidentificados como indígenas do que aquelas baseadas em concepções mais estáticas de filiação étnica (ou seja, perguntar aos entrevistados se “são indígenas”). De fato, tal como mencionado anteriormente, quando o censo mexicano perguntou aos mexicanos se se consideravam indígenas “de acordo com a sua cultura”, 14,9 % dos indivíduos responderam afirmativamente. Isto representa um aumento de 140 % em relação ao censo de 2000, em que não foram feitas referências à cultura. Além disso, essa “explosão étnica” também pode estar relacionada aos movimentos sociais recentes e à celebração do 200º aniversário da

independência do país, o que levou a vários debates públicos sobre diferentes aspectos da história e da identidade mexicanas (Martínez Casas; Barbary, 2015).

Em consonância com estas conclusões, descobrimos que perguntas que fazem referência a outros traços culturais, como capacidade de linguagem, também resultam em um número maior de entrevistados autoidentificados como indígenas.

É significativo que apenas 44 % dos inquiridos tenham reconhecido um antepassado indígena. Este número parece baixo, se considerarmos que mais de 75 % dos entrevistados se autoidentificaram como indígenas ou mestiços. Era de se esperar, portanto, que um número semelhante de indivíduos reconhecesse antepassados indígenas, posto que, tecnicamente, os mestiços devem ter uma parte de ascendência indígena. Talvez a resposta para esta diferença resida no fato de a assimilação cultural à cultura mestiça ter ocorrido há várias gerações na maioria das regiões mexicanas, excetuando-se o sul do país. Nessas regiões, muitos entrevistados talvez apenas se lembrem de seus antepassados mestiços.

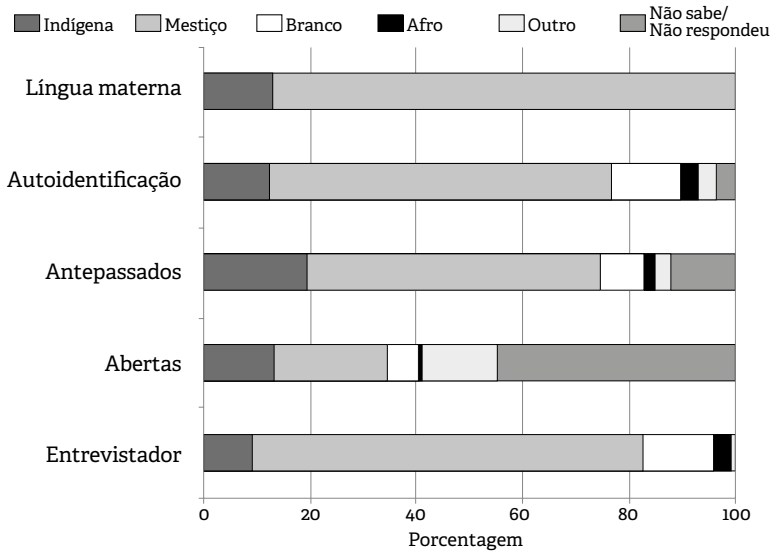


Figura 2.3 Composição etnorracial por vários critérios, México

Como indica a Figura 2.3, há uma diversidade muito maior nas identidades étnica e racial dos mexicanos contemporâneos do que o que se reconhece oficialmente. Quando os entrevistados foram convidados a se autoidentificar (“o que você considera que é?”), mais de 13 % identificaram-se como brancos, 64,3 % como mestiços, 11,9 % como indígenas e cerca de 3 % como negros ou mulatos.

A presença dessas identidades é uma descoberta significativa por si só, desafiando a antiga opinião – derivada da ideologia da mestiçagem – segundo a qual as únicas categorias de autoidentificação dos mexicanos seriam a mestiça (a grande maioria) e a indígena (uma pequena minoria).

Verificamos também que o tamanho relativo dos grupos etnoraciais acima mencionados variou de acordo com a formulação da pergunta e as opções fornecidas. Esta fluidez aponta para a existência de diferentes significados e para a multidimensionalidade das identidades etnoraciais. Embora quase 20 % dos entrevistados tenham se identificado com um grupo indígena específico (por exemplo, maia, mixteca, zapoteca) com base em “antepassados ou costumes”, só 12 % se definiram pan-etnicamente como indígenas<sup>16</sup> quando nenhum critério (por exemplo, antepassados, costumes)<sup>17</sup> foi utilizado. De modo análogo, o tamanho da população branca e mestiça também variou de acordo com o formato de pergunta. Isto sugere que as identidades de brancos e mestiços não são mutuamente excludentes. Como alguns estudiosos descobriram no Brasil, parece haver uma “ambiguidade categórica” ou polissemia entre categorias étnicas e raciais no México (Harris, 1970). Nossos resultados também parecem confirmar

16 Estamos considerando uma categoria indígena “pan-étnica” que não especifica o grupo etnolinguístico a que pertence o indivíduo. Para os fins da nossa análise, é importante diferenciar entre aqueles que se autoidentificam como indígenas e os que se consideram nahuas, mixtecas, maias etc. Nos resultados do censo de 2010 sobre população e habitação, um terço dos que se identificaram como falantes de uma língua indígena mexicana não se autoidentificam como indígena. Além disso, apenas um terço dos participantes que se autoidentificaram como indígenas admitiu falar uma língua vernacular.

17 Decidimos utilizar o termo “costumes” em vez de “cultura”, de mais fácil entendimento para a maioria dos participantes da pesquisa.

que essas identidades etnorraciais são relativas e contextuais. Contudo, não são construídas aleatoriamente. Como mostraremos adiante, são moldadas por fatores específicos, que incluem região, educação, tamanho da comunidade, língua e características dos antepassados.

Tabela 2.1 Identificação pelo entrevistador versus autoidentificação (%)

	Classificação do entrevistador				Total
	Branco	Mestiço	Índigena	Outros	
<b>Autoidentificação</b>					
Branco	47,0	47,7	3,8	1,5	100,0
Mestiço	9,5	83,7	4,3	2,5	100,0
Índigena	4,2	53,8	37,0	5,0	100,0

Fonte: PERLA, 2010 (amostra nacional)

Tal como mencionado na Introdução, a ideologia da mestiçagem igualava uma identidade mestiça à identidade nacional. A centralidade e o caráter normativo dessa identidade continuam sendo uma força poderosa ainda hoje. Por exemplo, nossos próprios entrevistadores classificaram a maior parte dos pesquisados (73 %) como mestiços, e somente 13 % como brancos e 9 % como indígenas.

Como sabemos, a classificação externa nem sempre coincide com o que as pessoas acham de si mesmas. A Tabela 2.1 apresenta uma comparação entre a autoidentificação dos entrevistados PERLA e a classificação realizada pelos entrevistadores. Ela nos mostra que a maioria dos que se autoidentificaram como mestiços, 83 %, foi classificada como tal pelos entrevistadores. Contudo, os que se autoidentificaram como brancos ou indígenas foram mais comumente classificados em outras categorias, particularmente na de mestiço. Isto parece sugerir que identidades como branco e indígena não dependem somente de características externas facilmente observáveis por outrem. Pelo contrário, parece haver uma tendência, talvez devida à força da ideologia da mestiçagem, a classificar a maioria das pessoas como mestiças.



Esta polissemia levanta uma questão importante para os pesquisadores: de que modo as identidades etnorraciais mexicanas se correlacionam com fatores sociais e demográficos como língua, cor da pele, antepassados, região e educação? De que modo a classificação externa ou a autoidentificação, em todas as suas variantes, molda as relações étnicas e raciais do país? Os indivíduos mantêm essas identidades de maneira flexível? Para responder a estas perguntas, recorreremos às análises estatísticas dos dados do PERLA e as contextualizamos com base na literatura etnográfica para explorar os diferentes significados da identidade etnorracial no México. Concentramo-nos naqueles indivíduos que se identificaram como brancos, mestiços ou indígenas, pois um número limitado de indivíduos identificou-se como negro ou mulato.

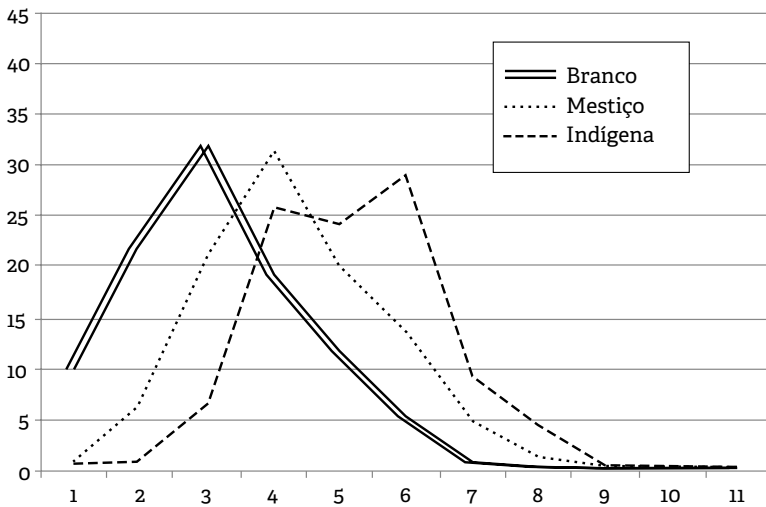


Figura 2.4 Autoidentificação etnorracial por cor da pele, México

Uma das principais variáveis da nossa pesquisa foi a cor da pele. Tal como mencionado na Introdução, os entrevistadores categorizaram a cor da pele de cada entrevistado de acordo com uma paleta de cores de pele de onze pontos. Essas medições de

cor não costumam ser usadas no México, em parte por conta da ideologia da mestiçagem, que promove a ideia de que raça e fenótipo carecem de significado. No entanto, alguns estudos recentes começaram a considerar o papel da cor na sociedade mexicana (Flores; Telles, 2012; Moreno Figueroa, 2010; Sue, 2013; Villarreal, 2010). Até mesmo a agência governamental responsável por evitar a discriminação (CONAPRED) resolveu adotar recentemente uma variável de cor em uma pesquisa em grande escala para avaliar a prevalência da discriminação (ENADIS, 2010). A existência dessa variável de cor demonstra que um setor importante da sociedade mexicana acredita que a cor da pele desempenha um papel relevante para explicar a discriminação no país.

A Figura 2.4 mostra a distribuição de cor da pele (tal como registrada pelo entrevistador) em cada categoria etnorracial com base na autoidentificação. Embora tenha havido uma tendência de os autoidentificados como brancos serem categorizados em tons de pele mais claros (58 %), na verdade foram categorizados entre tons de pardo claro a pardo escuro (cores 4 a 7 na escala de onze pontos). A variação da categorização de cor no interior de grupos etnorraciais foi ainda mais clara para as pessoas que se autoidentificaram como mestiças. Esses indivíduos estão distribuídos em todo o espectro de cores (1 a 9), e 24 % foram categorizados nos tons de pele mais claros (1 a 3). Portanto, embora a Figura 2.4 demonstre uma clara associação bivariada entre identidade e cor da pele, há uma considerável sobreposição da distribuição de cor nas três categorias.

Apesar dessa ambiguidade, ser classificado pelo entrevistador com a pele clara foi um poderoso preditor da autoidentificação como branco. Com efeito, análises regressivas multivariadas indicaram que os mexicanos cujo tom de pele percebido se enquadrou entre os três primeiros tons da escala de onze pontos tinham 35 % mais probabilidade de se identificarem como brancos, mantendo-se constantes todas as demais variáveis. Por outro lado, os que se autoidentificaram como indígenas ou mestiços não diferiam significativamente nos tons de pele atribuídos.

O gráfico também mostra que a maioria dos entrevistados foi classificada na categoria 4 da paleta e que a distância entre o tom de pele dos que se consideravam brancos e os que se identificaram como mestiços foi pequena, especialmente quando comparada aos resultados de outros países da América Latina (ver Capítulo 4). Também é importante notar que, de acordo com a Figura 2.3, os entrevistadores identificaram cerca de 73 % dos entrevistados como mestiços. Isto nos leva a postular que a cor da pele é importante na identificação da branquitude, mas não é o componente fundamental com que se determina a identidade mestiça no México. Ainda assim, como veremos mais tarde, o tom de pele percebido parece desempenhar um papel importante para se explicar a desigualdade.

## Em que se baseia a identidade mestiça?

A educação pública no México sustenta os processos que colocaram a ideologia mestiça em prática (Sáenz, 1939). A Figura 2.5 mostra a relação entre a educação formal e a identificação como mestiço. Nela pode-se observar que as probabilidades previstas de se identificar como mestiço aumentaram quase linearmente à medida que o nível de escolaridade aumentou, mesmo depois de incluir controles para outras variáveis individuais e contextuais.<sup>18</sup> Estes resultados nos permitem refletir sobre a eficiência do projeto educativo nacional na construção de uma identidade mestiça mexicana: será que as pessoas mais escolarizadas estão mais expostas a um discurso de mestiçagem e, portanto, se identificam mais frequentemente como mestiças?

<sup>18</sup> As probabilidades foram calculadas com base em uma regressão logit que previa a identificação como mestiço, controlando por outras variáveis individuais e contextuais, incluindo, por exemplo, idade, gênero, tom de pele e área de residência.

Na pesquisa do PERLA, a distribuição dos indivíduos que se consideraram mestiços foi bastante constante em todo o país, somente a zona Centro-Oeste tendo apresentado uma tendência mais forte. Isto é compatível com a importância nacional da cultura da pecuária (conhecida no México como cultura *criolla* ou *ranchera*) na região do Bajío (partes dos estados de Guanajuato, Querétaro e Michoacán) e no planalto do estado de Jalisco (Barragán, 1997) e com o argumento de que a identidade mestiça no México é, acima de tudo, cultural. A maioria dos símbolos do “ser mexicano” (a dita *mexicanidad*), como os rodeios, a tequila e a música mariachi, é reconhecida dentro e fora do país como originária dessa região (ver Palomar, 2004). Outra possível explicação para o aumento da autoidentificação como mestiço nessa localidade poderia estar relacionada à tradição de migração desta região mexicana para os Estados Unidos e o papel que a fronteira também desempenha na definição de identidade (ver Lomnitz, 2005).

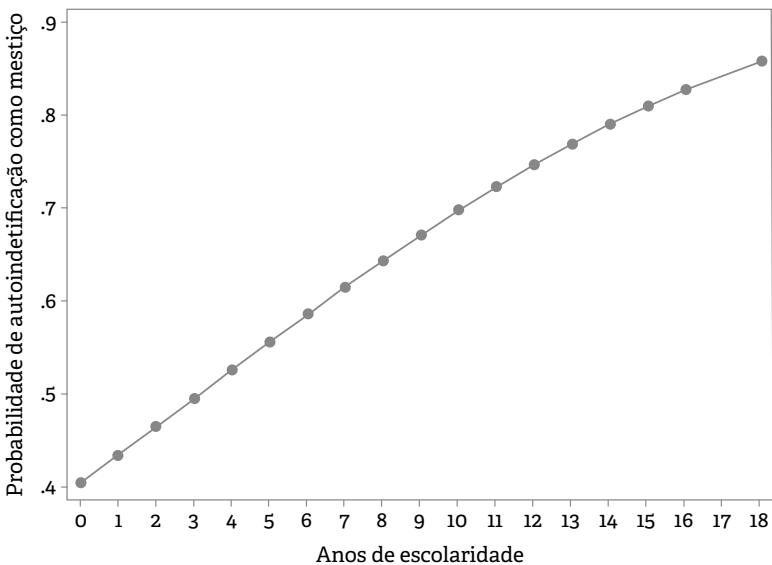


Figura 2.5 Efeito da escolaridade na autoidentificação mestiça (controlado por idade, sexo, cor da pele, tamanho da comunidade, região geográfica, urbano/rural), México

Finalmente, a família é outro domínio importante para a construção da identidade (Eriksen, 1995). Com os dados da pesquisa do PERLA, exploramos os diferentes componentes da origem familiar com impacto sobre a identidade dos entrevistados. Como podemos ver na Figura 2.6, a maioria dos entrevistados mostrou uma coerência global entre as origens etnorraciais dos pais e a sua própria identidade. É particularmente interessante mencionar que várias das pessoas que se autoidentificaram como brancos relataram ter antepassados mestiços ou indígenas, o que desafia a noção de branquitude como categoria racial “pura”, predominante em outros países (Telles; Flores, 2013).

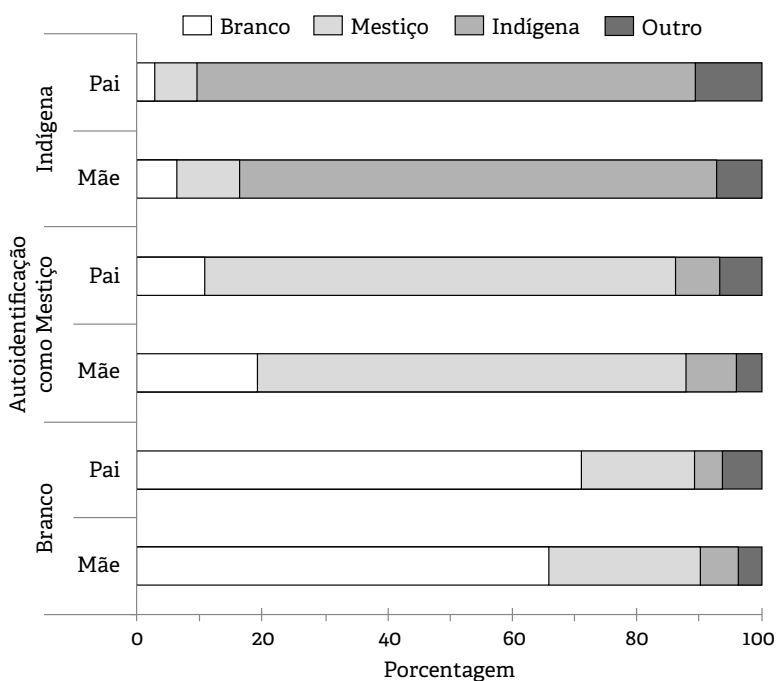


Figura 2.6 Etnicidade dos pais por autoidentificação dos entrevistados, México

Como dissemos no início deste capítulo, não pretendemos enumerar todos os ingredientes-chave da identidade mestiça. Em vez disso, esperamos enfatizar sua natureza multidimensional e

mostrar que essa identidade é relacional (ou seja, estabelecida *vis-à-vis* outros). A natureza relacional e situacional da identidade foi amplamente examinada na literatura especializada. Um dos aspectos particularmente interessantes da identidade nos resultados da pesquisa do PERLA diz respeito aos entrevistados que se autoidentificaram como brancos.

## A branquitude no México

O estudo da branquitude como categoria de identidade na América Latina tem recebido pouca atenção, especialmente se comparado às pesquisas sobre indígenas e afrodescendentes no continente (Loveman, 1993; Telles; Flores, 2013). Em um dos primeiros estudos sistemáticos sobre a identidade branca na América Latina contemporânea, Telles e Flores (2013) constataram que a classe social e o país de residência, além da cor da pele, foram os fatores mais importantes a influenciar a probabilidade de que latino-americanos contemporâneos se autoidentifiquem como brancos. Em países como Argentina, Costa Rica e Uruguai, onde a branquitude e a pureza racial foram centrais na construção da ideologia nacional, amplos setores da população reivindicaram uma identidade branca, independentemente da cor da pele. Em contraste, em países como o México, onde a ideologia nacional enalteceu a identidade nacional mestiça, as pessoas tenderam a evitar uma identidade branca, especialmente aquelas com maior nível educacional. Ao invés disso, elas tendiam a se identificar como mestiças, mesmo quando tinham a pele clara ou uma aparência europeia.<sup>19</sup> Em países como o México, isto sugere que há um componente normativo na identidade mestiça.

19 Na primeira seção deste capítulo, fizemos referência à importância dos livros didáticos das escolas públicas de ensino fundamental na construção de uma identidade nacional mestiça. Isto poderia explicar a razão pela qual as pessoas que passaram mais tempo na escola tendem a se considerar mestiças, em comparação com as que têm menos educação formal.

Os dados do estudo PERLA de 2010 confirmam esses achados anteriores no caso mexicano. Por exemplo, em comparação com os mestiços autoidentificados, os entrevistados que se identificaram como brancos tendiam a ter menos anos de educação formal (mesmo quando controlados estatisticamente por outros fatores sociodemográficos e pela cor da pele). Este dado parece estar em sintonia com a ideia da branquitude como estratégia de mobilidade socioeconômica: as pessoas de baixa condição socioeconômica são provavelmente mais incentivadas a se classificar como brancas do que as de classe média, pois a branquitude continua a ser uma fonte de capital simbólico na América Latina (Telles; Flores, 2013).

No México, a região geográfica da qual a pessoa é oriunda constitui outro fator importante na construção da identidade. Apesar de a ideologia nacional da mestiçagem ter desconsiderado oficialmente as identidades brancas e fomentado a identificação com a categoria mestiço, há identidades regionais que relacionam a branquitude a ideias de progresso e de modernização.<sup>20</sup> De acordo com os dados da pesquisa do PERLA, a identidade branca é mais susceptível de ser reivindicada nas regiões do Norte do México. Isto pode se dever em parte à maior concentração de pessoas de pele mais clara na região (especialmente em relação aos estados do Sul),<sup>21</sup> mas também pode resultar de uma forte ideologia regional que identifica o Norte mexicano com a branquitude e com o desenvolvimento industrial. Muitos habitantes do Norte chegaram ao México originalmente como colonos e, muitas vezes, trataram os grupos indígenas locais como combatentes inimigos no contexto do esforço geral do governo central

20 Esta ideologia ficou popular graças ao dito “O norte (branco) trabalha, o centro (mestiço) pensa e o sul (indígena) descansa”. Esta frase foi usada várias vezes pelo presidente Felipe Calderón durante a sua campanha de reeleição em 2006, prometendo mais investimento e modernização para o sul do México. Calderón usou esta frase como exemplo de ideias falsas e tendenciosas.

21 Na percepção dos entrevistadores, os entrevistados do Noroeste tinham um tom de pele com média de 3,95, e os do Nordeste, 4,5, enquanto os que vivem no sul foram classificados como 5,15 na paleta de cores especialmente elaborada para a pesquisa.

para “pacificar os grupos indígenas nômades restantes, que também eram chamados de “índios da fronteira” (Sariago, 1988). Além disso, o Norte tinha poucas instituições de Estado antes do século XX, devido à distância geográfica e aos poderosos chefes regionais (Aboites, 1998). A branquitude do Norte foi amplamente mencionada como importante componente do desenvolvimento capitalista da região.

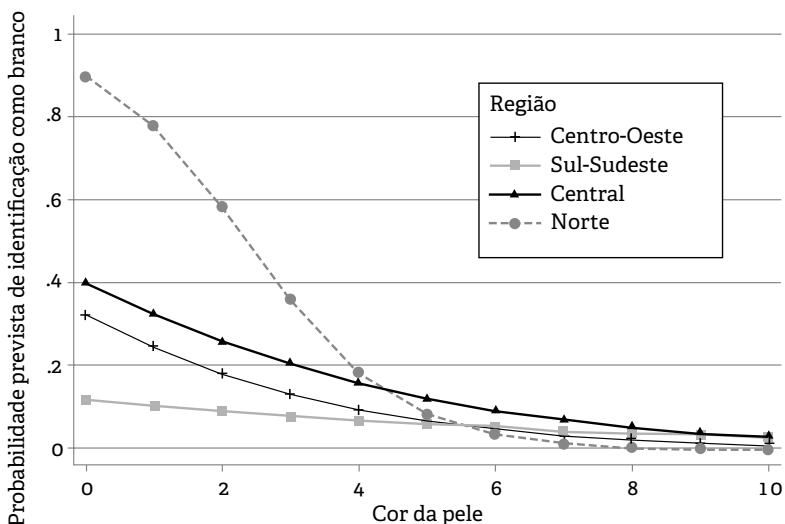


Figura 2.7 Probabilidade prevista de identificação como branco (com controles por idade, sexo, tamanho da comunidade, urbana/rural), por região e cor de pele, México

A Figura 2.7 mostra a relação entre identidade, cor da pele e região, indicando que as identidades étnicas e raciais no México estão associadas não somente com a cor da pele, mas também com o contexto geográfico. Este gráfico foi construído com base em um modelo de regressão logística que controla várias características individuais, como sexo, idade, tamanho da comunidade e realização educacional. Sendo assim, ele nos permite examinar de que modo a cor da pele e a geografia interagem para moldar as probabilidades de os mexicanos se identificarem



como brancos, mantidas constantes todas as demais variáveis de controle. Podemos observar que as pessoas de pele mais clara tendem significativamente a se identificar como brancas, sendo que essa correlação é substancialmente mais forte no Norte, onde uma pessoa de pele clara média tem 90 % de probabilidade de se identificar como branca. Em comparação, uma pessoa com as mesmas características, mas residente na região Sul tem uma probabilidade de menos de 20 % de se autot classificar como branca. A maior propensão entre os moradores do Norte para se identificarem como brancos é encontrada até mesmo entre pessoas que foram classificadas pelos entrevistadores com pontuação 4 de cor de pele.

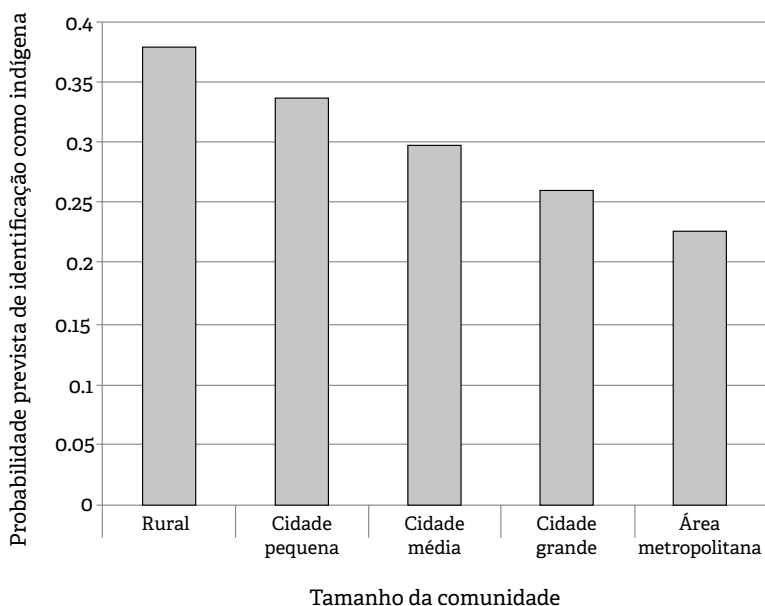
Em comparação, no Sul, mais indígena, a identificação com a branquitude não tem quase nenhuma relação com o tom de pele, e pode depender mais de fatores sociais ou culturais. Por exemplo, é possível que nessas regiões a categoria branca se denomine “não indígena” ou não pobre, uma ideia que vamos explorar ao discutir a desigualdade. Esses resultados parecem confirmar o papel das ideologias regionais, junto com a cor da pele, na formação da identidade branca.

## Identities indígenas no México

Os resultados da pesquisa do PERLA mostram que mais de 12 % dos entrevistados se autoidentificaram como indígenas, uma categoria pan-étnica. Em consonância com a literatura especializada, descobrimos que a maioria dos que se autoidentificaram como indígenas reside na região Sul do país. Surpreendentemente, nossa pesquisa também detectou entrevistados da região Norte que se autoidentificaram como tal, ainda que não relatassem falar uma língua indígena. Nos últimos anos, a região Norte do México recebeu inúmeros migrantes das regiões indígenas do Sul. Trabalhos recentes no Norte mostraram que os descendentes

urbanos desses indígenas migrantes muitas vezes continuam a se identificar como indígenas, mesmo após a migração (Martínez Novo, 2006). Sendo assim, a migração interna pode ter um papel importante na reformulação da geografia das relações interétnicas no México e pode ajudar a explicar o salto de 6 para 14,8 % da autoidentificação indígena nos censos nacionais entre 2000 e 2010.

Tal como mencionado anteriormente, não houve diferenças significativas de cor da pele entre os entrevistados que se identificaram como mestiços e aqueles que reivindicaram uma identidade indígena na pesquisa do PERLA. Desta forma, quais seriam os elementos que dão forma a uma identidade indígena pan-étnica? Modelos de regressão multivariada indicam que ter mãe ou pai falantes de uma língua indígena foi o fator determinante: neste caso, a probabilidade de autoidentificação como indígena aumentou em mais de sete vezes em comparação àqueles que têm pais falantes de espanhol. O tamanho da comunidade também foi um fator relevante: a probabilidade de os entrevistados se identificarem como indígenas aumentou 19 % quando eles residiam em uma comunidade pequena (menos de 2.500 moradores). Além disso, o contexto geográfico e a língua dos pais interagiam dinamicamente. Como demonstra a Figura 2.8, a probabilidade de que os filhos dos falantes de uma língua indígena se identificassem como indígenas diminuía quando o tamanho da comunidade aumentava. Embora uma pessoa cujos pais fossem falantes de línguas indígenas tivesse 38 % de probabilidade de se autoidentificar como indígena caso morasse em uma pequena localidade, essa probabilidade diminuía para 22 % se a pessoa vivesse em uma região metropolitana, como a Cidade do México. Em outras palavras, aqueles que se mudam para grandes cidades e centros urbanos parecem ter menos incentivos para manter a identidade indígena. Tais dados estão em consonância com o modelo clássico de assimilação cultural e com as conclusões relativas ao estigma da identificação indígena em áreas urbanas (Martínez Casas, 2007; Martínez Novo, 2006).



**Figura 2.8** Probabilidade prevista de identificação como indígena (com controle por idade, sexo, cor da pele, região geográfica, urbano/rural) por tamanho da comunidade, México

Será, no entanto, que o termo indígena se refere a uma categoria homogênea na mente dos mexicanos? Guillermo de la Peña (2005) recolocou esta pergunta, feita inicialmente por Aguirre Beltrán em 1957. De la Peña argumentou que, embora uma grande variedade de estudos etnográficos destacasse a heterogeneidade existente no seio da população indígena, as políticas estatais ainda percebem as comunidades indígenas como um bloco relativamente indiferenciado. Sendo assim, em alguns aspectos, a autoidentificação com alguma categoria indígena pan-étnica por falantes de línguas indígenas pode refletir a assimilação a um projeto nacional em que esses povos são considerados como um grupo fundamentalmente homogêneo, definido em oposição aos não indígenas (ou seja, mestiços).

A pergunta permanece portanto: por qual identificação optam os falantes de diferentes línguas indígenas? Os falantes de mixteca ou zapoteca identificam-se como indígenas – como os funcionários do censo mexicano parecem supor – como mestiços ou como brancos? Há diferença significativa de identidade com base na língua que falam? Ou todos os falantes de línguas indígenas conformam, na verdade, um grupo homogêneo baseado em identificação?

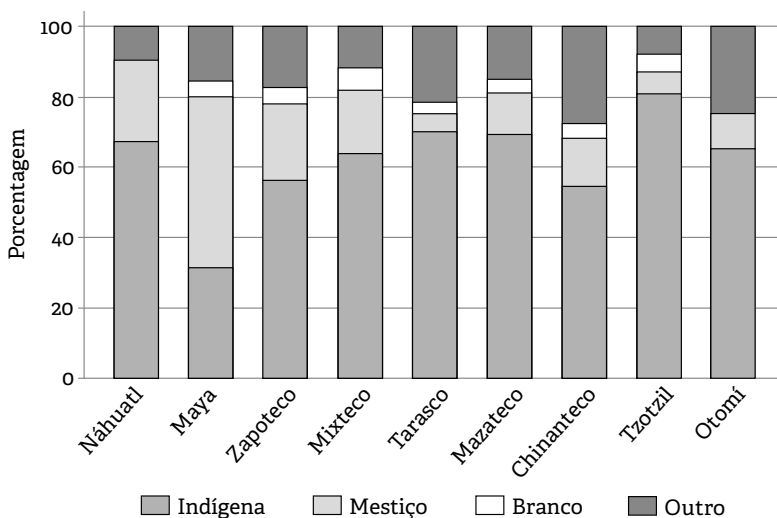


Figura 2.9 Autoidentificação etnorracial por língua indígena falada (baseada em “antepassados e costumes”), México

Nossos dados demonstram que os vários grupos etnolinguísticos do México se relacionam com a categoria indígena pan-étnica de modos profundamente distintos. Os falantes de náhuatl foram, em média, nove vezes mais propensos a se identificar como indígenas do que os falantes de espanhol.<sup>22</sup> Por



<sup>22</sup> Este cálculo é baseado em um modelo de regressão logística que previa a identificação como “indígena”.

outro lado, os entrevistados que cresceram em lares nos quais se falavam línguas maias-yucatecas ou mixtecas foram apenas três vezes mais propensos a se identificar como indígenas do que os filhos de falantes de espanhol. A Figura 2.9 apresenta essas relações graficamente, mostrando a porcentagem de cada grupo etnolinguístico que se autoidentificou como branco, mestiço, indígena ou outro. A Figura 2.9 demonstra, com efeito, que cada grupo etnolinguístico se refere ao termo pan-étnico “indígena” de um modo diferente.

A Figura 2.9 indica que cerca de 70 % dos falantes de náhuatl e mais de 80 % dos falantes de tzotzil se identificaram como indígenas. Por outro lado, apenas 30 % dos falantes de maia-yucateco, que vivem nos estados de Quintana Roo e Yucatán, se identificaram pan-etnicamente como indígenas. Na verdade, a maioria dos falantes de maia-yucateco via-se como mestiça (e uma pequena minoria como branca). A relação especial entre falantes de maia e a identidade mestiça na Península de Yucatán tem raízes históricas. Durante a Guerra das Castas, em meados do século XIX, o governo mexicano reprimiu brutalmente os movimentos indígenas. Isto resultou provavelmente no abandono pelos maias locais da categoria estigmatizada de indígenas e na adoção da categoria mais neutra de mestiços.<sup>23</sup> Em outras palavras, em um processo semelhante ao que aconteceu em Cuzco, no Peru, com a identidade quéchua, a identidade maia não foi construída em oposição à identidade mestiça, mas tornou-se, de certa forma, intercambiável com ela (De la Cadena, 2004). Isto reforça a ideia de que a construção de identidades étnicas e raciais no México está fortemente ancorada no contexto local.

Além da língua e do tamanho da comunidade, a educação formal também desempenha um papel importante na construção da identidade indígena. Como indicam os nossos dados,

23 Na seção sobre a história das relações interétnicas do México, discutimos brevemente a guerra de castas no país e suas consequências no sentido de reforçar os estereótipos sobre o perigo representado pelos grupos indígenas em algumas regiões.

os entrevistados com maior escolaridade tendiam a evitar a autoidentificação pan-étnica de indígenas, privilegiando sua percepção enquanto membros de grupos etnolinguísticos particulares (por exemplo, maia, náhuatl, zapoteca). De fato, 11,9 % desses entrevistados tinham pelo menos um ano de formação universitária. Esta porcentagem caía consideravelmente (para 4,2 %) entre os que se definiam como indígenas e era ainda menor entre aqueles que foram classificados como indígenas pelos entrevistadores da pesquisa. Esta queda expressiva na escolaridade dos membros do grupo indígena pan-étnico foi causada, em parte, pela exclusão dos entrevistados maia-yucatecos que, de modo geral, tinham uma condição socioeconômica mais elevada, tendendo a evitar o rótulo de indígenas e a se identificar como mestiços, caso o entrevistador não fornecesse a categoria maia. Tal resultado ressalta a heterogeneidade da experiência indígena no México, demonstrando também que as mudanças no modo como a indigeneidade é avaliada podem afetar diretamente a mensuração da desigualdade (um tema que elaboramos mais detidamente na seção sobre desigualdade).

A identidade mestiça é não somente a categoria mencionada com maior frequência nos resultados da pesquisa do PERLA, mas também aquela vinculada à identidade mexicana. Contudo, essa identificação surge associada à branquitude (embora raramente explícita) e especialmente em oposição às identidades indígenas. Esse rosto no espelho é o que gera reflexos polissêmicos: os indivíduos podem ser maias e mestiços, ao mesmo tempo, mesmo que as categorias definidas pelo Estado os considerem indígenas (pan-étnicos). A ideologia da mestiçagem foi particularmente eficiente na criação de um marco nacional para uma identidade comum, mas não alcançou a homogeneidade que intelectuais como Gamio desejavam, nem a prometida igualdade social. Nas próximas duas seções, analisaremos as consequências das incoerências entre ideologia e as relações sociais capturadas pela nossa pesquisa.

## **A mestiçagem na vida cotidiana: da ilusão da igualdade à discriminação**

O projeto político da mestiçagem foi a ideologia norteadora das relações étnicas e raciais mexicanas desde o final do século XIX. Ao longo do tempo, a mistura racial foi substituída por uma política que buscava a mestiçagem cultural por meio da educação e de projetos de desenvolvimento econômico. Portanto, um componente importante da mestiçagem consiste no fato de tratar-se de um processo inclusivo, homogeneizante, que torna irrelevantes as fronteiras étnicas e raciais. Com base nessas ideias; a mestiçagem foi apresentada como projeto antirracial e unificador no México. Esta ideologia entrelaçou-se com políticas sociais e promessas de justiça social que, juntas, formaram o que ficou conhecido como o “projeto nacional pós-revolucionário” (ver Vasconcelos, 1992 [1925]). O resultado de seu desenvolvimento é a crença generalizada de que o México é um país inclusivo, não racista. No entanto, as discriminações racial e étnica existem, são percebidas e experienciadas pela população, e têm um impacto relevante na interação social, na realização educacional e no bem-estar econômico do povo mexicano.

### **Discriminação: percepção *versus* experiência**

Ao analisar as percepções e as experiências relatadas de discriminação, constatamos que a maior parte da discriminação percebida e experimentada tinha bases econômicas e que as pessoas classificadas com tom de pele claro ou médio, mestiços autoidentificados e de alto nível de escolaridade relataram ter testemunhado mais discriminação do que outros, mas eram menos propensos a se considerar vítimas de discriminação. Para explorar as diferenças entre os entrevistados, eles foram classificados com base na cor da pele, na identidade etnorracial e na realização educacional.

**Tabela 2.2** Testemunhou discriminação devido a idioma indígena à situação econômica e à cor da pele (%)

	Testemunhou		
	Sotaque*	Situação econômica	Cor da pele
<b>Cor da pele</b>			
Clara	62,9	73,8	65,7
Média	51,4	67,7	56,4
Escura	48,5	64,5	55,0
<b>Identidade</b>			
Indígena	47,0	66,4	50,4
Mestiço	57,5	73,4	62,8
Branco	47,0	59,1	50,7
<b>Educação</b>			
Baixa	42,8	57,7	45,6
Alta	66,4	80,5	70,4

Fonte: PERLA, 2010 (amostra nacional)

\*Maneira de falar ou sotaque

A Tabela 2.2 mostra que a discriminação percebida se deve antes à condição econômica (68,6 %) do que à cor da pele (58,5 %) ou à utilização de uma língua indígena (54,5 %). A incidência de discriminação linguística relatada é relativamente elevada, uma vez que apenas 6,5 % da população nacional falam uma língua indígena. Nossos dados evidenciam que a cor da pele, a autoidentificação e os anos de escolaridade foram fatores importantes no cálculo da probabilidade de que um entrevistado relatasse discriminação. Entre aqueles de pele mais clara, os que se autoidentificaram como mestiços e aqueles com mais anos de educação formal relataram ter testemunhado mais discriminação do que os demais grupos. Esta tendência é marcadamente distinta do que ocorre nos Estados Unidos, onde com frequência os afro-americanos relatam mais discriminação do que os brancos (Appelbaum; Macpherson; Roseblatt, 2003). Uma possível explicação para tanto é que a ideologia da mestiçagem reconhece a



existência da desigualdade social, especialmente a desigualdade econômica, dos que são vistos como não pertencentes à categoria mestiço (indígenas, afrodescendentes). Como os povos indígenas tendem a ser as vítimas mais frequentes de discriminação (ver Stavenhagen, 2001), é revelador que tenham relatado ter sofrido discriminação com menor frequência; por exemplo, 57 % dos mestiços, mas apenas 47 % dos indígenas relataram ter testemunhado discriminação linguística. No entanto, como ilustrado pela tabela 2.3, estes últimos relataram ter experimentado discriminação mais regularmente do que qualquer outro grupo.

“Língua indígena” e “sotaque” não são sinônimos nestas tabelas: a primeira refere-se a pessoas que declaram falar uma das línguas indígenas mexicanas, o segundo pode incluir sotaques regionais que, ainda que não sejam percebidos como indígenas, não são considerados como o espanhol “adequado”. As duas expressões, porém, referem-se à importância da língua como marcador de discriminação. Nos resultados da pesquisa do PERLA, as pessoas que se identificaram como indígenas relataram ter experimentado mais discriminação por conta do modo como falam. Isto é compatível com as políticas de Estado, informadas pela crença de que a manutenção da diversidade linguística impediria a formação de uma nação mestiça unificada. Tais políticas percebiam as línguas indígenas como o maior obstáculo para a completa assimilação desses povos à sociedade mexicana (Sierra, 1949; Gamio, 2010; Knight, 2004).

Nossa pesquisa também descobriu que muitos mexicanos relatam ter sofrido discriminação. Um total de 33,8 % relatou ter sido maltratado devido à sua condição econômica, 20 % devido ao sotaque e 16 % com base na cor da pele. A porcentagem de pessoas que relataram ter sofrido alguma forma de discriminação foi consideravelmente menor do que a dos que relataram ter testemunhado a discriminação. Os mestiços e os entrevistados com tons de pele mais claros parecem ter sofrido menos discriminação do que os de pele mais escura ou indígenas entrevistados. Além disso, o nível educacional mais elevado não constituiu um

fator crucial na determinação de quem relataria ter passado por discriminação. A única exceção é a discriminação com base na cor da pele: os entrevistados com maior escolaridade relataram sofrer mais discriminação pela cor da sua pele do que aqueles com menos formação.

Tabela 2.3 Sofreu algum tipo de discriminação, de acordo com a cor da pele, autoidentificação e escolaridade (%)

	Sofreu		
	Sotaque*	Situação econômica	Cor da pele
<b>Cor da pele</b>			
Clara	16,5	33,0	12,5
Média	19,2	31,1	13,4
Escura	24,7	39,8	26,0
<b>Identidade</b>			
Indígena	31,9	42,8	25,2
Mestiço	19,3	35,1	16,0
Branco	17,4	25,7	9,8
<b>Educação</b>			
Baixa	19,3	30,9	15,2
Alta	19,4	33,5	21,5

Fonte: PERLA, 2010 (amostra nacional)

\*Maneira de falar ou sotaque

Os relatos de discriminação pela cor da pele também diferiram de acordo com a região (Figura 2.10). Os participantes da pesquisa no Centro e Centro-Oeste que relataram ter sofrido menos discriminação devido à cor da pele foram aqueles categorizados em tons de pele mais claros. O Norte e o Sul do México evidenciaram o contrário: os participantes com cor de pele média relataram as menores taxas de discriminação por cor da pele. Conclui-se, portanto, que a interação entre a região e a cor da pele molda as probabilidades de se perceber discriminação. Nossos achados indicam que as pessoas classificadas nas categorias de

cor de pele escura tinham maior probabilidade de perceber a discriminação em razão da cor da pele, uma situação particularmente prevalente no Sul do México, onde vive o maior número de povos indígenas e de afrodescendentes.

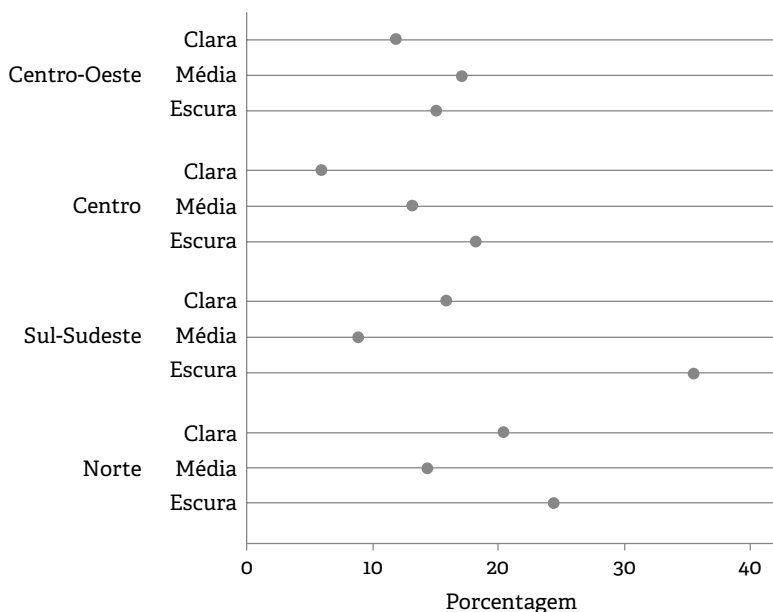


Figura 2.10 Discriminação por cor da pele autorrelatada, por região, México

## Distância social

A percepção dos “outros” é outro tema que nos ajuda a compreender as várias faces da discriminação. No México, o fato de que os povos indígenas são pobres tem amplo reconhecimento. Em nossa análise, examinamos explicações dos entrevistados para a pobreza indígena. A Figura 2.11 evidencia que apenas uma pequena parte da amostra deu explicações explicitamente racistas – como nível de QI e hábitos pessoais – para a condição socioeconômica indígena, enquanto fatores externos e culturais, como a injustiça

ou a falta de educação, foram as explicações predominantes. Isto é compatível com o discurso oficial pós-revolucionário sobre a justiça social, segundo o qual os povos indígenas foram historicamente vistos como vítimas de abuso por parte dos poderosos (por exemplo, grandes proprietários de terras, ladinos, chefes locais). Em resposta a esta situação, o Estado implementou políticas sociais e educacionais para tirar os indígenas da pobreza (como, por exemplo, missões transculturais, educação bilíngue, internatos indígenas, ou ainda, o programa Oportunidades).<sup>24</sup>

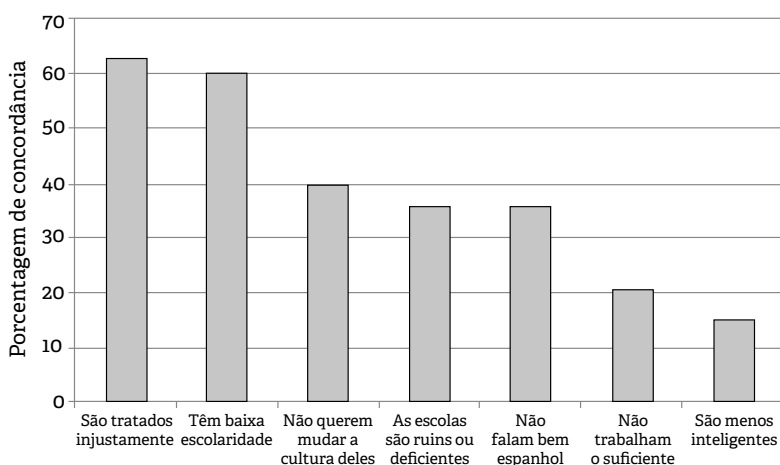


Figura 2.11 Razões fornecidas para explicar a pobreza de indígenas, México

No entanto, ao examinar outras explicações possíveis, percebemos certa tendência dos entrevistados a dar mais peso a explicações de natureza pessoal e cultural, como “Eles não falam bem espanhol”, “Eles não querem mudar sua cultura”. Os entrevistados privilegiam essas explicações em detrimento das de natureza institucional, como “As escolas são ruins ou deficientes”. A tendência a atribuir a pobreza a fatores pessoais e culturais

<sup>24</sup> Para obter uma descrição do Oportunidades (o Programa de Desenvolvimento Humano), ver Coneval (2010).

(40 % dos entrevistados escolheram “costumes” e 35,5 %, “eles não falam espanhol direito”) faz ecoar as filosofias que promoveram as políticas de aculturação e integração do século XX. De forma análoga, as explicações educacionais (60,30 %) são compatíveis com o discurso estatal, que destacou a educação como caminho para a modernização e a realização de uma sociedade mexicana mais equitativa. Além disso, elas ecoam as políticas de investimento em capital humano do século XXI.

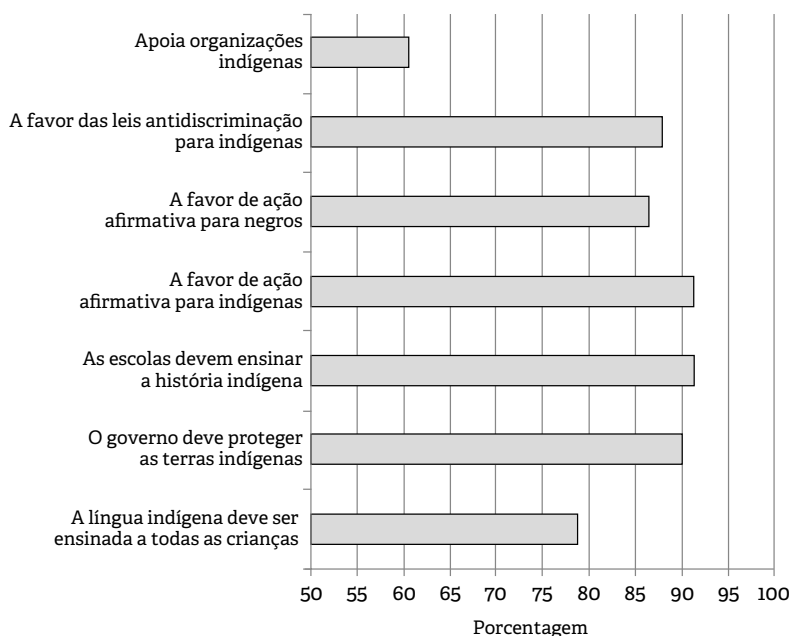


Figura 2.12 Apoio ao multiculturalismo e a políticas multiculturalistas, México

Nossos dados indicam um apoio majoritário a políticas públicas contra a desigualdade racial e étnica, como ações afirmativas, leis antidiscriminação e currículos escolares multiculturalistas (Figura 2.12). Este forte apoio público, que talvez tenha raízes na ideologia mexicana pós-revolucionária, promove ideais de justiça e igualdade sociais (pelo menos em termos de discurso público). Na verdade, o apoio às ações afirmativas é maior no México do

que em qualquer outro país incluído na pesquisa PERLA, provavelmente em função da existência de poucos programas desse tipo no país.<sup>25</sup> O apoio foi ligeiramente maior quando a ação afirmativa visava especificamente aos povos indígenas, em comparação àqueles destinados aos negros.<sup>26</sup> No Brasil, um país em que, há muito, o valor da ação afirmativa vem sendo discutido, observamos um apoio da população 12,5 % superior àquele verificado no México.

Duas políticas sociais contam, contudo, com menor apoio (ainda assim expressivo) entre os mexicanos. Em primeiro lugar, 79 % dos entrevistados acreditam que as línguas indígenas devem ser ensinadas a todas as crianças na escola. Este apoio foi, no entanto, significativamente menor entre os autoidentificados como brancos (73 %) e mestiços (78 %) do que entre os povos indígenas (91 %). Também houve menor apoio dos mexicanos com alto nível de escolarização: os entrevistados com diploma de ensino médio ou superior foram 45 % menos propensos do que os sem diploma a apoiar o ensino de línguas indígenas.<sup>27</sup> Isto se explica pelo fato de as línguas indígenas serem associadas à pobreza e à vulnerabilidade no México, sendo portanto altamente estigmatizadas. Os entrevistados menos educados e os povos indígenas (que estão entre os grupos mais desfavorecidos do país) deram mais apoio às línguas indígenas do que os membros dos demais grupos entrevistados.<sup>28</sup> Estes achados desafiam uma

25 A diferença de 4,7 pontos percentuais foi estatisticamente significativa ( $p = 0,001$ ).

26 No México, os programas existentes são menores em escala e discricionários, não havendo nenhuma lei que imponha cotas ou medidas compensatórias. Assim, apesar de sua aceitação, as medidas afirmativas para indígenas e afrodescendentes mantiveram-se em grande medida fora do debate público (ao contrário dos Estados Unidos ou do Brasil).

27 Para calcular esse dado, utilizamos a análise de regressão logística para poder prever o apoio a essa política. Foram incluídos vários controles sociodemográficos, como idade, sexo, identidade etnoracial, tamanho da comunidade e estado de residência. A associação negativa entre educação e apoio ao ensino de línguas indígenas para todas as crianças permaneceu significativa, mesmo após a inclusão desses controles no modelo de regressão.

28 A língua parece representar para eles a reprodução de sua identidade e um lugar de resistência.

visão simplista, baseada em interesses pessoais, segundo a qual é de se esperar que entrevistados vulneráveis rejeitem línguas que possam ser vistas como obstáculos à mobilidade social de seus filhos. Em vez disso, os povos indígenas podem perceber a promoção de suas línguas como uma defesa indireta de seus interesses coletivos. Além disso, os indivíduos com mais educação formal podem ter sido mais expostos a (ou ter mais interesse em) aspectos normativos da ideologia da mestiçagem no México, que há muito tempo insiste no fato de que as diferenças culturais são as principais razões para o “atraso indígena”.<sup>29</sup> Isto poderia explicar por que os entrevistados altamente educados apoiaram todas as políticas multiculturais, exceto as dirigidas à preservação das diferenças culturais indígenas.

Em segundo lugar, os entrevistados no México expressaram menor apoio às organizações indígenas (61 %) em comparação aos do Peru (72,6 %) e da Colômbia (90,5 %), mas maior do que no Brasil (51,2 %), onde a organização política de grande parte da população pode parecer ameaçadora para muitos não negros brasileiros. Apesar do tamanho relativamente pequeno da população indígena no México e de sua concentração espacial, a revolta zapatista de meados da década de 1990, que resultou na disseminação generalizada de imagens de povos indígenas altamente organizados e armados, pode ter erodido o apoio a essas organizações. Com efeito, nossa análise demonstrou que o apoio é especialmente baixo nos estados do Sul, fortemente indígenas, região onde ocorreu grande parte do conflito.<sup>30</sup> Contudo, importantes segmentos das classes médias urbanas simpatizavam, ao menos simbolicamente, com o movimento zapatista. Nossa pesquisa também evidenciou esse apoio sobretudo entre os entrevistados

29 Em nossa própria pesquisa, 35 % dos entrevistados acreditavam que os povos indígenas são pobres no México porque têm baixa proficiência no espanhol, e 39 % acreditavam que essa pobreza se deve à falta de vontade dos indígenas para mudar sua cultura e suas tradições.

30 Enquanto 63 % dos mexicanos de outras regiões apoiaram organizações políticas indígenas, apenas 53 % dos entrevistados que vivem nos estados do Sul o fizeram.

de nível universitário e entre aqueles que vivem nos estados centrais, onde está situada a Cidade do México.<sup>31</sup>

Em resumo, embora tenhamos verificado um apoio generalizado às políticas multiculturais no México, talvez por conta do pendor populista da ideologia nacional, ele foi consideravelmente menor no que concerne às organizações políticas indígenas. O apoio existente concentrou-se entre os mais educados, de modo geral favoráveis às políticas que almejavam melhorar as condições de vida dessas populações. Ironicamente, esse apoio pode levar os entrevistados de classe média a olhar com mais ceticismo o ensino de línguas indígenas nas escolas para todas as crianças, por identificá-las como causas da pobreza dessas populações.

Outro componente central da ideologia da mestiçagem é o discurso sobre as vantagens da mistura racial e cultural. A matriz de perguntas destinadas a medir a distância social e a dinâmica interétnica, na pesquisa do PERLA, nos permite examinar a questão da mistura e da integração. Por exemplo, quando se pergunta “Você se incomodaria se seu filho ou sua filha se casasse com uma pessoa indígena?”, mais de 80 % dos nossos entrevistados disseram que não, o que sinaliza um alto grau de aceitação de casamentos mistos, especialmente com pessoas de origem indígena.

Com base nessas informações, poderíamos supor que os casamentos interétnicos fossem comuns no México. No entanto, a análise da composição étnica dos casais (Figura 2.13) nos revelou que cerca de 67 % a 75 % dos casais são, na verdade, endogâmicos.<sup>32</sup> Isto indica que, apesar do apoio oficial à miscigenação racial no México, na prática, os casais interétnicos não são comuns. Quando ocorrem casamentos interétnicos, eles quase nunca envolvem brancos e indígenas, os dois polos do sistema etnorracial mexicano.

31 Com base em uma análise de regressão logística que previa o apoio a organizações indígenas para fins políticos.

32 Há fortes indícios desses tipos de laços familiares, especialmente entre migrantes internos (ver Martínez Casas, 2007; Lavaud; Lestage, 2009).



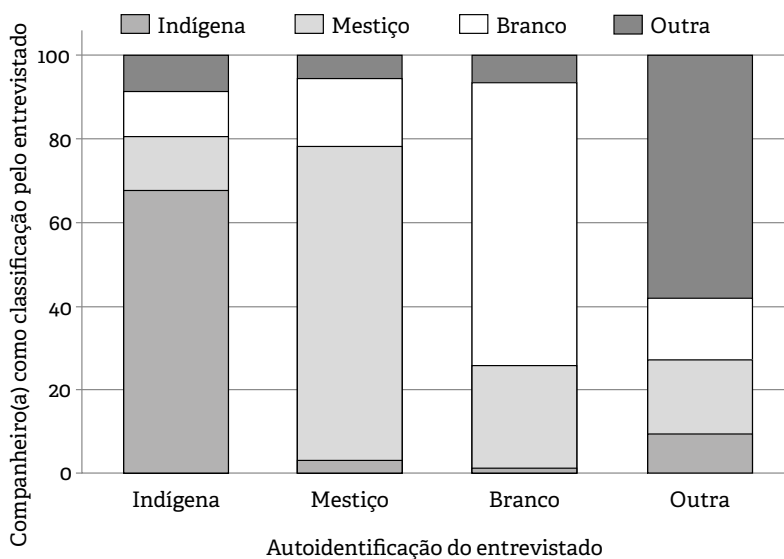


Figura 2.13 Autoidentificação etnoracial e etnicidade do(a) companheiro(a), México

Outra medida da distância social são os laços de amizade. A Figura 2.14 revela quantos mestiços autoidentificados relataram ter amigos ou vizinhos indígenas e apoiar organizações de direitos indígenas. Da mesma forma que as conclusões anteriores podem nos levar a pensar, 72 % dos entrevistados no Sul-Sudeste, região que abriga o maior número de povos indígenas, relataram ter vizinhos indígenas, e cerca de 50 % tinham amigos indígenas e apoiavam suas causas. Isto contrasta com outras regiões, nas quais menos pessoas relataram ter vizinhos ou amigos indígenas, mas onde o apoio a organizações indígenas foi muito maior (por exemplo, 75 % no México Central). Isto revela a complexidade das relações interétnicas. Há um reconhecimento e uma celebração da diversidade cultural expressos na promoção do direito dos indígenas a se organizarem, mesmo onde as relações interétnicas não são corriqueiras. Por outro lado, os mestiços que compartilham um espaço comum com indígenas são menos propensos a simpatizar com as suas exigências por reconhecimento jurídico.

Os resultados também são compatíveis com o apoio ao movimento zapatista por parte dos residentes em grandes áreas urbanas do México (todas localizadas no Centro, Centro-Oeste e Norte do país),<sup>33</sup> em comparação com o medo despertado pelos mais recentes movimentos indígenas (como a APPO, em Oaxaca),<sup>34</sup> considerados “uma ameaça à unidade nacional”.

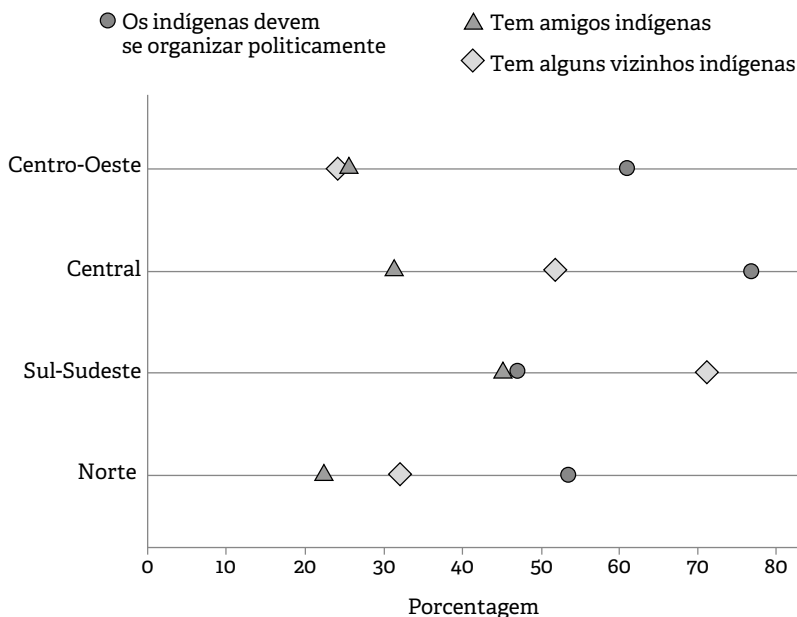


Figura 2.14 Apoio a Organizações Indígenas, Amizades e Vizinhos Indígenas

33 Devemos ter em mente o apoio maciço recebido pelo movimento zapatista, em 2001, na rota entre Chiapas à Cidade do México. Uma série de artigos sobre esta marcha e suas repercussões sobre a legislação pode ser encontrada em Gutiérrez, Gonzales e Cuevas (2001).

34 A Asociación Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) surgiu no verão de 2006, no estado de Oaxaca, no Sul do México. Por vários meses, a capital do estado enfrentou graves confrontos entre este movimento étnico e social e as autoridades locais. Para uma versão mais completa deste movimento indígena e suas consequências no Sul do país, ver Salceda (2011).

## Desigualdade social

Uma das principais bases da ideologia da mestiçagem no México é a ausência de diferenças raciais significativas entre mexicanos não indígenas. Este pressuposto é ilustrado pelo fato de que a maioria dos estudos sobre desigualdade no México enfatiza classe e indigeneidade. As elites comumente assumem que o *status* socioeconômico não é influenciado por diferenças etnoraciais, que seriam inexistentes na população não indígena. No entanto, neste capítulo, demonstramos a existência de uma significativa diversidade étnica e racial previamente não reconhecida nessa população. Pesquisas recentes sugerem que essas diferenças afetam as possibilidades de mobilidade dos indivíduos (Villarreal, 2010; Flores; Telles, 2012). Nesta última seção, contribuímos para esse debate explorando de forma sistemática se a ideologia da mestiçagem levou de fato à igualdade social, como sugerido por Gamio, ou se as diferenças socioeconômicas permanecem significativas entre mexicanos com identidades étnicas e cor de pele distintas.

Começamos pela educação. A figura 2.15 mostra a média de anos de educação dos entrevistados com mais de 25 anos, por identidade etnorracial e cor de pele. Confirmando resultados de pesquisas anteriores, os dados do PERLA apontam que os entrevistados indígenas têm médias mais baixas. De forma mais surpreendente, a Figura 2.15 também revela que os entrevistados que se identificam como brancos não são os que possuem médias mais altas, e sim aqueles identificados como mestiços – com média de um ano a mais. Este resultado torna o México diferente de países como o Brasil e o Peru, onde aqueles que se identificam como brancos estão no topo da estrutura social. Esta diferença talvez possa ser explicada por dois fatores. Primeiro, entrevistados mexicanos com maior nível de escolaridade podem identificar-se como mestiços com maior frequência por terem sido mais expostos à ideologia da mestiçagem durante sua educação formal. Segundo, pessoas de nível socioeconômico mais baixo

podem ser levadas a se identificar como brancas, exatamente porque a branquitude pode ter maior valor simbólico para elas.

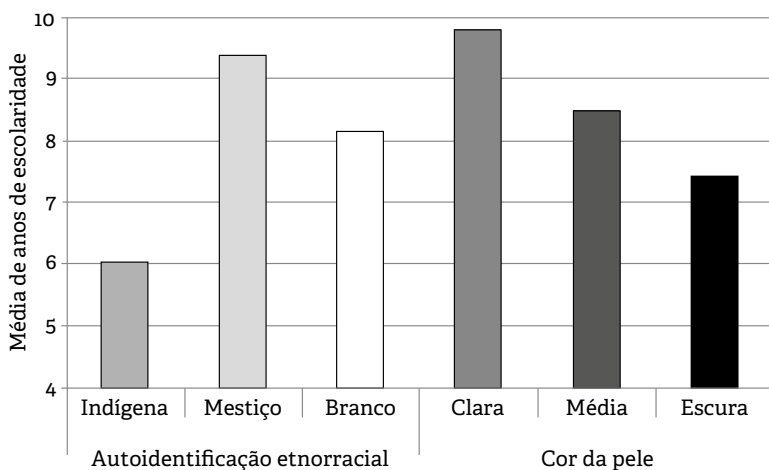


Figura 2.15 Média de anos de escolaridade por autoidentificação etnorracial e cor de pele, México

As figuras 2.15 e 2.16 também evidenciam uma relação linear negativa entre cor de pele e média de anos de escolaridade. Os indivíduos classificados entre as categorias de cor de pele mais clara tinham 2,5 mais anos de educação formal do que as suas contrapartes de pele escura. A diferença entre os entrevistados classificados nas categorias de pele clara ou escura permaneceu significativa mesmo quando, utilizando regressões, controlamos por outros fatores como sexo, idade, ocupação dos pais, região, *status* de indígena e tamanho da comunidade.

Críticos poderiam afirmar que a presença da população indígena explicaria as diferenças em média de anos de escolaridade entre os entrevistados classificados como mais claros e mais escuros. Como as populações indígenas são menos educadas, se elas também fossem classificadas nas categorias de cor de pele mais escura que o restante da população, isto poderia explicar a correlação entre cor de pele e média de anos de escolaridade.

Na Figura 2.16 testamos essa proposição e demonstramos que a associação negativa entre cor da pele e educação não é somente o resultado da concentração das populações indígenas entre aqueles classificados como de pele mais escura e que a cor da pele foi um fator importante na realização educacional em todos os grupos etnorraciais. A vantagem educacional revela-se particularmente significativa entre indígenas de pele clara que têm, em média, dois anos a mais de escolaridade do que os de pele escura. Nosso desenho de pesquisa, baseado em questionários, não tem como provar que essa diferença se deve à discriminação. No entanto, por meio de regressões estatísticas, descobrimos que mesmo controlando pelos fatores mencionados no último parágrafo, as desigualdades educacionais por cor de pele permanecem significativas dentro dos grupos etnorraciais estudados. Estes resultados enfatizam não somente a singularidade do caso mexicano, onde a população com mais educação formal prefere se identificar como mestiça ao invés de branca – talvez porque a identidade nacional esteja associada ao mestiço – mas também sua convergência pigmentocrática com os demais países abarcados pela pesquisa PERLA.

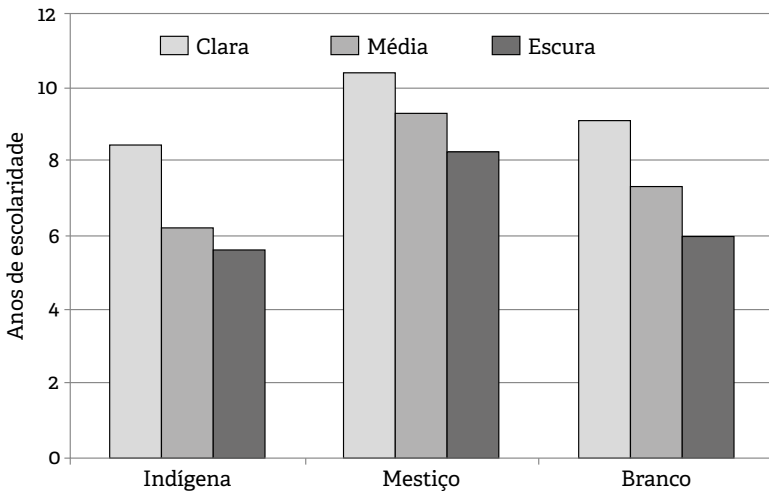


Figura 2.16 Média de anos de escolaridade por autoidentificação etnorracial e cor de pele, México

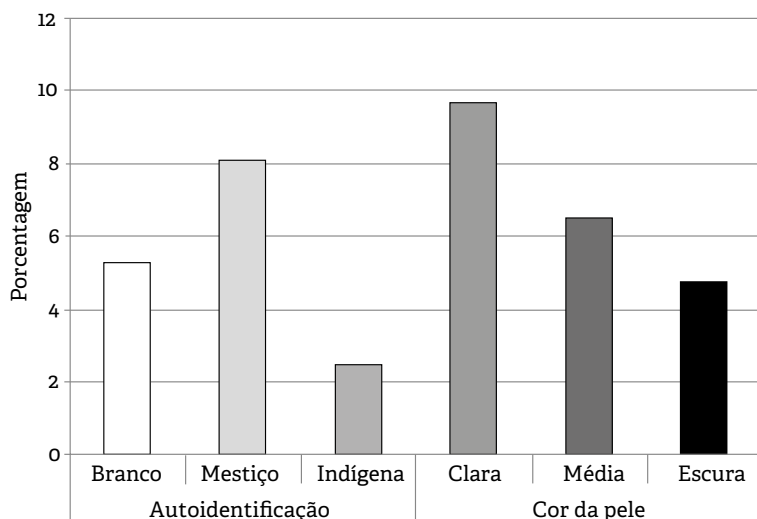


Figura 2.17 Porcentagem de trabalhos não manuais de alto status por identidade e cor da pele

Por fim, nos debruçamos sobre a realização profissional. Na Figura 2.17, resumimos a relação entre possuir uma ocupação não manual ou um status elevado,<sup>35</sup> a identidade étnica e o tom de pele dos entrevistados. Mais de 8 % dos mestiços autoidentificados tinham trabalhos de alto status, não manuais, ao passo que apenas cerca de 5 % dos brancos e menos de 3 % dos povos indígenas ocupavam posições semelhantes.<sup>36</sup> Evidencia-se, portanto, o mesmo padrão vantajoso para os mestiços e desvantajoso para os indígenas em consonância com aquele demonstrado para a realização educacional. Contudo, o indicador mais revelador da potencial discriminação, assim como acontece com a educação, é o fato de que a cor da pele parece ser um fator importante: as pessoas de pele mais clara são mais propensas a ser empregadas em trabalhos de alto status.

35 Esta categoria inclui (1) Profissional, intelectual y científico (abogado, profesor universitario, médico, contador, arquitecto, ingeniero etc.); (2) Director (gerente, jefe de departamento, supervisor); (3) Técnico o profesional de nivel medio (técnico en computación, maestro de primaria y secundaria, artista, empresario etc.).

36 Estas diferenças foram estatisticamente significativas ( $p < 5$ ).

## Conclusão

Neste capítulo, analisamos os dados da pesquisa do PERLA 2010, contribuindo para a discussão sobre as diferenças étnicas e raciais e a construção social da identidade no México. Revisitamos importantes aspectos do contexto ideológico e socio-histórico da raça e da etnicidade no país para interpretar as nossas conclusões. Começamos por olhar para os povos indígenas, segregados do restante da sociedade desde o século XVI, enquanto europeus e afrodescendentes experimentaram maior mobilidade geográfica, o que facilitou as interações interétnicas e lhes conferiu maiores oportunidades para melhorar sua posição na estrutura social colonial. Por outro lado, as políticas e as práticas segregacionistas, visando à população indígena, contribuíram para o surgimento de identidades comunitárias indígenas.

No final do século XVII, as políticas segregacionistas começaram a enfraquecer, e a mistura racial aumentou (embora uma miscigenação significativa tenha ocorrido desde a chegada dos espanhóis e africanos ao continente americano). O sistema social e jurídico conhecido como castas foi estabelecido para regular as diversas formas de mestiçagem. Com o tempo, houve uma reconfiguração da sociedade da Nova Espanha, que abarcava diferentes grupos etnoraciais, a maioria deles se envolvendo no movimento de independência de 1810 a 1821, o que, por sua vez levou às primeiras tentativas de construção de uma identidade nacional. Com a Revolução de 1910, a ideologia mestiça consolidou-se e tornou-se a fundação da identidade mexicana. Foram geradas políticas para assimilar ou incorporar as comunidades indígenas. Nessa altura, os afrodescendentes tornaram-se parte da população mestiça, desaparecendo em grande parte do discurso nacional (Sue, 2013).

Nos dias de hoje, as políticas que visam integrar povos indígenas no corpo principal da sociedade se afastaram da aculturação em direção ao discurso mais recente de reconhecimento

cultural e respeito pela diversidade. Apesar dessa mudança, as desigualdades étnicas, evidentes desde o século XVIII, estão presentes ainda hoje. Como resultado, os povos indígenas no México contemporâneo continuam a sofrer com altos níveis de pobreza e de exclusão social.

Os achados da pesquisa PERLA também destacam a multidimensionalidade e a ambiguidade em torno de uma identidade mestiça, a categoria étnica mais comumente usada e reivindicada no México. Descobrimos que a definição de mestiçagem proposta por Manuel Gamio que, em 1916, atribuía todas as diferenças sociais à cultura e obliterava qualquer menção à raça no México, ainda é influente. Também descobrimos que dois aparelhos ideológicos e estruturais contribuíram fortemente, embora de maneiras distintas, para a consolidação dessa ideologia: o sistema educacional e o indigenismo.<sup>37</sup> O sistema educacional desempenhou um papel significativo na promoção de uma identidade mestiça (como parte de ser mexicano), enquanto o indigenismo fracassou em integrar os povos indígenas à nação. O discurso sobre a sua integração teve implicações contraditórias: embora protegesse o patrimônio cultural dos povos indígenas, também acentuava suas diferenças em relação aos mestiços e, assim, contribuía para a construção destes últimos como “outros”.

Nossas descobertas sobre a branquitude foram especialmente singulares e interessantes. Em primeiro lugar, ela não é determinada unicamente pela cor da pele. Encontramos muitos casos de divergência entre pele clara e certa identidade branca, especialmente no Sul do México. Em geral, nossa análise também revelou que se identificar como branco no México não é comum, nem configura a identidade de maior prestígio. Uma possível explicação para este fato (pelo menos em comparação com outros países

37 Houve outros mecanismos ideológicos patrocinados pelo governo mexicano para reforçar a ideologia da mestiçagem. A importância da pintura mural nacionalista feita por ilustres artistas como Diego Rivera é bem conhecida (ver O’Gorman, 2002).



latino-americanos) pode residir nas políticas de imigração e populacionais do México no período pós-revolucionário (ver Gleizer, 2012). Após a revolução, as políticas de imigração restringiram a chegada de estrangeiros e favoreceram o crescimento natural da população (Buchenau; Beezley, 2009). Para os que estavam sendo admitidos no país, os funcionários do governo criaram políticas migratórias alinhadas com a ideologia da mestiçagem. Elas priorizaram imigrantes que fossem culturalmente similares aos mexicanos, o que era compatível com a crença de Gamio de que a unidade cultural (e mais especificamente linguística) constituía uma condição prévia para a modernidade e o desenvolvimento nacional. Em contraste, exigiram requisitos de cidadania para estrangeiros considerados cultural ou linguisticamente diferentes, e seus filhos não eram considerados “mexicanos”. A consequência dessas políticas foi que grande número de imigrantes espanhóis, fugindo da Guerra Civil espanhola (1936-1939), e latino-americanos foram recebidos no México. No entanto, eles ingressaram no país com *status* de refugiados (até certo ponto estigmatizados), *status* este ainda mais desvalorizado pela xenofobia geral do período pós-revolucionário (Buchenau; Beezley, 2009). Esses imigrantes eram geralmente de classe média baixa (Buchenau; Beezley, 2009), e muitos deles foram considerados brancos (os oriundos da Espanha e da Argentina, por exemplo), o que pode ajudar a explicar as nossas conclusões sobre a dissociação contemporânea entre branquitude e prestígio. Além disso, explicaria também por que a branquitude tem um significado distinto no México, quando comparado aos demais países, um tema explorado por Telles e Flores (2013).

Outra consequência provável do poder de homogeneização da ideologia da mestiçagem refere-se às explicações da desigualdade focadas nas diferenças de classe. Enquanto a pobreza entre mestiços era tida como uma condição “temporária” e “solucionável”, a pobreza dos povos indígenas era parte constituinte de sua cultura, condenando-os ao atraso e à exclusão. Sendo assim, em vez de fazer parte do sistema de classe, os povos indígenas

foram considerados um “problema” que precisava ser resolvido. E isso só poderia ser conseguido mediante sua assimilação cultural (e não por meio de justiça social).

Contudo, nossos resultados demonstraram também que, apesar da suposta homogeneidade nacional da população mexicana, não existe somente discriminação contra os povos indígenas na sociedade, mas também um tratamento diferenciado com base na cor da pele. Apesar de muitos participantes da pesquisa terem testemunhado e sofrido discriminação devido à cor da pele, esse problema em grande parte não é mencionado pela sociedade, provavelmente devido à erradicação das categorias raciais do discurso oficial durante o século XX.

Dados os recentes desafios ao modelo de país mestiço colocados por movimentos indígenas e afrodescendentes e à recente virada da nação para o multiculturalismo, temos de nos indagar se a mestiçagem ainda é algo relevante no século XXI. De fato, nossas próprias conclusões sobre o papel das características raciais em moldar a vida das pessoas parecem contradizer muitos dos princípios básicos da mestiçagem. A força do projeto nacionalista da segunda década do século XX até o início do XXI pode nos fornecer pistas sobre o poder de um Estado que tentou fazer parte de uma comunidade de nações modernas, sem perder sua própria identidade mestiça. Muitos estudiosos da identidade mexicana examinaram as relações étnicas e raciais, mas ignoraram momentos de virada socio-históricos importantes para contextualizar essas questões. Por exemplo, no mesmo dia em que o Tratado Norte-Americano de Livre Comércio (Nafta) – acordo comercial assinado entre México, Estados Unidos e Canadá em meados da década de 1990 – entrou em vigor, a revolta indígena eclodiu em Chiapas, gerando fortes repercussões internacionais. As consequências desses eventos acarretaram o fim de setenta anos de uma ditadura de partido único e o reconhecimento do México como uma sociedade plural.

No entanto, essas alterações não resultaram em um novo discurso de identidade como o gerado por Gamio, Vasconcelos,

Sáenz e Beltrán, entre outros, após a revolução mexicana. O multiculturalismo neoliberal, que marcou uma série de mudanças constitucionais desde 1992, não gerou o mesmo tipo de modelo de identidade nacional como o da ideologia da mestiçagem, institucionalizada e especificada por lei por quase todo o século XX. Foi contra este pano de fundo que os acadêmicos começaram a escrever sobre racismo no México (ver Castellanos Guerrero; Sandoval, 1998; Moreno Figueroa, 2010) e propuseram o fim da ideologia da mestiçagem (Bartra; Otero, 2007). Nossos resultados evidenciaram não somente que uma identidade mestiça continua a existir no México, mas também que se trata de uma identidade com várias facetas.

Embora a identidade esteja ligada à cultura, as duas não são sinônimos. Apesar dos esforços dos antropólogos discípulos de Boas para “culturalizar” a raça, trabalhando para o Estado mexicano por décadas (ver Saldivar, 2008), nossos resultados demonstram claramente as várias faces que se desdobram na identidade mexicana. Ser mestiço no México significa coisas distintas para pessoas diferentes, e isto varia de acordo com a região, a escolaridade, a posição socioeconômica e a cor da pele. Gamio e Aguirre Beltrán viam a mestiçagem mais como um meio para o estabelecimento de uma identidade mexicana, e não como fim em si mesma. Isto pôde ser visto entre os entrevistados que se identificaram como mestiços, mas que também relataram ter ascendência indígena. No extremo oposto da escala etnoracial situam-se os que se autoidentificaram como brancos, mas que também relataram ter antepassados mestiços ou mesmo indígenas.

Encontramos diferenças muito interessantes e importantes relacionadas com as distintas regiões do país. No Sul e no Norte, a identidade mestiça está associada (entre outras coisas) com ter cor de pele média. Isto contrasta com o Centro e o Centro-Oeste, onde muitos mestiços autoidentificados têm pele clara. No Norte, a branquitude é moldada principalmente pela cor da pele, enquanto no Sul (que tem o maior número de indígenas) é mais dependente de fatores socioculturais. Em termos de

discriminação, os entrevistados que relataram ter sofrido menor discriminação no Centro e no Centro-Oeste foram inseridos nas categorias de pele mais claras, ao passo que no Norte e no Sul do México, os que tinham tom de pele médio relataram as mais baixas taxas de discriminação por cor de pele. Estes resultados revelam que, embora uma ideologia unificada da mestiçagem tenha sido propalada em todo o país, ela produziu significados desiguais relacionados com identidade, relações interétnicas e percepções de discriminação. Os diferentes níveis regionais de adoção da ideologia da mestiçagem se devem, provavelmente, ao modo como essa ideologia interagiu com as diferentes histórias regionais e as construções de raça e etnicidade. De forma um tanto irônica, o que nossa análise regional ilustra é que, embora o projeto de mestiçagem tenha sido criado para homogeneizar a nação, acabou resultando na criação de diferença.

Estes resultados preliminares, oriundos da nossa análise dos dados da pesquisa PERLA 2010, nos permitem propor novas pautas de pesquisa social. Sabemos pouco sobre as consequências do baixo retorno sobre a educação segundo a identidade. Além disso, pesquisas sobre a branquitude no México são quase inexistentes. Também não conseguimos explicar facilmente a continuidade de uma ideologia da mestiçagem, concebida há quase um século atrás. Finalmente, nos esforçamos para entender os mecanismos geradores de discriminação e desigualdade em um país que segue apostando na consolidação de uma identidade nacional mestiça como esteio da modernização e que, de acordo com Gamio (2010), “será a única a alcançar a igualdade social”.



## CAPÍTULO 3

### Colômbia

### da miscigenação branqueada ao multiculturalismo triétnico

Fernando Urrea Giraldo

Carlos Augusto Viáfara López

Mara Viveros Vigoya

Existem entre os acadêmicos duas principais correntes de pensamento sobre o papel que a raça e a etnicidade têm desempenhado na história da Colômbia. A primeira postula que o racismo só tenha existido em períodos específicos, de maneira mais perceptível durante o século XIX, quando o conceito de “raça” foi popularizado (Hering Torres, 2007; Arias Vanegas, 2007; Leal, 2010). A segunda argumenta que o racismo tem tido uma presença constante no país e que “as práticas racistas do mundo colonial precederam o nascimento do conceito [de raça]” (Montoya; Jiménez, 2010; Almario, 2010a). Para o segundo grupo, a prática colonial de categorizar indivíduos em castas, com base em suas características físicas e culturais percebidas, precedeu o surgimento da noção de raça e deixou um legado de racismo e discriminação que pode ser sentido ainda hoje na sociedade colombiana contemporânea.

Durante o período colonial, o racismo era evidente em várias formas, a mais óbvia delas sendo a escravidão (Montoya; Jiménez, 2010; Almario, 2010a). Os escravos eram tratados duramente nas minas, fazendas e residências particulares onde trabalhavam. Até mesmo mulheres grávidas escravas eram obrigadas a realizar trabalhos pesados. Além disso, apesar de os negros livres poderem se organizar em *cabildos*,<sup>1</sup> eram constantemente assediados pelo seu potencial de iniciar revoltas de escravos. O racismo também era aparente nas “Leis Compiladas dos Reinos Índigenas” (1680), as quais estipulavam que indígenas e negros não podiam ser eleitos para os *cabildos*.<sup>2</sup> Além disso, as “Leis da Inquisição” tentaram eliminar as práticas religiosas e culturais dos escravos africanos e também proibiram casamentos inter-raciais entre brancos e negros.<sup>3</sup>

Após conquistarem a independência da Espanha, as autoridades colombianas recém-nomeadas aprovaram uma série de leis para minar e, por fim, erradicar a escravidão, incluindo as Leis do Ventre Livre (1821) e da Abolição (1851). No entanto, práticas racistas persistiram. Embora o sistema de castas colonial tenha sido oficialmente desmantelado com a independência, em 1810, foi substituído por categorias raciais arraigadas em práticas sociais. Isto acarretou a continuação da exclusão social, com base na percepção de diferenças físicas e culturais. Assim, muitos grupos sociais que anteriormente constituíam castas passaram a ser considerados novos grupos raciais, ocupando posições

1 *Cabildo* é uma instituição de origem colonial espanhola que remonta à Idade Média. Designa o governo de uma comunidade rural ou urbana eleita pelo povo da própria comunidade. A Coroa espanhola também adaptou esta instituição para os povos indígenas nos *resguardos* e estendeu-a para a população negra na modalidade dos *cabildos negros* com fins religiosos. Sobre seu uso entre a população negra e a repressão contra os *cabildos*, ver Friedemann (1984a, 1984b).

2 Sobre as leis relativas aos negros incluídas na compilação, ver Navarrete (2005).

3 Havia diferenças na regulamentação de casamentos de indígenas e negros. Embora os brancos fossem autorizados a casar-se com mulheres indígenas, havia uma ampla oposição ao casamento com negros ou mulatos, como fica evidente em diversos documentos dos arquivos históricos nacionais.

semelhantes na nova hierarquia social. Esta conversão de casta para raça reflete a transição de um sistema monárquico, durante a época colonial, para um modelo republicano construído com base em ideais políticos supostamente igualitários e inclusivos, em tensão com a lógica das classificações de casta colonial.

Durante esse período, a mistura de raças, juntamente com a educação, passaram a ser consideradas um caminho possível para que colombianos negros alcançassem a cidadania plena. O líder negro Diego Luis Córdoba, um prestigioso advogado e membro da ala esquerdista do partido liberal que apoiava reformas progressistas para a população negra, enfatizava a educação, em particular, como meio para criar uma *intelligentsia* negra e melhorar a posição social desta população. Ao mesmo tempo, no entanto, líderes mulatos e negros o criticavam por ter se casado com uma mulher branca da elite (Pisano, 2012).

A branquitude tornou-se um atributo muito desejado. Ao invés de minar o conceito de raça, o modelo liberal adotado pelas elites nacionais no século XIX o reforçava, associando branquitude à filiação política, especialmente à cidadania, no desenvolvimento do Estado-nação colombiano (Almarino, 2010a, p. 364). Esta pirâmide de cores, com pessoas de pele clara no topo e pessoas de pele escura na base, influenciou profundamente a sociedade colombiana e estruturou as relações sociais entre as pessoas de classes sociais distintas. Apesar de a Colômbia ser comumente retratada como detentora de uma identidade homogênea de “mestizos”, a branquitude ainda é amplamente percebida como sinônimo de modernidade, progresso e unidade nacional, mesmo no período contemporâneo.

A primazia da branquitude é inquestionável na Colômbia, mas existem importantes diferenças entre as populações indígena e negra. Embora tanto afrodescendentes como indígenas tenham sido historicamente marginalizados no país, enfrentaram circunstâncias nitidamente diferentes. Os negros foram invisibilizados após o período colonial, uma vez que nem os formuladores de políticas nem os intelectuais reconheciam a sua existência,



ao passo que os povos indígenas eram parte integrante da consciência nacional colombiana, embora muitas vezes percebidos como “outros exóticos” (Wade, 1997). Os afrodescendentes foram em grande medida excluídos da imaginação nacional, apesar de terem tipicamente mantido sua cidadania formal, ainda que não desfrutassem de direitos de cidadania plenos (Agudelo, 2005). Em vez disso, os negros foram desvalorizados com possibilidades de mobilidade social muito limitadas. Por outro lado, embora os mulatos também fossem estigmatizados, tiveram melhores oportunidades de ascensão social (Meisel; Aguilera Díaz, 2003). Além disso, alegações de discriminação racial eram rotineiramente negadas, ainda que a preferência pela branquitude e a rejeição concomitante da negritude permeassem a sociedade colombiana. Esses fatores impediram que os afrodescendentes construíssem uma identidade etnorracial coesa, que poderia ter sido usada na luta pela inclusão social e política.

Com o multiculturalismo na década de 1990, as populações negra e indígena começaram a ser concebidas de forma distinta no imaginário nacional. A Constituição Colombiana de 1991 concedeu aos povos indígenas direitos coletivos sobre as suas terras comunais, com base nas diferenças culturais percebidas em comparação direta com o resto da sociedade. Em contraste, as comunidades negras obtiveram direitos semelhantes somente após um longo e controverso processo no qual tentaram provar que também eram culturalmente distintas.<sup>4</sup> No final, o Congresso colombiano concedeu direitos coletivos somente para os negros que viviam na região do Pacífico, uma área com população afro-colombiana significativa, que remontava à época colonial, e não conseguiu resolver questões referentes às populações negras urbanas, como a discriminação racial (Paschel, 2010).

A mistura de raças disseminada que ocorreu na Colômbia desde os tempos coloniais apagou parcialmente as tênues distinções

4 Tal como se vê relatado no Artigo Transitório 55 da Constituição e desenvolvido de acordo com a Lei 70, de 1993.

raciais entre as classes sociais. No entanto, como observadores casuais notaram, traços físicos, como a textura do cabelo e a cor da pele, continuaram a ser um marcador de estratificação social. As elites são vistas e reconhecem-se como brancas, enquanto pessoas de pele mais escura estão nos estratos inferiores da pirâmide social. Neste capítulo, utilizamos dados do projeto PERLA na Colômbia para avaliar de modo sistemático se e como a textura do cabelo e a cor da pele são elementos importantes que moldam a identidade etnorracial dos colombianos. Exploramos igualmente se essas características e identidades ainda são associadas a uma posição específica na hierarquia social, algo que muitos pensadores colombianos negariam, incluindo o canônico Jaramillo Uribe (1994). Apesar da grande população indígena da Colômbia, ressaltamos a população negra, ainda mais numerosa, em nossa discussão empírica.

Neste capítulo, integramos as evidências mais recentes da pesquisa historiográfica e antropológica aos nossos resultados da pesquisa do PERLA nesse país para esclarecer vários aspectos cruciais relacionadas à raça e à etnicidade na Colômbia contemporânea. Primeiro, fornecemos uma breve visão geral do modo como as noções de raça e etnicidade foram incorporadas na história colombiana. Em seguida, discutimos como as estatísticas oficiais tentaram capturar a diversidade étnica e racial na Colômbia e, assim fazendo, contribuíram para a criação e a manutenção de fronteiras baseadas na raça. Por último, baseamo-nos nos resultados da pesquisa do PERLA para explorar sistematicamente de que modo à raça e à etnicidade moldam os processos de identidade e desigualdade na Colômbia contemporânea. Adotamos uma abordagem interseccional para a análise da historiografia colombiana e o desenvolvimento de setores populares subordinados, especialmente aqueles que compreendem as populações negra e indígena, mestiços de pele escura, brancos pobres e negros e mulatos de classe média urbana. Estamos atentos às relações entre os grupos dominantes, de acordo com as suas características etnorracial, de classe, gênero e outras.

## Perspectiva histórica

### O período colonial: castas, escravidão, segregação e rebelião

Durante o período colonial, Nova Granada, nome originalmente dado pela Coroa espanhola para a área que hoje inclui a Colômbia,<sup>5</sup> dependia da mineração e da agricultura e, portanto, das terras e dos territórios pertencentes aos grupos indígenas. Como em outros países latino-americanos, os indígenas foram dizimados, e os sobreviventes forçados a trabalhar. Além disso, as terras indígenas foram confiscadas pela Coroa espanhola, bem como pelos proprietários de terras, padres e outros indivíduos, muitas vezes mestiços (Tovar, 1988). No intuito de fornecer mão de obra para o crescente número de minas e plantações, os povos indígenas eram “encomendados” (atribuídos) como criados, juridicamente subordinados a pessoas físicas ou à Coroa espanhola. Este regime durou até o século XVIII (Colmenares, 1997a, p. 29-108). Segundo Colmenares (1983, p. 24-25), “o recurso mais cobijado era ser dono de homens. Cada pessoa que havia contribuído para a conquista tinha direito a um certo número de indígenas. O “repartimiento” (distribuição) era um privilégio para o beneficiário: o privilégio de receber impostos dos indígenas, embora não incluísse a posse de terras ou outros recursos”. Daí a extração de recursos e a apropriação de mão de obra indígena serem permitidas para a subsistência e o desenvolvimento dos assentamentos coloniais, o que explica por que estes últimos proliferaram em áreas com grandes populações indígenas.

5 No século XVI, o atual território da Colômbia não era considerado uma colônia pelo governo espanhol, mas reconhecido como parte do Reino e governado diretamente pelo monarca, pois a Coroa era a única proprietária das terras e mares que estavam por ser descobertos e conquistados. Desse modo, entre 1550 e 1717, um vasto território que hoje inclui vários países (Colômbia, Venezuela, Equador, Panamá e até mesmo a Costa Rica) foi chamado de Novo Reino de Granada. A partir de 1717, a Coroa criou nesse vasto território o Vice-Reino de Nueva Granada, que chegou ao fim em 1810, após as lutas pela independência.

A encomienda era uma instituição complexa com dimensões religiosas, políticas e financeiras. O encomendero era obrigado pela Coroa espanhola a oferecer proteção e desenvolvimento espiritual aos povos indígenas sob sua jurisdição em troca de trabalho. Na prática, muitos encomenderos não respeitavam as regras sobre os salários e as condições de trabalho definidas pela Coroa para proteger esses povos e os tratavam de forma rude (Tovar, 1988, p. 65; Colmenares, 1997a). Estas condições de trabalho semelhantes à escravidão juntamente com a propagação de epidemias diversas resultaram num acentuado declínio da população indígena local, o que levou a Coroa espanhola a depender cada vez mais de escravos africanos para atender à demanda de mão de obra em atividades de mineração e serviço doméstico.

Os primeiros escravos africanos registrados no país foram levados para a Colômbia em 1510 (Palacios, 1978). As estimativas variam em relação ao número total de escravos trazidos da África durante o período colonial. José Andrés-Gallego (2005, p. 19) estima aproximadamente 200 mil, um número que também inclui escravos enviados para o Equador e o Panamá, além da Colômbia. A maioria dos escravos se concentrava nas regiões da costa do Pacífico e no sudoeste da Colômbia. Na última fase da República de Nova Granada (1830-1853), a escravidão já havia terminado em grande medida. Quando a Lei da Abolição foi promulgada em 1851, apenas 16 mil escravos permaneceram no território (Klein, 1987, p. 269). Ao contrário de Cuba, Brasil e Estados Unidos, além de outras regiões com grande número de escravos, a maioria daqueles presentes em Nova Granada trabalhava fora da agricultura. Embora, evidentemente, houvesse escravos envolvidos nas plantações de açúcar e café,<sup>6</sup> a maioria era utilizada na extração de metais preciosos

6 O cultivo de cana-de-açúcar associado aos engenhos de açúcar do departamento de Valle del Cauca não data do período colonial (Colmenares, 1983; Urrea Giraldo, 2010).

(especialmente ouro, prata e cobre), produção animal e serviço doméstico (Tovar, 1988).<sup>7</sup>

Ao contrário de Brasil e Cuba, a importação de escravos para a Colômbia diminuiu após 1750. No entanto, isto não necessariamente levou a uma diminuição deste tipo de trabalho, uma vez que havia um abastecimento local vindo de minas, fazendas e centros urbanos (Tovar, 1988, p. 45-46; Colmenares, 1983, p. 37-78). Desde o início do comércio de escravos, os fugidos, comumente chamados de cimarrones, escapavam de fazendas e minas e construíam palenques – assentamentos sociais onde as organizações econômicas e militares operavam longe da sociedade colonial. Embora esses assentamentos de fugitivos minassem a instituição da escravidão, eles só foram desmantelados quando a utilização de mão de obra livre se tornou viável e rentável (Tovar, 1988; Patiño, 2011, p. 110-132).

No século XVIII, uma população de negros livres e mulatos, que trabalhavam como artesãos urbanos e camponeses, se desenvolveu em algumas regiões do Caribe, como Cartagena (Meisel; Aguilera Díaz, 2003, p. 234, 250-256, p. 270-279) e Antioquia (Patiño, 2011). Muitos haviam obtido sua liberdade por meio de alforria e outros eram descendentes de cimarrones. Na província de Cauca e em toda a área do Pacífico, por sua vez, a escravidão continuou forte até meados do século XIX, mesmo após a independência da Espanha. Como a economia regional, baseada na antiga mineração, criação de gado e servidão doméstica, era fortemente dependente de homens e mulheres escravizados, os proprietários de terras e proprietários de escravos locais resistiram ferozmente à Lei da Abolição da Escravidão, de 1851.

Apesar do desejo da Coroa espanhola de manter separadas as sociedades indígena e espanhola, governadas por leis distintas,

7 Algumas vezes, os escravos eram empregados em fazendas que combinavam a criação de gado e o cultivo da cana, como em Mompo e Cartagena. As *haciendas* jesuítas, como Japio, Vives e Llano Grande, representam modelos mistos desta forma combinada (Tovar, 1988, p. 49). Consultar também Colmenares (1997b), *Las haciendas de los jesuítas en el Nuevo Reino de Granada*.

a Colômbia teve uma proliferação de castas que surgiram em razão da crescente miscigenação entre europeus,<sup>8</sup> africanos e nativos. As castas resultantes receberam obrigações simbólicas específicas e jurídicas pelas autoridades coloniais. As fronteiras entre elas eram relativamente porosas, o que possibilitava certa mobilidade das pessoas em castas mais baixas, incluindo negros livres (Almario, 2010a). Apesar disso, a cor da pele, a ascendência e a suposta pureza racial persistiram como elementos-chave na hierarquia social e garantiram para a elite o monopólio do poder e do controle sobre a mobilidade social (Hering Torres, 2010).

Muitos escravos negros e indígenas tiveram de início posições ambivalentes quanto a se unirem à luta pela independência da Espanha, uma vez que os dois principais partidos envolvidos neste conflito, os criollos e mestizos do Mundo Novo, de um lado, e os peninsulares nascidos espanhóis, de outro, não estavam interessados numa transformação radical da sociedade colombiana. De acordo com os planos iniciais, a estrutura econômica da colônia, que dependia fortemente do trabalho das castas inferiores (negros livres e escravizados, brancos pobres, mestiços, mistura de preto e indígena [zambos] e indígenas), permaneceria relativamente intocada.

Pardos, negros livres, escravos negros e indígenas tinham interesses em comum, apesar de suas diferenças, em desafiar os projetos das elites criollas (lideradas por Bolívar) que apoiavam um projeto republicano e aristocrático para uma Nova República, que tentou excluí-los de seu projeto (Almario, 2010a, 2010b; Múnera, 2010).

Após conquistar a independência da Espanha, o regime republicano promoveu as noções abstratas de igualdade, liberdade e cidadania para todos, incluindo os indígenas, negros livres, mestiços e pardos. No entanto, na prática, o regime impediu que tais grupos desfrutassem plenamente dos seus direitos. Os

<sup>8</sup> É necessário salientar que os brancos não foram definidos como castas, mas como uma fonte de castas.

criollos e mestiços de pele clara, que formularam seu próprio projeto de independência, atrasaram o processo de alforria até 1852,<sup>9</sup> impediram a concessão de títulos de terras coletivas, desintegraram terras indígenas conhecidas como resguardos<sup>10</sup> e obstruíram a organização coletiva dos negros (Mina, 1975).

Após a abolição da escravatura em 1851, indígenas e negros entraram muitas vezes em conflito pela propriedade e posse da terra. Os negros foram apoiados pelo partido liberal e pelos radicais, enquanto os indígenas procuraram apoio no partido conservador e na Igreja Católica (Sanders, 2007). Com a chegada do regime da Regeneración, altamente centralizador e católico,<sup>11</sup> os indígenas puderam exercer seus direitos do período colonial através da Lei 89, promulgada em 1890, mantendo a autoridade herdada das leis coloniais espanholas, como o sistema de cabildos<sup>12</sup> e o reconhecimento das terras de resguardo. Embora esta lei estivesse relacionada a um *status* colonial indígena específico, tentou ao mesmo tempo integrar a população indígena

9 Apesar de a lei de alforria ter sido aprovada em 21 de julho de 1851, só entrou em vigor em 1º de janeiro de 1852, após a lei de abolição da escravatura.

10 Os *resguardos* datam do período colonial, quando o rei espanhol concedeu terras às comunidades indígenas. Trata-se, portanto, de uma figura que surge da legislação colonial espanhola, sendo ratificada pela Lei 89 de 1890 e finalmente garantida pela Constituição de 1991.

11 O período entre 1863 a 1878 foi dominado por liberais radicais que buscavam uma nação republicana, laica, tolerante e moderna, e foi seguido pelo período conhecido como Regeneración (1878-1900), no qual um regime centralista foi estabelecido mediante a divisão de poderes (Executivo, Legislativo e Judiciário). Nesse período, a Constituição de 1886 decretou que todas as autoridades públicas tinham origem divina, e a Regeneración estabeleceu o catolicismo como religião oficial da nação colombiana e o casamento católico como o único reconhecido pela lei civil. Por meio da Concordata de 1887 com o Vaticano (que também foi aprovada pela Lei 35 de 1888), a Igreja recebeu vários privilégios na esfera econômica (isenções fiscais) e uma grande interferência na educação em nível nacional e, particularmente, nos territórios com alta concentração de populações indígenas e negras, onde praticamente exercia a representação do Estado. Por outro lado, ao governo centralizado da Colômbia foi dado o poder de imprimir dinheiro e intervir na economia de várias maneiras. A Constituição de 1886 esteve em vigor como lei suprema do país até a Constituição de 1991.

12 A reserva de um grupo indígena com o seu próprio governo reconhecido pelo Estado era chamada de *cabildo*, e as suas terras eram de propriedade coletiva do povo indígena.

na nação de várias formas: simbolicamente, por meio de um discurso de igualdade perante a lei e acesso à cidadania, ainda que esta noção de igualdade considerasse os povos indígenas como crianças ou selvagens; racialmente, favorecendo a miscigenação biológica entre brancos e indígenas; socialmente, por meio da educação, transmitida de forma exclusiva pela Igreja; e, economicamente, com a integração ao modelo de mercado liberal (Safford, 1991).

Em contraste, a legislação – constitucional e penal – referente aos afro-colombianos esteve quase ausente durante os primeiros 140 anos de história republicana da Colômbia, que começou na época da abolição e durou até a promulgação da nova Constituição, em 1991 (De Roux, 2010). Quando o projeto gaitanista, de esquerda e populista, foi derrotado em 1948, com o assassinato do próprio Gaitán, a promessa de universalismo e igualdade do partido liberal, bem como a ideia de Gaitán de miscigenação fracassaram em transformar a hierarquia racial dos tempos coloniais.

Em suma, a existência de leis para os indígenas e a ausência delas para os afro-colombianos estavam intimamente relacionadas com a ideologia da miscigenação, o liberalismo político e a reação conservadora durante a *Regeneración*. Ao mesmo tempo, as diferenças políticas e jurídicas entre a população indígena e a população afrocolombiana, a primeira sendo reconhecida, e a segunda, não, desempenhariam um papel importante no estabelecimento dos direitos étnicos e culturais na Constituição de 1991.

## Mestiçagem na Colômbia

A ideologia nacional colombiana, conforme representada por pensadores como Jaramillo Uribe (1994) e Posada Carbó (2006), postula que a Colômbia é uma sociedade igualitária, marcada por uma significativa mistura racial e por relações harmoniosas entre as raças, o racismo sendo um problema exclusivo da sociedade segregacionista dos Estados Unidos (Pisano, 2012). De acordo com



esta ideologia, os grupos etnorraciais minoritários desfrutariam dos mesmos privilégios e direitos que os majoritários, e o racismo teria sido extirpado da sociedade colombiana após a abolição da escravidão e o desmantelamento do sistema de castas.<sup>13</sup>

No entanto, a mestiçagem na Colômbia é uma ideologia complexa com duas dimensões em termos históricos. Por um lado, desde o período da independência, representou um meio de consolidação da identidade nacional, tornando a igualdade racial parte constitutiva da nação e transcendendo as hierarquias sociais do sistema de castas espanholas (Lasso, 2007). Neste sentido, a dimensão inclusiva da mestiçagem deveria supostamente eliminar as divisões de castas herdadas do período colonial: espanhóis, criollos, mestiços, indígenas (índios), pardos, zambos e negros.<sup>14</sup> Por outro lado, ela também teve uma dimensão menos igualitária, fornecendo apoio ideológico para a contínua dominação dos brancos com a noção de que – como afirmado pelo político conservador Sergio Arboleda (1822-1888) – este grupo seria o único a ter os “recursos morais, físicos e intelectuais para liderar e controlar a sociedade” (Arboleda, 1972 [1869], p. 80-81). No entanto, embora alguns intelectuais da elite acreditassem que a mestiçagem constituía um processo civilizador para as minorias etnorraciais (López de Mesa, 1920; Gómez, 1970), outros a consideravam a principal razão pela qual a Colômbia não poderia progredir, uma vez que resultava em “degeneração racial” (Urrea Giraldo; Viáfara López, 2007).

No final do século XIX e início do século XX, as elites intelectuais geralmente discutiam a mestiçagem em termos de um ideal, justificando a suposta inferioridade da população negra e

13 Para uma análise crítica da ideologia da mestiçagem na Colômbia como veículo de relações raciais harmoniosas e mobilidade social, consultar Friedemann (1984a, 1984b) e Wade (1995).

14 As três últimas categorias, pardos, zambos e negros, continham tanto indivíduos livres como escravos. Da mesma forma, durante o período colonial, havia uma distinção entre o *bozal* negro e o *criollo* negro: o primeiro era o recém-chegado da África, o segundo, o negro escravizado nascido no Novo Mundo (Navarrete, 2005).

indígena e a superioridade da população branca com base nas características físicas e em aspectos culturais (Solano, 2011; Leal, 2010; Albán, 2010; Lasso, 2006; Flórez; Medina; Urrea Giraldo, 2001; Appelbaum, 1999).<sup>15</sup> Além destes fatores, a geografia também foi utilizada para justificar a diferenciação etnorracial. Sob a influência do racismo científico, os pensadores colombianos conectavam a alegada inferioridade dos afrodescendentes e indígenas à sua origem em topografias específicas.<sup>16</sup>

Entre 1930 e 1950, havia duas versões concorrentes da mestiçagem: um modelo mexicano, que a considerava fundamental para a identidade nacional e a democracia; e um modelo argentino, que almejava clarear a composição racial do país, incentivando a imigração da Europa e a mistura da população não branca com o “elemento branco superior”, eliminando gradualmente a presença negra e indígena. Estudiosos como Wade (1995), Appelbaum (1999) e Rojas (2000) demonstraram que a versão argentina prevaleceu entre a maioria da elite colombiana e em seu imaginário nacional. No entanto, ao contrário de Argentina, Brasil e Venezuela, a Colômbia não conseguiu atrair a imigração europeia, fracassando, assim, em atingir o ideal branqueador.

O projeto político do líder carismático de esquerda Jorge Eliecer Gaitán<sup>17</sup> constituiu o mais significativo questionamento vindo “de baixo” ao modelo elitista do branqueamento, defendendo um modelo mexicano de mestiçagem (Green, 2000, p. 98-101, 113-124). Durante os anos 1940, o gaitanismo procurou

15 “Todas as raças [...] têm [no nosso país] lugar e podem ser vistas no seu desenvolvimento físico e moral. E nada é mais curioso do que os vários fenômenos das combinações de tipos, tendências morais e atitudes derivadas da coexistência de tantas raças, algumas delas puras, mas de alguma forma modificadas pela influência do *lugar* onde vivem, outras relacionados entre si por cruzamentos mais ou menos intensos” (Samper, 1969 [1861], p. 83, citado por Leal 2010, p. 407, grifos no original).

16 “As várias ou variadas raças e castas [estão] todas localizadas no lugar que melhor beneficia o sangue, as tradições, a indústria e a energia de cada uma” (Samper, 1969 [1861], p. 99, citado por Leal 2010, p. 411).

17 O projeto foi promovido durante o período da República Liberal (1930-1946) e nos primeiros anos do período presidencial de Ospina Perez, à frente da República conservadora (1946-1953) até o seu assassinato, em 1948.

unir todas as pessoas de pele “escura”, bem como brancos pobres, mestiços e a classe média urbana da Colômbia. Pela primeira vez, Gaitán elaborou um discurso indigenista explícito para integrar os indígenas à sociedade nacional, garantindo a aliança com muitos intelectuais negros e mulatos do período em regiões como Choco, Norte de Cauca, Valle del Cauca e várias áreas da região do Caribe.<sup>18</sup> Suas visões eugênicas sobre raça, nas quais louvava as contribuições biológicas de negros e, em particular, de indígenas, se misturavam com seus pontos de vista sociais sobre a importância dessas raças para a construção da nação colombiana. Assim, Gaitán ostentava com orgulho seu apelido de “Gaitán, o indígena” (el indio Gaitán) e também de “Gaitán, o negro” (el negro Gaitán).

Entre 1960 e 1980, com o desenvolvimento das ciências sociais na Colômbia, as questões etnoraciais passaram a ser vistas como epifenômenos de classe. O país era considerado como uma nação mestiça, na qual as classes constituíam as principais clivagens sociais, não havendo minorias etnoraciais, com exceção de comunidades indígenas isoladas. Essas populações representavam os selvagens e o único “outro” etnoracial. Em contraste, os afrodescendentes eram em geral invisibilizados ou ignorados, exceto pelo fato de fazerem parte da mestiçagem da nação (Friedemann, 1984a). Assim, um novo ideal de mestiçagem emergiu, retratando a Colômbia como homogênea em sua maioria e glorificando a mistura entre brancos, indígenas e negros.

Esta perspectiva tem sido defendida por um grupo de historiadores, surgido durante a década de 1960, incluindo Jaime Jaramillo Uribe.<sup>19</sup> Na década de 1990, muitos historiadores colombianos (por exemplo, Alfonso Múnera) começaram a questionar

18 Quase todos os intelectuais negros e mulatos da época foram solidários com a causa gaitanista, fossem eles profissionais (geralmente advogados e médicos), artesãos negros ou políticos pertencentes ao partido liberal, nas principais regiões da Colômbia com maior concentração de população negra.

19 Jaramillo Uribe (1994, p. 30-34, 36-40). Sobre este assunto, ver também Green (2000, p. 117).

fortemente essas ideias,<sup>20</sup> indicando que a visão de uma mestiçagem integradora que teria suprimido as tensões raciais na formação da nação colombiana ignorou uma série de fontes primárias dos séculos XVIII e XIX, nas quais hierarquia, exclusão social e conflitos sociais se baseavam claramente na raça. O movimento gaitanista também serviu como exemplo da política colombiana baseada na raça que durou até o século XX.

O escritor e antropólogo mulato Manuel Zapata Olivella forneceu uma ponte entre mestiçagem e multiculturalismo ao exaltar a mistura racial e cultural entre os elementos africanos, indígenas e espanhóis.<sup>21</sup> Zapata Olivella propôs uma miscigenação que valoriza a contribuição das pessoas de pele escura, negros e indígenas contra o projeto da elite, que valoriza pelas mais claras, excluindo o africano e o ameríndio. Em 1977, ele propôs a “miscigenação triétnica”, na qual os três elementos culturais e raciais eram considerados componentes integrantes da nacionalidade colombiana.

O futuro do nosso país não será resultado de um determinismo histórico fora da nossa consciência e desejo. Contribuiríamos muito pouco para atingir um equilíbrio racial e cultural real se insistíssemos em ignorar que somos formados por uma população híbrida, com desigualdades sociais devidas ao legado colonial. Nosso dever é enfrentar esta realidade e tirar proveito de suas excelentes vantagens. Para isso, é claro, é necessário reconhecer a participação criativa dos indígenas, espanhóis e africanos em nossa cultura (Zapata Olivella citado por Mina, 2011, p. 122).

A ideia dominante de uma nação mestiça começou a ser contestada por movimentos indígenas e por alguns intelectuais negros, na década de 1970, e acabou sendo substituída pelo reconhecimento constitucional de um país multiétnico e

20 Zapata Olivella (1978), Múnera (1998, 2005).

21 Ver em Viveros (2012) uma biografia detalhada e reflexiva sobre este intelectual negro.

multicultural em 1991 (Castillo, 2007). O multiculturalismo abriu espaço político para a comunidade negra, mas sua participação na nação dependia de sua categorização como um grupo étnico, produzindo, dessa maneira, a “indigenização” dos negros rurais e, ao mesmo tempo, excluindo os urbanos e ignorando a discriminação racial e social.

## Movimentos etnoraciais

Manuel Quintín Lame, indígena nasa, liderou um vigoroso movimento na região andina colombiana entre 1914 e 1918. Suas lutas pela reforma agrária só seriam reconhecidas pelo governo colombiano anos mais tarde, na década de 1960. Sob a influência da Revolução Mexicana, o movimento político de Gaitán forneceu um novo impulso às contestações indígenas e negras, que sofreram um duro golpe com o assassinato de Gaitán, sendo reprimidas sob os governos conservadores subsequentes (1946-1953). Um novo indigenismo surgiu somente na década de 1960, por meio da criação dos primeiros departamentos de antropologia na Universidad de los Andes, na Universidad Nacional de Colombia e no INCORA (Instituto Colombiano de Reforma Agrária), incentivando o estudo sobre as populações indígenas. Na década de 1980, esses elementos contribuíram para um novo movimento indígena, influente na Assembleia Constitucional de 1991. Mais reformas constitucionais, incluindo a Lei 70 em 1993, reconheceram as terras indígenas e negras coletivas (Castillo, 2007; Agudelo, 2005). Os movimentos indígenas continuariam a ser influentes até anos recentes, incluindo o período do governo de Uribe Vélez (2002-2010), quando se tornaram a principal oposição social ao governo colombiano.

As primeiras organizações negras na Colômbia surgiram na década de 1930, em resposta à sua marginalização e exclusão da vida nacional, mais notadamente o Movimento de Ação Democrática, fundado em Chocó (Pisano, 2012). Dez anos mais

tarde, um grupo de estudantes do Norte de Cauca e da Costa Atlântica fundou o Club Negro de Colombia. Entre a década de 1930 e a década de 1950, a população negra colocou suas reivindicações por meio dos canais políticos convencionais, especialmente o partido liberal (Pisano, 2012; De Roux, 1991).

Um movimento negro moderno começou com o Círculo de Estudos de Soweto, em 1976, que resultou no primeiro movimento político nacional, em 1982, conhecido como Movimiento Nacional Cimarron. Estas e outras organizações da década de 1970 foram influenciadas pelo movimento dos direitos civis nos Estados Unidos e por movimentos anticolonização e civis em vários países africanos (Agudelo, 2005). Uma segunda onda de organizações afro-colombianas modernas formou-se em torno da questão étnico-territorial e ambiental no Pacífico Colombiano, em 1985,<sup>22</sup> incluindo as lutas das organizações camponesas negras por seus territórios coletivos, sob a Lei 70, de 1993, que protegia as reivindicações pela terra com base étnica (indígenas). Entre 1985 e 1990, o movimento negro tornou-se um movimento nacional, expresso pela criação da Coordinación Nacional de Comunidades Negras. Naquele momento, ele adotou em grande medida um discurso étnico, o que aumentou as tensões entre aqueles que promoviam reivindicações étnicas e raciais.

Seguindo a mesma linha, o Processo de Comunidades Negras (PCN) surgiu em 1993 e ganhou força ao exigir do governo o reconhecimento do caráter multiétnico e multicultural da nação, de acordo com a Constituição de 1991. O PCN também exigiu respeito às diferenças culturais dos negros e o reconhecimento dos seus direitos territoriais garantido pela promulgação da Lei 70, que assegurou os direitos à terra coletiva (Castillo, 2007).

<sup>22</sup> Por exemplo, Asociación Integral Campesina del Atrato (Associação Camponesa Integral do Rio Atrato); Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato (Conselho Comunitário Maior da Associação Camponesa Integral do Rio Atrato); Consejos Comunitarios de Comunidades Negras en la Cuenca del Pacífico (Conselhos Comunitários das Comunidades Negras da Baía do Pacífico).

Como consequência da realocação forçada da população afro-colombiana devido ao conflito armado e à sua luta por direitos, a Asociación de Afrocolombianos Desplazados (AFRODES) foi criada em 1999. Outras organizações, como a Conferência Nacional de Organizaciones Afrocolombianas (CNOA), surgiram com a pauta da defesa de reivindicações étnico-territoriais, assumindo também as questões de gênero e raciais. Por fim, foram criadas organizações negras, compostas por profissionais de classe média, estudantes, mulheres e diversos outros setores da comunidade afro-colombiana, o que gerou alegações de fragmentação e descontinuidade no movimento negro (Quintero Ramírez, 2011; Urrea Giraldo; Castro; Canaval, 2011). Muitas dessas organizações de base local funcionam de forma patrimonialista e somente aquelas de maior porte têm acesso a recursos públicos e à ajuda internacional.

A Lei 70 e a declaração da Colômbia como sociedade multiétnica forneceram, portanto, uma base jurídico-institucional para crescentes reivindicações de base étnica, às quais os afro-colombianos se juntaram, mas só após terem conseguido se apresentar como culturalmente distintos, como os indígenas já haviam feito. No entanto, alguns estudiosos, incluindo Zapata Olivella, criticaram essas expressões legais por considerarem que as elites colombianas tinham mantido uma versão da mestiçagem que favorecia o branqueamento, reduzindo negros e indígenas a meras “minorias étnicas”, como se toda a sociedade colombiana não fosse influenciada por elementos africanos e indígenas. Em uma entrevista concedida pouco antes de sua morte, Zapata Olivella (2004, p. 189) é muito claro sobre esta questão:

[A Constituição Colombiana] é transcendente: pela primeira vez, a Colômbia é reconhecida como multiétnica e multicultural. Mas não é dito quais são as etnicidades nem as culturas. O colombiano aborígene não é mencionado, nem os descendentes de africanos ou espanhóis. Esta definição, retirada da Unesco, evitou a alusão à raça, um termo que havia se tornado tabu desde o nazismo. Foi determinado que a Colômbia, assim como o resto do mundo,

era multicultural e multiétnica. Esta definição foi oficializada pelos constituintes, declarando que existiam minorias negras na Colômbia e, com esta declaração, eles ignoraram a africanidade do negro colombiano. [Teria sido correto referir-se] aos ameríndios colombianos, aos indígenas, aos afro-colombianos e finalmente aos hispano-colombianos. Fui o primeiro a falar sobre a triétnicidade colombiana. [A Constituição], portanto, é deficiente e cria um estigma racista.

## Estimativas históricas das populações negra e indígena na Colômbia

Os censos populacionais da Colômbia, de 1912 e 1918, os primeiros desde o século XVIII a reconhecer as diferenças etnoraciais, relataram que a população negra totalizava 6,4 % e 6,0 % do total da população, respectivamente, e a população indígena 6,8 % e 2,7 % (ver Figura 3.1).<sup>23</sup> Em ambos os censos, os entrevistadores estabeleceram a associação etnoracial dos entrevistados com base em sua aparência. No entanto, na edição seguinte, em 1938, o censo deixou de recolher informações sobre os colombianos negros, só voltando a fazê-lo naquele de 1993 (ver Figura 3.1).

O censo de 1938 evidenciou uma redução na população indígena em comparação com as duas décadas anteriores, somando apenas 1,15 % da população nacional. O *status* de indígena foi estabelecido com base no idioma e na residência (por exemplo, viver em áreas rurais distantes e isoladas). Os dois censos seguintes, realizados em 1951 e 1964, informaram que a população indígena constituía 1,4 % e 0,7 % da população total, com base nos mesmos critérios. Como na década de 1910, essas mudanças repentinas no tamanho da população indígena refletem provavelmente a pouca prioridade conferida à contagem de pessoas em comunidades indígenas. Em 1973, primeiro momento em que foram feitos

23 Fonte: DANE (2007).



esforços para contar os povos indígenas sem os estereótipos indígenas anteriores, o censo relatou que a população indígena havia aumentado para 1,9 %. No entanto, naquele ano, o censo colombiano mudou novamente os critérios para indígenas, incluindo aqueles pertencentes a um grupo étnico “pré-hispânico”, dentro de um território definido por autoridades governamentais, no qual se praticava uma economia camponesa de subsistência.

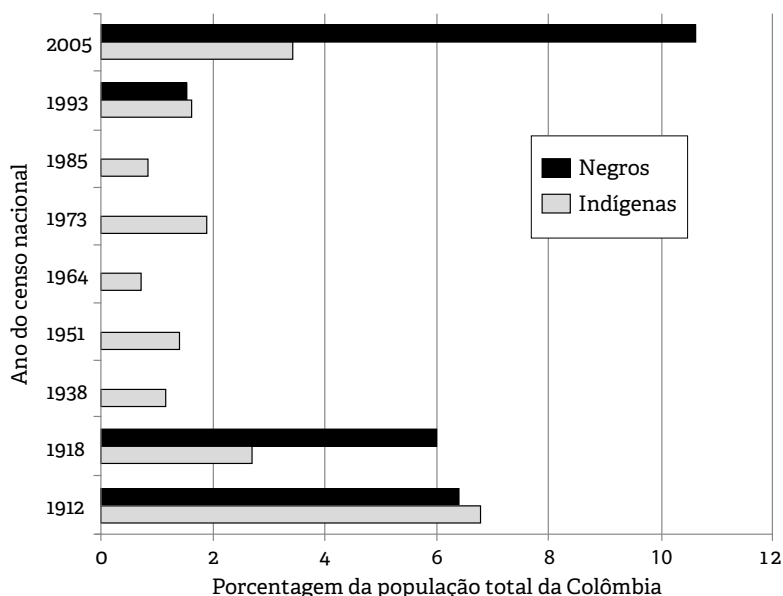


Figura 3.1 Tamanho das populações indígenas e de afrodescendentes nos censos nacionais colombianos

A Tabela 3.1 mostra estimativas da composição etnoracial em 1970 feitas pelo instituto geográfico público mais importante da Colômbia, o Instituto Geográfico Agustín Codazzi de Colombia (IGAC), as mesmas estimativas utilizadas por Zapata Olivella (1978).<sup>24</sup> Embora não possuindo uma amostra estatisticamente



<sup>24</sup> Coletados em Zapata Olivella (2004, 2010).

confiável, esses dados afirmam que a população negra (negros puros e mulatos) constituía aproximadamente 30,0 % da população nacional, e a indígena 2,5 %, em 1970. Em 1985, quando o censo começou a utilizar a autoidentificação étnica para contar os indígenas, esta população caiu novamente para 0,8 % da população total, talvez por problemas técnicos na coleta de dados (Urrea Giraldo, 2010).

Critérios de autoidentificação também foram adotados em 1993 para enumerar os afrodescendentes que não haviam sido oficialmente contados desde 1918. Eles dependiam, no entanto, de os entrevistados serem identificados como pertencentes a uma comunidade negra, como Raizales de San Andres ou Palenque de San Basilio, ignorando efetivamente a maioria dos negros urbanos e rurais. No censo de 1993, as populações indígenas e negras eram de 1,6 % e 1,5 %, respectivamente (ver a Figura 3.1). Assim como os indígenas, os negros foram contabilizados somente com base na autoidentificação “cultural”, excluindo as referências a questões raciais ou fenotípicas, o que fez com que grande parte da população negra rural e urbana na Colômbia se tornasse invisível.

No censo de 2005, as perguntas sobre os negros combinaram cultura e fenótipo em uma só pergunta sobre autoidentificação,<sup>25</sup> embora não diferenciasse entre negros e mulatos. Neste censo, 3,4 % da população foi considerada indígena e 10,6 %, afrodescendente, ou seja, negro, mulato, afro-colombiano, oriundo de Raizal de San Andrés ou palenquero (ver a Figura 3.1).

25 A pergunta relativa à autoidentificação étnica no censo colombiano de 2005 era a seguinte: “De acordo com a sua cultura, o seu povo ou as suas características físicas, você é ou se reconhece como... indígena, roma ou cigano, raizal, palenquero, negro, mulato, afro-colombiano, nenhum dos acima, NS [não sei] e não está nas refs. [não responde]?” As categorias “raizal”, “palenquero” e “negro/mulato/afro-colombiano” correspondem à categoria de afrodescendentes. Por outro lado, como mostram os resultados do PERLA para a Colômbia, a resposta alternativa do censo, “Nenhuma das acima”, foi preferida pelas autoidentidades etnoraciais “branca” e “mestiça”.

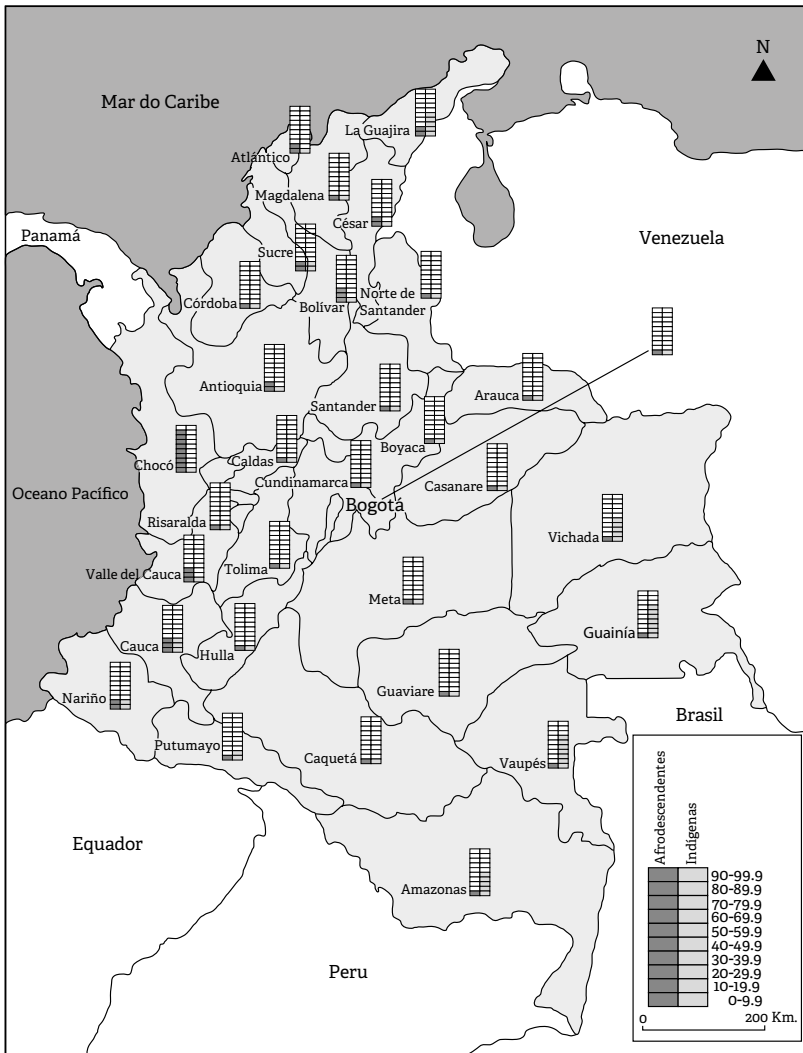
**Tabela 3.1** Composição etnorracial da população colombiana, em 1970 (%), termos utilizados na época

Negros puros	6,0
Mulatos	24,0
Mestiços	47,5
Branços	20,0
Indígena	2,5
Total	100,0

Fonte: IGAC (1978) citado por Zapata Olivella (1978)

Em 1995, uma pesquisa de metodologia desconhecida realizada por organizações do movimento negro estimou que 26 % da população eram compostos por negros ou mulatos. Curiosamente, este número tornou-se amplamente aceito pelo governo colombiano, pelas Nações Unidas e por diversas organizações multilaterais (Urrea Giraldo; Castro; Canaval, 2011). Por sua vez, o programa de pesquisas do Centro de Investigaciones Socioeconomicas de la Universidade del Valle (CIDSE) e o Institut de Recherche pour le Développement (IRD)<sup>26</sup> estimaram que, em 2001, 20-22 % da população nacional eram compostos por negros e mulatos, com base em pesquisas nas treze áreas metropolitanas, utilizando a autoidentificação com base em fotografias de outras pessoas (Barbary; Urrea Giraldo, 2004). Em 2010, a pesquisa Barometro das Américas do Latin American Public Opinion Project (LAPOP) revelou que negros e mulatos totalizavam 12,3 % da população total nacional, e o Project on Ethnicity and Race in Latin America (PERLA), de 2010, relatou 19,4 %. Ambas as pesquisas, LAPOP e PERLA, utilizaram a autoidentificação. As diferentes estimativas de afrodescendentes e indígenas resultam de metodologias de amostragem diversificadas, diversas medidas do peso demográfico dos grupos étnicos e raciais e distintos métodos de classificação de negros e mulatos, incluindo a autoidentificação e a heteroclassificação.

<sup>26</sup> Trata-se de um programa de pesquisa sobre a população negra do Sudoeste colombiano da Facultad de Ciencias Sociales y Económicas da CIDSE e do IRD do governo francês (1996-2004).



**Mapa 3.1** Porcentagem de afrodescendentes e indígenas na Colômbia, por departamento

Fonte: Censo da Colômbia (2005)

Como nos mostra o Mapa 3.1, os departamentos com a maior concentração das populações afrodescendentes concentram-se na costa do Pacífico (quatro das cinco maiores), seguidos pelos departamentos da costa do Caribe. Por porcentagem, os maiores são Chocó (82,1 %), Bolívar (27,6 %), Valle del Cauca (27,2 %), Cauca (22,2 %), Nariño (18,8 %), Sucre (16,1 %), La Guajira (14,8 %), Córdoba (13,2 %), Antioquia (11,0 %), Atlántico (10,8 %) e Magdalena (9,8 %). Os demais departamentos perfazem menos de 6,0 % do total. No entanto, em termos absolutos (não mostrados no mapa), o departamento de Valle del Cauca, cuja capital é Cali, tem a maior população de afrodescendentes, com um quarto (25,6 %) da população nacional, seguido por Antioquia (13,9 %) e Bolívar (11,7 %), cuja capital é Cartagena.

Em relação à população indígena, o Mapa 3.1 evidencia uma distribuição territorial distinta daquela dos afrodescendentes, com maior concentração no Sudeste. Os departamentos com as mais altas porcentagens de população indígena estão situados nas regiões da Amazônia e Orinoquia: Vaupés (66,6 %), Inírida (64,9 %), Vichada (44,4 %) e Amazonas (43,0 %). Uma exceção em termos de localização é o departamento de Guajira, na costa do Caribe, com 45,0 % de indígenas (Censo de 2005; DANE).

## **A pesquisa do PERLA**

A seguir, apresentaremos conclusões derivadas da pesquisa do PERLA na Colômbia em quatro domínios: a dinâmica das identidades raciais, em especial no que tange à população afrodescendente; as desigualdades etnorraciais e sociais na realização do *status* socioeconômico; a percepção da discriminação racial e econômica de acordo com a autoidentificação e a cor da pele; e as percepções sobre as políticas multiculturais que beneficiam as populações negras e indígenas na Colômbia, bem como a participação dos negros na solução de problemas em nível comunitário.

## Dinâmica de identidade dos afrodescendentes

A pesquisa do PERLA contém vários itens que avaliam a afiliação etnorracial dos colombianos contemporâneos: uma pergunta relativa à autoidentificação, semelhante àquela utilizada pela pesquisa LAPOP, na Colômbia (“Você se considera indígena, negro, mulato, branco, mestiço ou outro?”); a pergunta utilizada no censo de 2005 (ver nota de pé de página 25); uma pergunta aberta sobre identidade racial (sem fornecer categorias aos entrevistados); uma questão relativa à origem dos antepassados (europeia, indígena, africana ou negra e asiática/chinesa/japonesa) e, por último, uma pergunta relativa à identidade etnorracial de pais e parceiro de relacionamento. Como mencionado nos demais capítulos, a pesquisa também contém vários itens baseados em classificações externas, feitas pelos entrevistados da pesquisa, incluindo a cor da pele, a textura do cabelo e a categorização etnorracial (com as mesmas categorias utilizadas na pergunta sobre autoidentificação).

A Figura 3.2 demonstra que as estimativas da população de afrodescendentes na Colômbia variam consideravelmente dependendo dos critérios utilizados para a contagem. Aquelas baseadas em dados do PERLA variaram da seguinte maneira: 19,4 % com a pergunta de autoidentificação do censo de 2005; 18,6 % com a pergunta aberta sobre identidade racial; e 15,1 % com base no número de entrevistados que alegaram ter antepassados negros ou africanos.<sup>27</sup> Dado o tamanho do conjunto de dados, há uma margem de erro de 3 %, mas os tamanhos relativos utilizando estes três critérios não variaram. As porcentagens obtidas com a classificação relativa ao cabelo dos entrevistados, como crespo ou encaracolado, com sua classificação externa como negro ou mulato pelos entrevistadores da pesquisa do PERLA, e com a alegação dos entrevistados

27 O censo de 2005 mostrou 10,6 %. No entanto, as porcentagens para os dois sexos da pesquisa do PERLA são de 23,5 % para a pergunta do censo; de 20,0 % para ascendência original africana/negra; de 23,8 % para a paleta de cores de 6 a 11; de 19,5 % para a pergunta em aberto sobre raça (excluindo NR e NS); de 20,1 % para as categorias negro/mulato dadas pelo entrevistador e de 18,5 % para a autoidentidade negra/mulata.

de terem pelo menos um pai negro ou mulato variaram para todos os entrevistados e para ambos os sexos (entre 12,2 % e 12,4 %).

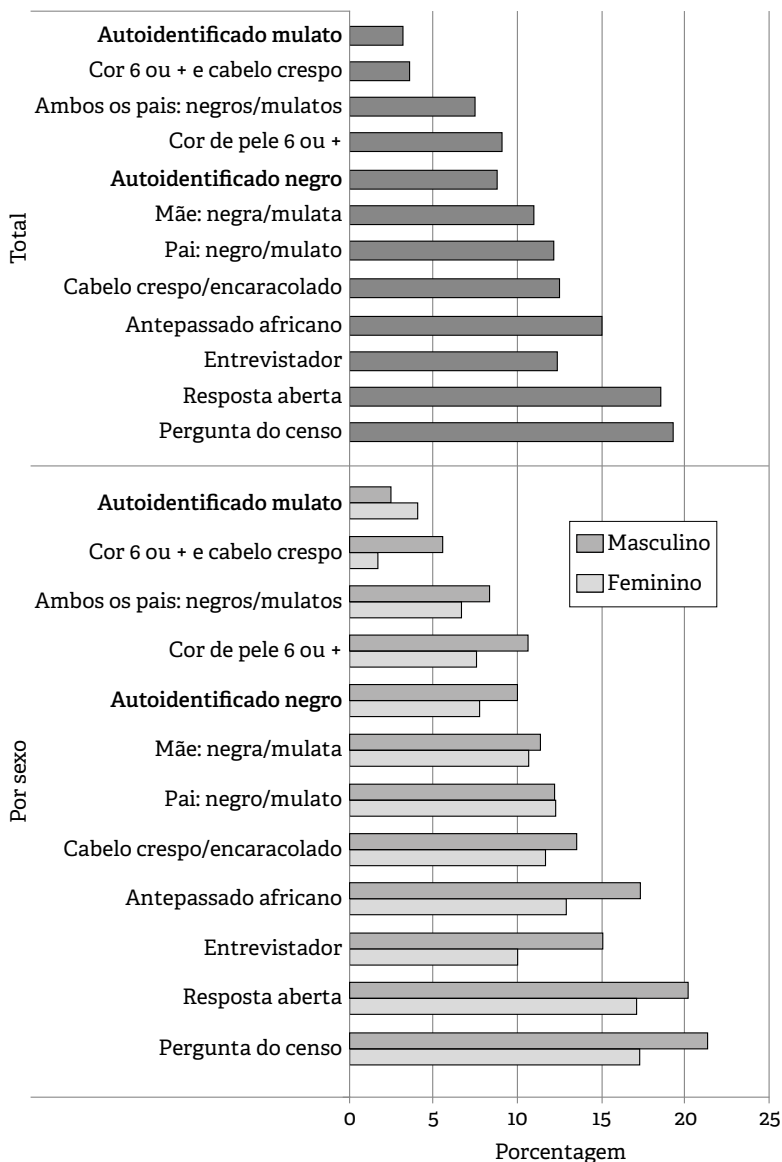


Figura 3.2 Porcentagem de afrodescendentes, de acordo com vários critérios, total e por sexo, Colômbia

Além disso, apenas 8,9 % consideraram-se negros e outros 3,4 % consideraram-se mulatos; 7,6 % disseram que seus pais eram, ambos, considerados negros ou mulatos. A porcentagem de pessoas de pele escura (categorias 6 a 11) foi de 9,2 %, enquanto a porcentagem de pessoas de pele escura e cabelo crespo foi de apenas 3,4 %. A Figura 3.2 mostra também que 15,1 % dos colombianos alegaram ter antepassados africanos ou negros mas, ao mesmo tempo, um número inferior alegou ter um pai ou mãe negro(a) ou mulato(a) (12,3 %). A constituição multicultural de 1991 permitiu que as pessoas reconhecessem e expressassem sua herança cultural africana e negra como mais do que um simples elemento de folclore. A promoção política dessas duas categorias como expressões de identidade étnica poderia explicar a tendência mais expressiva dos entrevistados de se identificarem com eles (entre 12,3 % e 19,4 % para ambos os sexos da amostra nacional colombiana do PERLA) e a menor taxa de identificação com o termo mulato (apenas 3,4 %).

Feministas negras, como Angela Davis, Patricia Hill Collins e Bell Hooks, enfatizaram as maneiras pelas quais a categoria “mulher” e as normas de feminilidade foram construídas com base na experiência de mulheres brancas de classe média e em meio a um imaginário racial branco. Por esta razão, as normas de feminilidade hegemônicas podem ter um efeito de branqueamento sobre mulheres negras (Viveros, 2012). Este último ponto tem sido observado na experiência das mulheres indígenas americanas em relação à história colonial e ao modelo de beleza ocidental (Malik, 2007). Uma provável explicação para tanto baseia-se na divisão sexual do trabalho doméstico e fora de casa, segundo a qual os atributos femininos tendem a ser associados a ocupações “internas” e os masculinos, a ocupações “externas” (mais frequentemente em espaços “abertos”). Ocupações em ambientes internos exigem, socialmente, melhor apresentação pessoal em termos corporais, de vestuário e comportamento, intimamente ligada à branquitude. Para as características atribuídas à masculinidade, imaginários de virilidade e força entram em jogo, com conexões mais fortes associadas à cor de pele mais escura. A questão que se



coloca seria por que razão este fenômeno social é mais visível no caso colombiano, em comparação com outras sociedades latino-americanas? No seu estudo “Clareamento da região”, Appelbaum (1999) utiliza Antioquia e regiões semelhantes do país como modelo, apontando para o forte imaginário branco (pele clara) na construção da nação, uma idealização de corpos e de formas de autoapresentação que claramente diferencia as mulheres na Colômbia. A Figura 3.2 mostra que os homens são mais propensos a se identificar como negros por parentesco ou ancestralidade, seja por autoidentificação ou quando classificados por um entrevistador. Apenas uma das doze barras é maior para as mulheres, indicando que elas são mais propensas a se autoidentificar como mulatas (4,1 % versus 2,7 %); para pai negro ou mulato as porcentagens são similares. Curiosamente, mesmo quando a classificação foi feita por outras pessoas, as mulheres foram colocadas em categorias mais claras do que os homens. Menos mulheres foram enquadradas nos tons mais escuros da paleta de cores (cores de 6 a 11) ou como negras pelos entrevistadores, se comparadas às suas contrapartes masculinas. Este efeito de sexo pode estar relacionado a uma imagem social que associa mais fortemente feminilidade com branquitude, e masculinidade com negritude (Viveros, 2002). Este fenômeno também ajuda a explicar por que um número ligeiramente maior de entrevistados (de ambos os sexos) identificou seus pais como negros ou mulatos em comparação com suas mães, mas também por que as mulheres apresentaram menor porcentagem de ambos os pais “negros ou mulatos” do que os homens (6,8 % versus 8,4 %).

Na Figura 3.2, a dimensão de classe não está presente. Esta tendência de branqueamento por sexo, igualmente verificada em outros contextos, na qual as mulheres percebem a si mesmas e são mais propensas a ser percebidas pelos outros como mais claras em comparação aos homens poderia implicar que sexo e raça interagem com classe. Assim, a branquitude está associada à feminilidade de *status* social mais elevado, enquanto a negritude e as categorias cromáticas a ela relacionadas estão associadas a um tipo de feminilidade socialmente menos desejável. Essa

sobreposição de sexo, cor da pele e classe é semelhante ao que Bourdieu (1991, p. 220) descreve quando discute a relação entre propriedades sexuais masculinas ou femininas e determinadas estratégias de mobilidade socioeconômica (como um projeto de reclassificação), operando como um fenômeno “natural”.<sup>28</sup> Para que este efeito funcione como condição necessária, deve haver correspondência entre a autopercepção e a heteroclassificação.<sup>29</sup>

Em seu estudo sobre a cor e o sagrado, Taussig (2009, p. 40) nos convida a pensar na cor como um meio e uma “substância mágica polimórfica” que transmite sentido ou significado sob a forma de sensações, por exemplo, a repulsa ou “cromofobia” que as pessoas refinadas têm em relação a cores demasiadamente brilhantes e selvagens. Taussig (2009, p. 245) indica que, a partir do empreendimento e da experiência colonial, o mundo ocidental impôs a percepção de que cores mais claras (mais brancas) estão associadas a uma sociedade mais civilizada (Norte da Europa), personificando um protótipo de beleza feminina, enquanto cores mais escuras ou “vivas” estão associadas ao exotismo, a uma sociedade “selvagem” (o Sul) e indivíduos “rudes” (“homens em estado natural”).<sup>30</sup> Sendo assim, poderíamos interpretar em nossos resultados o fato de que as mulheres negras ou as mulheres mulatas se apresentem e sejam percebidas como mais claras

28 “As propriedades sexuais são tão inseparáveis das propriedades de classe como o amarelo do limão é inseparável da sua acidez: uma classe é definida mais essencialmente pelo lugar e o valor que confere aos dois sexos e às suas disposições socialmente constituídas. Isto é o que torna possível a existência de tantas maneiras de viver a feminilidade como há classes e frações de classe, e que a divisão do trabalho entre sexos assuma formas completamente diferentes, tanto na prática como nas representações, nas diferentes classes sociais” (Bourdieu, 1991, p. 106).

29 Neste caso, deve haver correspondência entre os entrevistadores e os entrevistados; por este motivo a maquiagem “branqueadora” é parte do *habitus* da feminilidade, na qual diferentes percepções (ego e alter) se encontram.

30 Sendo assim, a cor deve ser concebida como inseparável do objeto que dá cor (Taussig, 2009, p. 250); isto significa que é mais do que uma simples propriedade socialmente construída. Por esta razão, as pessoas de “cor”, pertencentes a povos “primitivos”, de pele não branca, viriam a ser percebidas, assim como seus ornamentos, suas roupas, suas pinturas etc., como tão diferentes do “branco”. Por esta mesma “propriedade”, as pessoas com pele mais escura são representadas em um estatuto inferior.

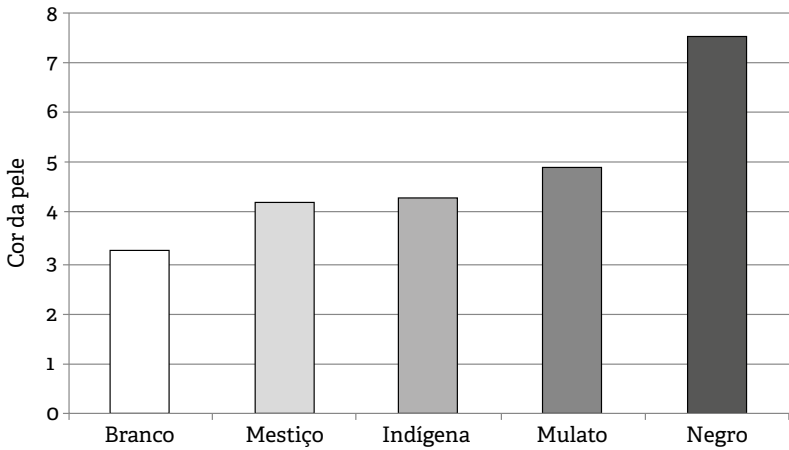
do que os homens negros ou mulatos, como mecanismo inconsciente para evitar o estigma da cor de pele escura. No entanto, diante da análise aqui proposta, que considera a repulsa sentida por pessoas de classe social mais alta às cores “vivas”, também é possível considerar o componente racial em intensa interação com a classe social como uma hipótese para pesquisa empírica.

Em seguida exploraremos a relação entre identidade e cor da pele. A Figura 3.3 evidencia a cor da pele média dos entrevistados, categorizados por identidade etnorracial.<sup>31</sup> Em geral, os dados enquadram-se nos padrões esperados. Aqueles que se autoidentificam como negros são mais escuros em média, com cor de pele média de 7,5 numa escala de 11, em comparação com aqueles que se autoidentificam como brancos, com uma cor de pele em torno de 3. As outras categorias enquadram-se na zona intermediária da distribuição de cores, com mulatos sendo a mais escura das categorias intermediárias, a 5. Por outro lado, os entrevistados que escolheram as identificações “indígena” e “mestiço” são muito semelhantes em cor de pele, ambos com média acima de 4 na paleta de cores. Em resumo, os nossos resultados mostram uma estreita relação entre cor de pele e autoidentificação etnorracial para negros e brancos na Colômbia. Para os mestiços e os indígenas, as diferenças de cor da pele não são significativas, e aquela das pessoas autoidentificadas como mulatas está mais próxima da cor da pele de indígenas e povos mestiços do que da de negros na amostra nacional do PERLA.

Este último resultado indicaria que a heterogeneidade racial é importante para os negros na Colômbia, talvez associada com algum tipo de mobilidade social no caso dos mulatos. Este fenômeno pode ser mais bem observado se, ao invés de considerar a média da cor da pele para cada categoria racial, observarmos sua distribuição percentual entre os três grupos de cor, como podemos ver na Figura 3.4. Apesar de as médias de cor de pele

31 A paleta de cores inclui uma gama de onze tons. Nela, as médias para as categorias de autoidentidade enquadram-se na seguinte sequência: “branco”, “mestiço”, “indígena”, “mulato” e “negro”.

serem coerentes com o esperado (Figura 3.3), as distribuições observadas na Figura 3.4 mostram variações importantes nas cinco categorias. Em primeiro lugar, para a amostra nacional inteira (1.050 casos), a distribuição da porcentagem é de 35,1 % para pessoas classificadas com cores claras, 41,0 % com cores médias e 23,8 % com cores escuras. Estatisticamente, as variações para as diferentes categorias são consideráveis.



**Figura 3.3** Cor de pele média para grupos etnoraciais autoidentificados, Colômbia

Entre aqueles que se autotransferiram como mulatos, 16,3 % foram classificados pelo entrevistador com cores claras, 51,2 % com cores intermediárias e 32,6 % com cores escuras. Para aqueles que se autorreconheceram como negros, 89,3 % se enquadraram em cores escuras, e 10,6 %, em cores intermediárias. Para aqueles que se autorreconheceram como mestiços, 13,7 % foram classificados com cores escuras, 31,0 % com cores claras e 55,4 % com cores intermediárias. Entre aqueles que se autoidentificaram como brancos, 4,1 % foram classificados com cores escuras, 27,8 % com cores intermediárias e 68,0 % com cores claras. Para os indígenas, 22,2 % com cores escuras, 46,3 % com cores intermediárias e 31,5 % com cores claras.

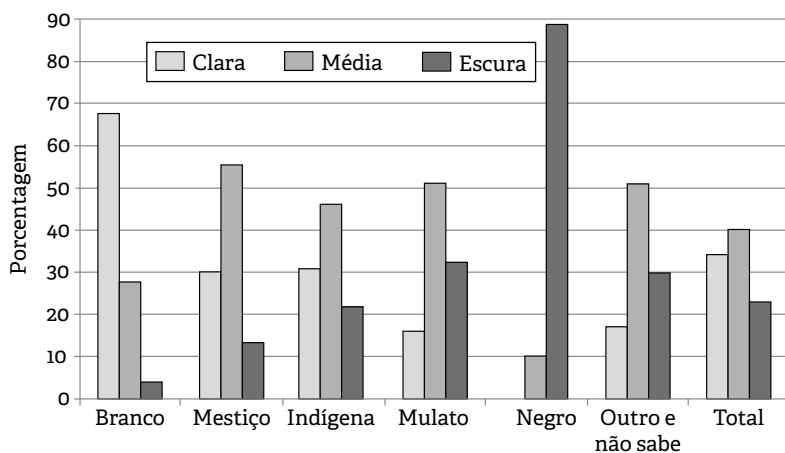


Figura 3.4 Autoidentificação etnorracial por categorias de cor de pele, Colômbia

Há uma porcentagem significativa de mulatos autoidentificados, cuja cor da pele é classificada como clara. Ao mesmo tempo, há uma pequena porcentagem de autoidentificados como brancos classificados em tons de pele escura e uma porcentagem substancial em cores intermediárias. Entre os mestiços e indígenas, há um número considerável classificado com cores escuras. Esta variação significativa entre o autorreconhecimento e a classificação externa por cor de pele, especialmente nas categorias mulato, mestiço e indígena (embora em termos de média haja uma forte correspondência), evidencia que o padrão das desigualdades sociais da autoidentificação etnorracial não é o mesmo que o da cor da pele. Assim, como discutiremos mais adiante, aqueles que se autoidentificam como mulatos apresentam indicadores melhores em educação, ocupação e renda do que aqueles que se autoidentificam como brancos e mestiços. Porém, quando controlado por cor de pele, esse efeito desaparece e as diferenças de cor de pele explicam melhor as desigualdades.

A Tabela 3.2 mostra a relação entre a classificação externa do entrevistador e a autoidentificação pelos entrevistados,

utilizando as mesmas categorias. Há maior coerência entre a autoidentificação e a classificação por entrevistadores nas categorias negro, mestiço e branco do que nas categorias indígena e mulato. A maior consistência é observada para negros, com 81,1 %. Apenas 44,6 % dos que se autoidentificaram como mulatos e 37,5 % dos autoidentificados como indígenas foram classificados nessas mesmas categorias pelos entrevistadores da pesquisa do PERLA. Na verdade, mais entrevistados que se autoidentificaram como indígenas foram categorizados como mestiços pelos entrevistadores (44,6 %). Os resultados na Tabela 3.2 são condizentes com aqueles da Figura 3.3. No entanto, podemos dizer que, de acordo com a Tabela 3.2, as categorias indígena e mulato são mais ambíguas quando contrastamos autoidentificação e identificação pelo entrevistador, em razão da maneira como esses grupos se percebem e são percebidos na sociedade colombiana.

**Tabela 3.2** Consistência na classificação racial, pelo entrevistador e por autoidentificação (%)

	Classificação pelo entrevistador					Total
	Branco	Mestiço	Indígena	Negro	Mulato	
<b>Autoidentificação</b>						
Branco	63,0	34,1	1,5	0,4	1,1	100,0
Mestiço	21,7	66,8	1,7	4,0	5,9	100,0
Indígena	10,7	44,6	37,5	0,0	7,1	100,0
Negro	0,0	4,9	0,4	81,1	13,7	100,0
Mulato	19,6	23,2	1,8	10,7	44,6	100,0

Fonte: PERLA, 2010

Se analisarmos a origem dos antepassados por autoidentificação (Tabela 3.3), é interessante notar que, para a população total da amostra nacional do PERLA, a categorização mais frequente é a indígena (27,8 %), seguida de africana/negra (20,0 %) e europeia (16,5 %). Este padrão de resposta reflete o peso simbólico dos indígenas na memória coletiva da população colombiana,

bem como o reconhecimento da ascendência africana/negra – e, curiosamente, um menor reconhecimento dos antepassados de origens europeias.

Tabela 3.3 Origem dos antepassados por autoidentificação (%)

	Origem dos antepassados			
	Europeia	Indígena	Africana/negra	Asiática
<b>Autoidentificação</b>				
Indígena	20,6	82,9	5,7	0,0
Negro	7,9	19,7	80,8	1,6
Mulato	19,5	28,0	50,0	2,6
Branco	21,2	19,6	7,2	0,7
Mestiço	16,5	30,8	7,9	2,2
<b>Total</b>	<b>16,5</b>	<b>27,8</b>	<b>20,0</b>	<b>1,7</b>

Fonte: PERLA, 2010

A Tabela 3.3 revela uma grande correspondência entre autoidentificação e origem de antepassados para indígenas (82,9 %) e negros (80,8 %) autoidentificados. Para autoidentificados como mulatos, apenas a metade reconhece um antepassado africano/negro (50,0 %), seguidos pelos autoidentificados como negros para este grupo. Isto é consistente com resultados para cor da pele, que mostram que para aqueles que se identificaram como mulatos, ela foi classificada como mais próxima àquela dos entrevistados que se identificaram como mestiços e indígenas do que à daqueles que se identificam como negros (ver Figura 3.4). É interessante notar também que um número considerável dos que se identificaram como brancos e mestiços indicaram ter ascendência africana/negra (7,2 % e 7,9 %), mesmo que tenham indicado com mais frequência ascendência europeia e indígena, como esperado. Além disso, um quinto dos entrevistados que se identificam como brancos (19,6 %) indicou ter ascendência indígena e, surpreendentemente, apenas pouco mais do que um quinto indicou ascendência europeia.

É impressionante que 30,8 % dos autoidentificados como mestiços tenham reconhecido antepassados indígenas, enquanto apenas 16,5 % reconheceram antepassados europeus e somente 7,9 %, antepassados africanos/negros. Isto condiz com as médias de cor quase iguais entre mestiços e indígenas observadas na Figura 3.3, o que revela a fluidez, em termos de cor de pele assim como em termos de origens, entre mestiços e indígenas.

Finalmente, proporções semelhantes entre os que se identificaram como brancos e indígenas afirmam ter ancestralidade europeia (21,2 % e 20,6 %, respectivamente) e quase 20 % (19,6 %) dos autoidentificados como brancos reconheceram antepassados indígenas. Conclui-se, portanto, que os autoidentificados como indígenas, brancos e mestiços remetem a um imaginário coletivo colombiano comum que atravessa origens espanholas e ameríndias.

A pesquisa do PERLA também compilou informações sobre a etnicidade dos parceiros ou cônjuges.<sup>32</sup> A Tabela 3.4 explora a relação entre a identidade dos entrevistados e a de seu cônjuge. Descobrimos que os entrevistados brancos e mestiços apresentam os mais elevados graus de homogamia (61,7 % e 60,4 %, respectivamente), seguidos pelos autoidentificados como negros (57,9 %). Os autoidentificados como mulatos revelam a maior porcentagem de heterogamia: 55,6 % casam-se com parceiros “brancos”. É importante notar que estas porcentagens “altas” de homogamia para pessoas brancas, mestiças e negras, e a porcentagem “alta” de heterogamia para mulatos devem ser entendidas em um contexto social colombiano de miscigenação, como discutimos na análise histórica. A autoidentificação indígena da amostra nacional do PERLA também revela um alto nível de comportamento de heterogamia, já que apenas 22,2 % se casam com parceiros indígenas (Tabela 3.4).

32 Refere-se à identidade racial dada ao casal pelo entrevistado, mas com autoidentidade do ego (o entrevistado), com as mesmas categorias raciais de autoidentidade do ego.



No entanto, é difícil generalizar esta conclusão para todos os povos indígenas colombianos.<sup>33</sup>

Tabela 3.4 Raça ou etnicidade do cônjuge, de acordo com o entrevistado autoidentificado (%)

	Identidade racial atribuída ao casal por entrevistado				
	Indígena	Negro	Mulato	Branco	Mestiço
<b>Autoidentificação</b>					
Indígena	22,2	8,9	4,4	35,6	28,9
Negro	0,9	57,9	10,5	16,7	14,0
Mulato	0,0	11,1	22,2	55,6	11,1
Branco	2,2	3,3	7,2	61,7	25,6
Mestiço	1,1	3,7	6,0	28,8	60,4

Fonte: PERLA, 2010

A Figura 3.4 revela a relação entre identidade etnoracial e cor, de tal maneira que os autoidentificados como negros têm a cor mais escura, enquanto os brancos, a mais clara. No entanto, existem ambiguidades na identificação da cor da pele por entrevistados mestiços e indígenas em razão de proximidade de cor e sobreposição, o que implica que no dia a dia eles possam ser praticamente indistinguíveis entre si, particularmente no caso dos indígenas urbanos. No contexto latino-americano, a sociedade colombiana apresenta uma maior coerência entre a classificação por outros e a autoidentificação como negro, enquanto a maior ambiguidade se concentra entre as identidades indígena e mestiça. Em contraste, para todos os autoidentificados da amostra nacional do PERLA, incluindo brancos, constatamos um menor grau de reconhecimento de antepassados europeus,

33 A amostra nacional colombiana da pesquisa do PERLA para os povos indígenas, assim como outras pesquisas feitas no país, é tendenciosa por não levar em conta os povos indígenas que vivem em zonas rurais, especialmente em territórios indígenas como os *resguardos*, geralmente situados longe das áreas urbanas. Por esta razão, os dados da pesquisa do PERLA sobre povos indígenas são mais representativos dos indígenas urbanos.

em comparação com um maior reconhecimento de antepassados ameríndios ou indígenas e africanos/negros. Como hipótese, acreditamos que isto pode estar relacionado com os efeitos simbólicos da nova constituição multicultural, na qual negros e indígenas são cada vez mais valorizados.

## Desigualdades etnorraciais de classe social na realização do *status* socioeconômico

A existência de desigualdades socioeconômicas é amplamente conhecida na sociedade colombiana. De acordo com a DANE, com base nos dados do censo de 2005 e atualizados até junho de 2011, 27,8 % da população colombiana tinham pelo menos uma necessidade básica insatisfeita (NBI). Porém, para as populações negras e indígenas colombianas, esse número atingiu mais de 40 % e 60 %, respectivamente (Urrea Giraldo, 2010). Por outro lado, de acordo com estimativas da Misión para el Empalme de las Series de Empleo, Pobreza y Desigualdad (MESEP, Missão para a Compilação da Série de Estatísticas de Emprego, Pobreza e Desigualdade),<sup>34</sup> 34,1 % da população colombiana estariam vivendo abaixo da linha da pobreza (LP),<sup>35</sup> sendo 12,6 % em pobreza extrema. Para a população negra, mais de 55 % relataram para o censo estar vivendo abaixo da linha da pobreza, assim como 70 % dos entrevistados indígenas. No caso da pobreza extrema, os dados mostram mais de 25 % dos colombianos negros e mais de 40 % da população indígena vivendo nesta situação.<sup>36</sup> O Índice de Gini de desigualdade indica níveis entre 0,548 e 0,569 em 2011, dependendo da metodologia, um dos mais altos da América Latina (MESEP, 2012).

<sup>34</sup> Coordenado pelo Departamento Nacional de Estatística (DANE), 2012.

<sup>35</sup> O índice, construído em um único nível, é “baseado no consumo”, medido pelas despesas necessárias para acessar um padrão mínimo de nutrição e outras necessidades básicas. Essas despesas necessárias são chamadas de paridade de poder de compra (PPP) (World Bank, 1999).

<sup>36</sup> Todas as estimativas para este capítulo foram feitas por Urrea Giraldo e Viáfara López (2007).

Esses dados de contexto revelam que muitos setores da população colombiana, particularmente as populações negra e indígena, não conseguem atingir um padrão mínimo para chegar à cidadania plena. Os dados revelam igualmente uma grande concentração de riqueza no país.

## Origens familiares e desigualdades educacionais e ocupacionais

Na América Latina, estudos econômicos e sociológicos de mobilidade social analisaram mudanças no *status* educacional e ocupacional dos filhos em relação aos pais (ver, por exemplo, Filgueira, 2001; Filgueira; Peri, 2004; Torche; Wormald, 2004; Carrasco, 2008; e, na Colômbia, os estudos de Gaviria, 2002; Vivas Pacheco, 2007; Vivas Pacheco; Fonnegra; Domínguez, 2012; Viáfara López; Estacio Moreno; González Aguiar, 2010 – o último aborda o efeito da raça na mobilidade social, em Cali e Bogotá). A questão a que esses estudos procuram responder é até que ponto os processos de mobilidade social ascendente, observados através do *status* educacional e ocupacional, são reproduzidos por transmissão intergeracional na mesma família? Esta perspectiva tem precedentes clássicos na sociologia (por exemplo, Erikson; Goldthorpe, 2002; Bourdieu, 1977, 1986, sobre capital cultural e educacional e reprodução social; e Bourdieu; Passeron, 1979, sobre educação). Nesta seção procuramos analisar as alterações no nível de instrução e *status* ocupacional dos filhos em relação aos pais, na amostra nacional do PERLA, com controle de autoidentificação e cor de pele dos entrevistados.

A Figura 3.5 mostra a relação entre a educação dos pais, a cor da pele e a identidade dos entrevistados.<sup>37</sup> Os resultados demonstram que os pais de autoidentificados como mulatos têm

37 A Figura 3.5 mostra a média de anos de escolaridade alcançada pelos pais do ego (o entrevistado), controlando-se para a esquerda a identidade racial e para a direita a cor da pele deste último.

as maiores taxas de realização educacional (cerca de 8,5 anos de escolaridade formal), seguidos pelos pais de mestiços e brancos (cerca de seis anos, cada grupo). Na parte inferior da escala, encontramos os pais dos entrevistados negros e indígenas (entre quatro e cinco anos de escolaridade para cada um). No entanto, quando analisamos os dados por cor da pele, observamos um padrão em escada: os pais dos entrevistados com os três tons de pele mais claros têm os mais altos níveis de escolaridade (quase sete anos em média), seguidos pelos pais dos entrevistados de pele média e escura, em ordem decrescente.<sup>38</sup>

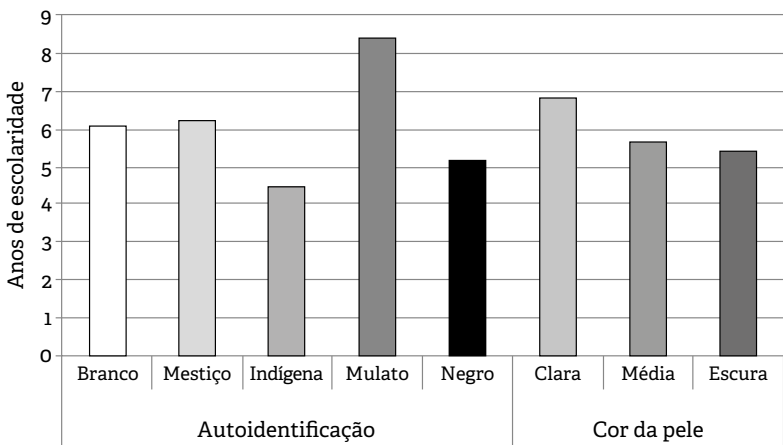


Figura 3.5 Média de anos de escolaridade dos pais, por autoidentificação etnorracial e cor de pele, Colômbia

Embora os resultados de realização educacional dos pais tanto para mulatos como para mestiços sejam inesperados (especialmente porque são mais elevados do que os dos brancos), quando examinamos os dados por cor da pele, podemos observar melhor o efeito intergeracional da desigualdade educacional e social, de acordo com hierarquias raciais: quanto mais claro o entrevistado, maior a escolaridade dos pais. Mas essas diferenças de realização



<sup>38</sup> Este padrão diferente de escolaridade média alcançada pelos pais do ego, entre autoidentificação e cor da pele, tem a ver com a baixa quantidade da autoidentificação mulata na amostra nacional do PERLA.

educacional dos pais, de acordo com a identidade e a cor, também se mantêm quando examinamos o *status* ocupacional? A Figura 3.6 nos traz o *status* ocupacional do chefe do agregado familiar, dos entrevistados com 14 anos de idade, categorizados por autoidentificação e cor da pele.<sup>39</sup> Da mesma forma que o observado em relação à educação, autoidentificados como mulatos cresceram em lares com pais empregados em ocupações de *status* mais elevado do que outros grupos de identidade (21,4 %). Da mesma forma, os pais de mestiços e brancos ocupam uma posição intermediária em termos de prestígio ocupacional (9,5 % e 7,1 %, respectivamente), e os negros e indígenas entrevistados ocupam a categoria inferior (4,2 % e 19 %, respectivamente), com pais empregados sobretudo em ocupações manuais pouco qualificadas, como trabalhos domésticos ou construção civil (Figura 3.6).

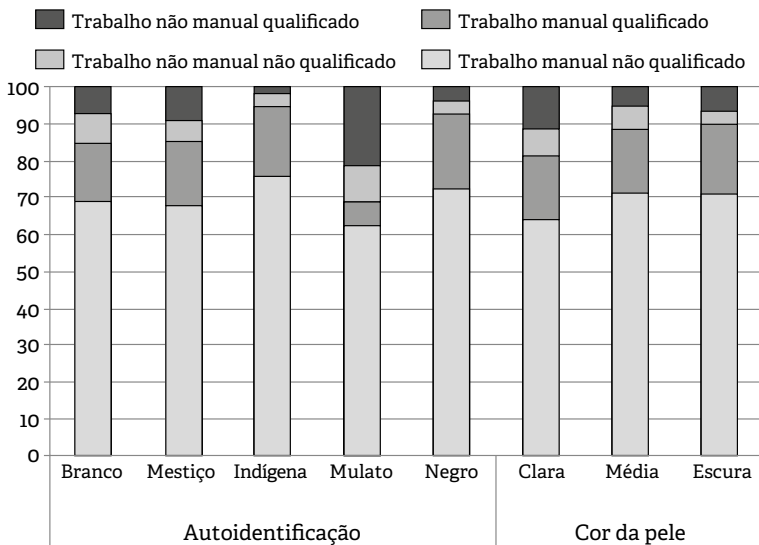


Figura 3.6 Grupo ocupacional do chefe do agregado familiar quando o entrevistado tinha 14 anos, por autoidentificação etnorracial e cor de pele, Colômbia

39 A Figura 3.6 evidencia a situação ocupacional do chefe do agregado familiar quando o ego (o entrevistado) tinha 14 anos, controlando-se para a esquerda a identidade racial e para a direita a cor da pele deste último.

No entanto, no caso da ocupação dos pais, se fizermos o controle pela cor da pele, não há efeito de escada porque, para as cores da faixa que varia de tons médios a escuros, as porcentagens são semelhantes ou muito próximas e sem diferença estatística significativa nas últimas duas. Isto significa que, para a cor da pele, as principais diferenças na ocupação dos pais são observadas entre as faixas de tons mais claros, porque muitos entrevistados de cor de pele média e escura tinham pais empregados em ocupações de menor prestígio, da mesma forma que os entrevistados de pele escura. Por exemplo, muitos pais de entrevistados indígenas cujo tom de pele é geralmente classificado como médio são empregados em ocupações manuais não qualificadas.

## **Diferenças na educação e *status* ocupacional dos entrevistados por identidade e cor da pele**

Talvez a prova mais conclusiva da desigualdade etnorracial venha da análise do *status* socioeconômico dos próprios entrevistados. Quando analisamos o nível de instrução dos entrevistados por identidade e cor da pele (Figura 3.7), o grupo de mulatos tem a média mais alta (quase 12 anos), seguido por mestiços e brancos (ambos acima de 10 anos). Entrevistados autoidentificados como indígenas e negros tinham os níveis mais baixos de escolaridade (menos de 10 anos). Assim, na amostra nacional do PERLA colombiano, os entrevistados que se autoidentificam como mulatos têm maior nível de escolaridade do que aqueles que se autoidentificam em outras categorias. No entanto, a análise da escolaridade pela cor da pele revela um novo padrão: entrevistados de pele clara têm o maior nível de educação formal (quase 12 anos), seguidos por entrevistados de cor de pele média e, por último, entrevistados de pele escura. Sendo assim, a desigualdade está em conformidade com a cor da pele, e não com a autoidentificação, nos termos da hipótese da pigmentocracia esperada.

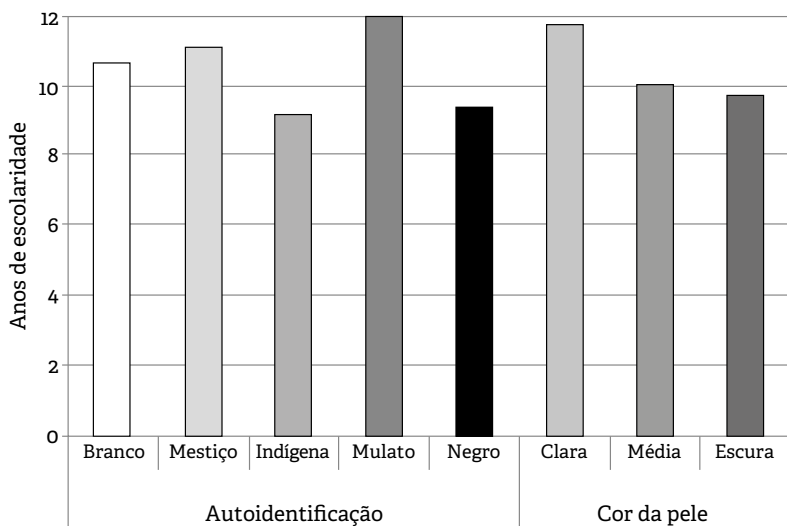


Figura 3.7 Média de anos de escolaridade por autoidentificação e cor da pele

Quando analisamos a outra variável-chave da desigualdade, o *status* profissional, descobrimos que aqueles que se autoidentificam como mestiços ou mulatos na amostra nacional têm as maiores porcentagens de participação em empregos qualificados não manuais. Se considerarmos apenas ocupações não manuais de alto *status*<sup>40</sup> dos entrevistados por autoidentificação e cor da pele (Figura 3.8), os autoidentificados como mulatos são mais propensos a estar empregados em ocupações de alto prestígio, seguidos pelos entrevistados mestiços, negros, brancos e indígenas. Como mostramos na Figura 3.8, os que se autoidentificaram como brancos também têm baixa probabilidade de ter ocupações de *status* elevado. A cor da pele demonstra a mesma relação linear: à medida que o tom da pele escurece, os entrevistados são menos propensos a manter ocupações não manuais de *status* elevado.

40 (1) Profissional, intelectual e científico (por exemplo, advogado, professor universitário, médico, contador, arquiteto, engenheiro); (2) diretor (gerente, chefe de departamento, supervisor); (3) técnico ou profissional de nível médio (técnico em informática, professor primário e secundário, artista, esportista).

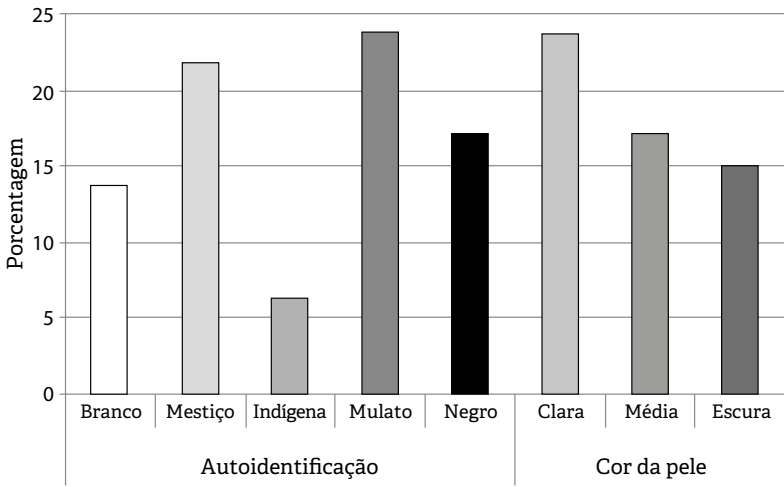


Figura 3.8 Porcentagem em ocupações não manuais de *status* elevado por autoidentificação etnorracial e cor da pele, Colômbia

No lado oposto, como mostra a Figura 3.9, o grupo de negros concentra a maior porcentagem de trabalhos manuais não qualificados mas, curiosamente, neste caso, o grupo de indígenas tem o menor porcentual de trabalhos manuais não qualificados. Este último grupo concentra-se no trabalho qualificado manual, principalmente de artesãos urbanos de baixo *status*. Vale ressaltar que os autoidentificados como brancos têm a menor probabilidade de estarem empregados em trabalhos qualificados não manuais. Apesar disso, o *status* profissional novamente exhibe um padrão de escada, como no caso da educação. Os entrevistados de pele clara são mais propensos a estar empregados em trabalhos qualificados e não qualificados não manuais, perfazendo o menor percentual de trabalhos não qualificados manuais: pessoas com pele clara têm 15,0 % das posições de trabalhos qualificados não manuais e 27,7 % das ocupações não qualificadas não manuais, em comparação com as pessoas com tom de pele médio, que perfazem 10,8 % de trabalhos qualificados não manuais e 21,1 % de trabalhos não qualificados não manuais; e com aqueles de tom de pele escura, que perfazem 9,8 % de trabalhos qualificados não manuais e 19,1 %



de trabalhos não qualificados não manuais. O grupo de pessoas com pele de “cor escura” concentra o maior percentual de trabalhos não qualificados manuais (54,9 %), e o grupo de cor de pele média, um percentual intermediário nesse mesmo *status* ocupacional (47,0 %). No entanto, existem diferenças entre grupos de cor de pele média e escura em termos de ocupações não manuais (qualificadas e não qualificadas), mais claramente observadas nas taxas de resposta para ocupações qualificadas e não qualificadas manuais: 47,1 % de trabalhos qualificados e 21,1 % de trabalhos não qualificados para pessoas com tom de pele médio, e 54,9 % e 16,2 % para as pessoas com pele escura.

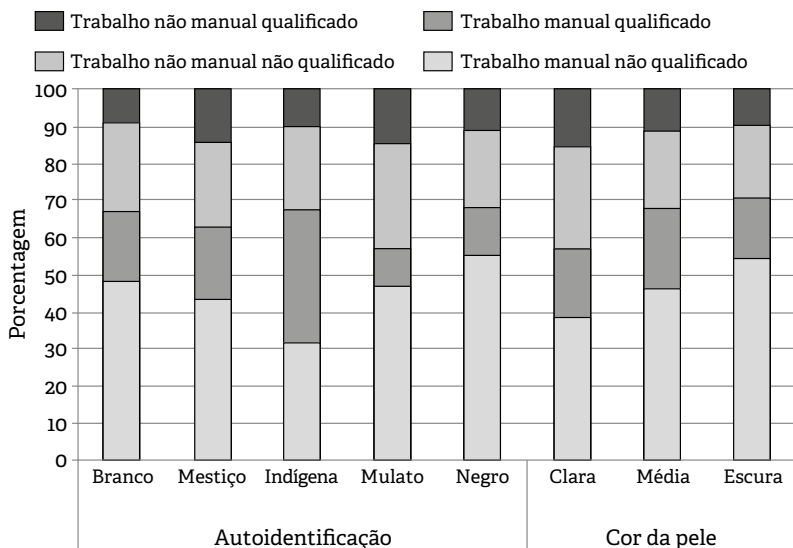


Figura 3.9 Grupo ocupacional por autoidentificação e cor da pele

As figuras 3.10 e 3.11 exploraram as desigualdades socioeconômicas com base na raça, na Colômbia, utilizando tanto a autoidentificação como a cor da pele. Elas repetem o padrão das figuras sobre a realização educacional e o *status* profissional dos nossos entrevistados e seus pais: desigualdades com base na raça são significativamente maiores quando se utiliza a cor da pele do que ao se usarem os dados de autoidentificação.

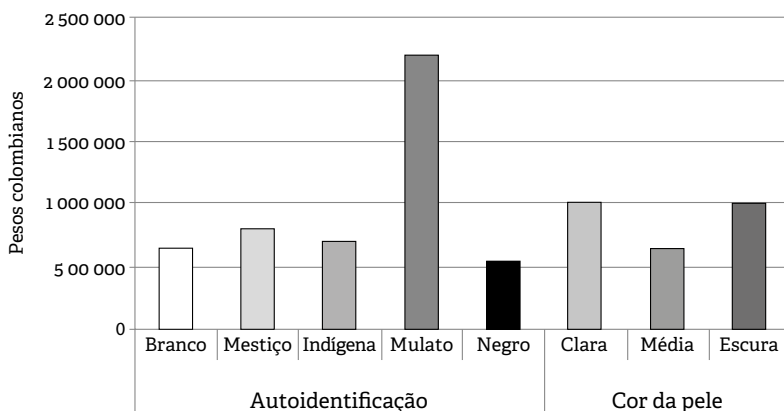


Figura 3.10 Renda média por autoidentificação etnorracial e cor de pele, em pesos colombianos, Colômbia, 2010

Segundo a amostra nacional colombiana do PERLA, a renda média mensal por autoidentificação e cor da pele (Figura 3.10) demonstra uma tendência que segue somente um dos resultados anteriores: o grupo de mulatos tem renda média maior (o que se alinha com a maior realização educacional e *status* ocupacional, como mostram as figuras anteriores).<sup>41</sup> No entanto, com os outros grupos, a tendência é bastante distinta: há pouca diferença na renda média entre mestiços, indígenas e brancos, e todas elas são bem inferiores à de mulatos. A renda mensal média mais baixa cabe aos negros (553 pesos colombianos). Para a cor da pele, a Figura 3.10 não mostra uma tendência definida: pessoas de pele clara e escura têm a mesma renda média, enquanto o grupo de pele de cor média tem a renda mais baixa, provavelmente em razão da renda mensal mais baixa de indígenas, cuja cor da pele se enquadra na categoria média. Quando examinamos os dados sem incluir indígenas (ver a Figura 3.11), a tendência da cor da pele muda na direção esperada: uma escada descendente, com diferenças significativas entre pessoas de cor de pele clara e média (1.023.473, contra 648.318 pesos colombianos [2010]) e,

<sup>41</sup> Verifica-se novamente aqui um efeito de amostra, devido ao grupo de autoidentidade de mulato selecionado que, neste caso, evidencia um processo de relativa mobilidade social ascendente.

embora as diferenças entre as pessoas de pele média e escura sejam menores (648.318 contra 625.171), não são marginais.

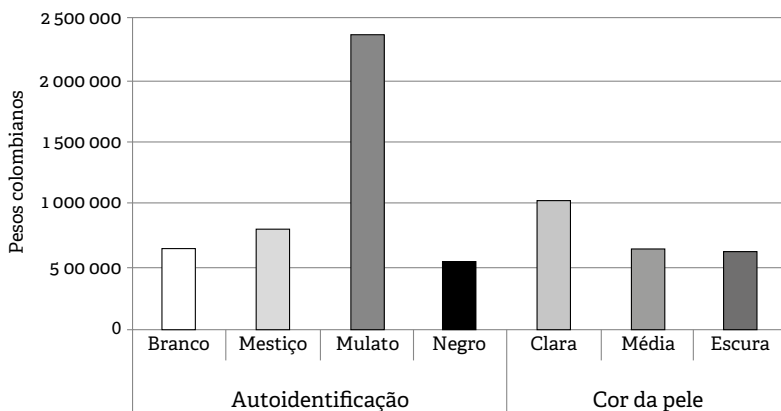


Figura 3.11 Renda mensal média por autoidentificação e cor da pele, em pesos colombianos, sem grupo de autoidentificados como indígenas, Colômbia, 2010

Como mostramos nesta seção, detectamos um padrão de escada em colombianos de pele clara, que têm níveis mais elevados de escolaridade e maior *status* ocupacional, seguido de entrevistados com tom de pele média em posições intermediárias e, na parte inferior, aqueles com tons de pele escura. Desta forma, podemos dizer que há uma desigualdade pigmentocrática vigente na sociedade colombiana. Apesar do principal efeito pigmentocrático por cor da pele, os entrevistados que se autoidentificaram como mulatos desfrutaram de condições relativamente melhores para sua escolarização, bem como para oportunidades de ocupação e renda quando comparados com grupos de brancos e mestiços e, evidentemente, em comparação com grupos de negros e indígenas, seja como agregado familiar ou como indivíduos. É necessário observar que esta constatação revela um processo de diferenciação social de negros na sociedade colombiana, apoiado desde a segunda metade do século XIX pela mobilidade gradual das elites mulatas (Viveros; Hernández, 2010).

## Percepções da discriminação racial e econômica

Uma das maiores contribuições do PERLA são os módulos do questionário dedicados a capturar diferentes formas de discriminação racial e econômica, mas também outras delas (por sexo/gênero e orientação sexual, um assunto a ser explorado em outros estudos). Nesta seção, concentramo-nos na percepção dos entrevistados sobre eventos de discriminação econômica e pela cor da pele por eles testemunhados, em comparação com os eventos discriminatórios pelos quais passaram. Em seguida, examinaremos se, nos últimos cinco anos, o entrevistado já se sentiu alguma vez discriminado ou tratado injustamente por conta da sua cor de pele ou *status* econômico. Depois, investigaremos a questão relacionada ao tratamento relativo vivenciado por pessoas negras em comparação com pessoas brancas. Por último, analisaremos se a ideia de “melhorar a raça” é compreendida pelos entrevistados. Na apresentação dos resultados controlamos a percepção da discriminação por identidade racial e pela cor da pele, com exceção dos eventos de discriminação que testemunharam *versus* os que vivenciaram ou sofreram, que são analisados apenas pela cor da pele.

A Tabela 3.5 evidencia que a probabilidade de testemunhar em comparação a sofrer discriminação pela cor da pele<sup>42</sup> é maior para entrevistados de pele escura com base na situação econômica e na cor da pele. Há uma ligeira diminuição das porcentagens se compararmos pessoas de pele clara com média, e um grande aumento na comparação entre os que foram classificados no grupo de tom de pele médio e aqueles de pele escura. Por outro lado, grupos de pessoas com cores de pele clara a média relataram menor probabilidade de terem testemunhado discriminação de

42 A Tabela 3.5 permite conhecer, por um lado, os eventos discriminatórios pela cor da pele e condição econômica observados pelo ego e, por outro, se sofreu algum evento discriminatório. Na Tabela 3.5, a cor da pele é a única variável de controle.

cor da pele pela situação econômica. No entanto, os níveis são semelhantes para o grupo de pessoas com pele mais escura.

Os casos em que a pessoa sofreu discriminação pela situação econômica ou pela cor de pele seguem a mesma tendência revelada para os casos em que a pessoa afirma ter testemunhado discriminação, sendo a maior porcentagem apresentada pelos entrevistados com cor de pele escura. Aqui, discriminação por cor da pele autorrelatada por pessoas de cor de pele clara e média é de seis a três vezes menor do que a discriminação econômica autorrelatada, mas para o grupo de cor de pele mais escura, ela é bem mais próxima (31,2 % por situação socioeconômica e 23,6 % por cor de pele).

Tabela 3.5 Renda mensal média por autoidentificação e cor da pele, em pesos colombianos, sem o grupo de autoidentificados como indígenas, Colômbia, 2010

	Situação econômica	Cor da pele
<b>Testemunhou</b>		
Clara	64,0	59,4
Média	62,2	56,2
Escura	72,8	71,5
<b>Sofreu</b>		
Clara	26,0	4,3
Média	29,0	9,3
Escura	31,2	23,6

Fonte: PERLA, 2000

A Figura 3.12 utiliza as amostras nacional e de afrodescendentes (1.500 casos no total) para responder à seguinte pergunta: nos últimos cinco anos, você alguma vez se sentiu discriminado ou tratado injustamente por conta da sua cor de pele? Na Figura 3.12, mostramos os resultados por autoidentificação e cor da pele. As pessoas autoidentificadas como negras se destacam claramente como o grupo que reconheceu mais discriminação por cor de pele (35 %), seguidas pelos indígenas (20 %). Em contraste, muito poucos mulatos, mestiços e brancos afirmam

ter sido discriminados por conta da sua cor de pele. É bastante interessante que os mulatos aleguem menos discriminação por cor de pele que os indígenas, ainda que estes últimos sejam, em média, mais claros do que os mulatos (conforme a Figura 3.12), um achado condizente com outras variáveis, como realização educacional média mais elevada, uma porcentagem significativa de empregos qualificados não manuais e maior renda mensal.

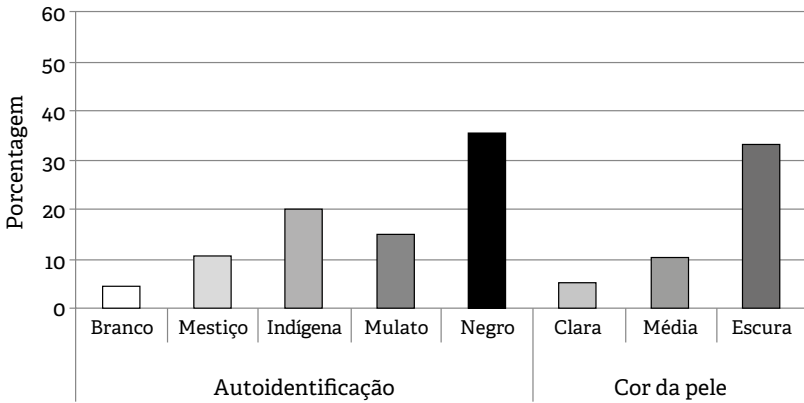


Figura 3.12 Discriminação autorrelatada devido à cor da pele, por autoidentificação etnorracial e cor da pele, Colômbia

Os resultados controlados por cor de pele seguem uma tendência linear: os entrevistados de pele mais escura declararam mais discriminação baseada na cor da pele do que aqueles de pele mais clara.

Na Figura 3.13, analisamos episódios de discriminação por condição econômica. Perguntou-se aos entrevistados se tinham se sentido discriminados nos últimos cinco anos por conta de sua situação econômica. Como era de se esperar, em geral a maioria dos entrevistados afirmou ter sido maltratada devido à classe social. Embora os grupos mais discriminados por classe sejam mais uma vez os entrevistados negros, indígenas e de pele escura, muitos outros grupos também alegaram discriminação baseada em classe, incluindo mulatos e mestiços e, até mesmo, brancos e pessoas de pele clara.

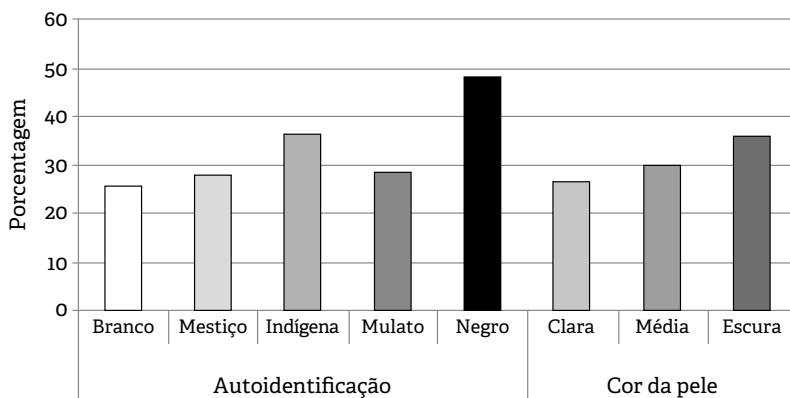


Figura 3.13 Discriminação autorrelatada devido à situação econômica, por autoidentificação etnorracial e cor da pele, Colômbia

Abordamos agora a questão da percepção externa da discriminação, quer dizer, como os entrevistados compararam o tratamento experimentado por negros com aquele experimentado por brancos em termos de melhor, igual e pior. Esta pergunta nos permite confrontar as diferentes percepções dos indivíduos, comparando os dois extremos da autoidentidade: negro e branco. Esta pergunta pode ser vista como um indicador das relações inter-raciais em uma determinada sociedade.

A Figura 3.14 evidencia o tratamento experimentado por negros e brancos entrevistados em termos de melhor, igual e pior e por autoidentificação e cor da pele para as duas amostras (1.500 casos). Aqui mostramos um escalonamento sistemático de autoidentificação e cor da pele. No entanto, no caso da autoidentificação, os grupos de negros e, em seguida, o de indígenas revelam um aumento da sensibilidade no que tange à discriminação contra negros. Em seguida, em ordem decrescente de sensibilidade, encontramos mulatos, mestiços e finalmente brancos. Examinando a cor da pele, a tendência segue o mesmo padrão: os de pele escura perceberam um tratamento pior (quase 70 %); já os de pele clara situaram-se entre 55 % e 60 %. É interessante observar que a opção “tratamento melhor” tem porcentagens

significativamente inferiores em todas as categorias, e menos pessoas responderam “igual” do que “pior”.

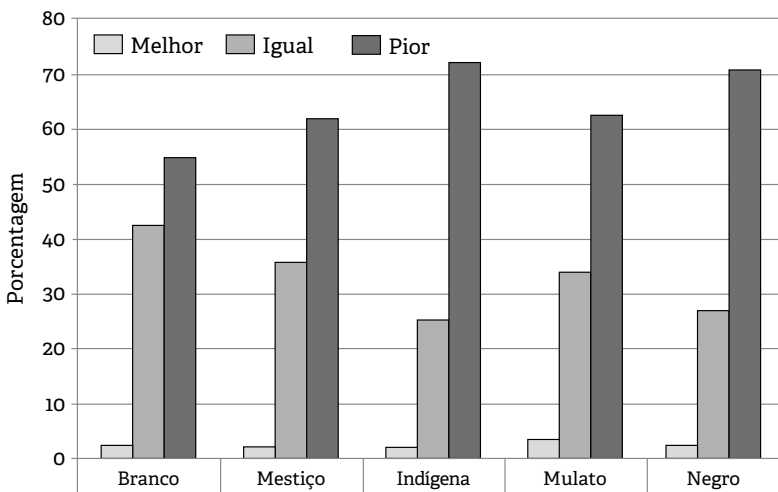


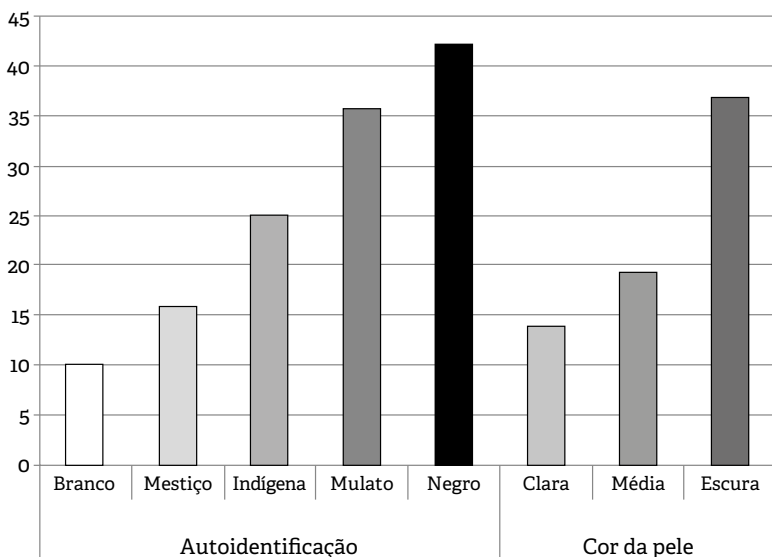
Figura 3.14 “Você acha que os negros são tratados melhor, igual ou pior do que os brancos?” – por autoidentificação étnorracial e cor da pele, Colômbia

A expressão endêmica “melhorar a raça” é um ditado popular em várias regiões da Colômbia, não apenas em áreas com uma população negra ou indígena concentrada, mas também em outras regiões e nas cidades com grande miscigenação inter-racial. De certa forma, isto constitui um legado do passado colonial, que expressa claramente uma estratégia de branqueamento pela conformação de casais em que um dos cônjuges é de uma cor mais clara do que o outro. Desta forma, para o cônjuge de pele mais escura, um parceiro de pele mais clara garante a “melhoria da raça” para a sua prole.

A Figura 3.15 que nos traz as respostas à pergunta: “você ouviu dizer que é importante ‘melhorar a raça’?”. Varia de acordo com a autoidentidade e a cor da pele, apontando para uma forma indireta muito interessante de percepção de discriminação pela cor da pele (também com as duas amostras). O número das respostas



positivas é mais alto entre os autoidentificados como negros (mais de 40 % de concordância), seguidos pelo grupo de mulatos (35 %). No grupo de indígenas, a concordância com a frase “um parente diz que é necessário melhorar a raça” diminuiu para 25 %; no grupo de mestiços, as respostas positivas a esta pergunta foram de 15 %, e apenas de 10 % no grupo de brancos.



**Figura 3.15** “Já ouviu um parente dizer que é necessário ‘melhorar a raça?’” – porcentagem de respostas positivas por autoidentificação etnorracial e cor da pele, Colômbia

Esta tendência é mais forte quando se analisam os resultados pela cor da pele. Enquanto mais de 35 % dos entrevistados de pele escura tinham ouvido essa frase de um parente, menos de 20 % dos entrevistados com pele de cor média e menos de 15 % dos colombianos de pele clara a ouviram. É evidente que esta forma indireta de percepção da discriminação por cor da pele está relacionada com as identidades raciais e a cor da pele, que funciona como uma estratégia histórica de valorização da branquitude, tal como analisado na primeira parte deste capítulo.

A percepção da discriminação racial e econômica testemunhada ou sofrida, a experiência destas duas discriminações nos últimos cinco anos, o tratamento vivido por negros em comparação a brancos e a percepção de formas indiretas de discriminação por cor da pele experimentadas por meio da frase popular “melhorar a raça”, que opera em conjunto com uma estratégia de branquitude (ver Tabela 3.5, figuras 3.12-3.15), revelam os seguintes resultados: em primeiro lugar, a forte articulação dos efeitos da cor da pele e da situação econômica entre entrevistados “escuras” tende a ser marginal, mas entre “médios” e “claros”, o efeito da cor da pele é mais fraco do que o econômico. Em segundo lugar, as experiências de discriminação por cor da pele e econômica nos últimos cinco anos revelam as mesmas tendências, afetando mais negros e indígenas e os entrevistados “escuras”. Em terceiro lugar, os entrevistados autoidentificados como negros e indígenas são mais propensos a perceber o pior tratamento conferido aos negros em comparação com aquele conferido aos brancos, seguidos de mulatos e mestiços. Em quarto lugar, há uma concordância geral sobre já ter ouvido um parente falar sobre a necessidade de “melhorar a raça”, embora isto seja mais forte para identificações como negros e mulatos, e entrevistados de pele escura.

## **Atitudes em relação às políticas multiculturais**

A Figura 3.16 evidencia que, em geral, os colombianos são altamente favoráveis às políticas multiculturais que beneficiam negros e indígenas. Mais de 90 % expressaram apoio geral a organizações negras e a leis contra a discriminação desses grupos étnicos e raciais. Mais de 80 % manifestaram apoio a ações afirmativas e mais de 90 % dos colombianos declararam apoio ao ensino de história negra e indígena nas escolas. Finalmente, 97,5 % dos colombianos concordaram que o governo deve proteger as terras indígenas. Embora haja apoio nestas questões tanto para negros

como para indígenas, ele é um pouco mais expressivo quando diz respeito aos direitos indígenas.

O apoio considerável, com porcentagens superiores a 85 % em relação a todas essas condições, é marcante e paradoxal. O que significam estas porcentagens elevadas? Elas podem resultar do efeito ideológico multiculturalista da Constituição de 1991, com o mesmo discurso público por quase vinte anos, em níveis nacionais, regionais e locais e a criação de unidades étnicas em todos os departamentos do governo. No entanto, as minorias etnorraciais tiveram poucos ganhos concretos desde 1991,<sup>43</sup> especialmente no caso dos negros, mas em certa medida também no dos indígenas. Consequentemente, até agora, somente alguns poucos grupos de brancos e mestiços foram negativamente afetados.<sup>44</sup> Uma grande proporção da população branca e mestiça colombiana considera o impacto das reivindicações dos negros e indígenas como insignificantes para os interesses do setor privado ou para os da classe média urbana (ou mesmo para os das classes populares). A insignificância atribuída a essas reivindicações poderia ajudar a explicar o amplo apoio desfrutado por essas oito políticas multiculturais na Colômbia.

43 No caso dos indígenas, é possível que tenham perdido o apoio da opinião pública devido aos recentes movimentos sociais em grande escala, que conseguiram que o governo nacional negociasse com eles. Por meio dessas negociações, tiveram sucesso em obter ganhos, entre eles a recuperação de terras e o financiamento de resguardos.

44 Esses aspectos negativos têm a ver, por exemplo, com a cessão de terras pertencentes a brancos e mestiços a indígenas e afrodescendentes, devido aos direitos à propriedade coletiva concedidos pela Constituição de 1991. No entanto, quando as terras destinadas à cessão continham recursos minerais ou tinham excelente potencial para uso agrícola e pecuário, sua posse foi impugnada por grupos de proprietários fundiários brancos-mestiços e por grandes empresas nacionais e multinacionais, que muitas vezes tomavam essas terras à força com a ajuda de exércitos paramilitares. Este conflito fundiário, no entanto, não se generalizou para todo o país, concentrando-se em certas zonas rurais de população negra e indígena e, por isso, ainda não afeta a opinião pública colombiana mais ampla. No campo da educação superior, já começam a aparecer queixas de estudantes brancos-mestiços que não concordam com a política de cotas diferenciais de admissão para universidades públicas em favor de indígenas e negros, mesmo que esta última política ainda seja muito fraca e restritiva em porcentagens do total da população de estudantes admitidos na universidade. Se esta última política universitária se estender, é possível que gere alguma resistência da população estudantil branca-mestiça.

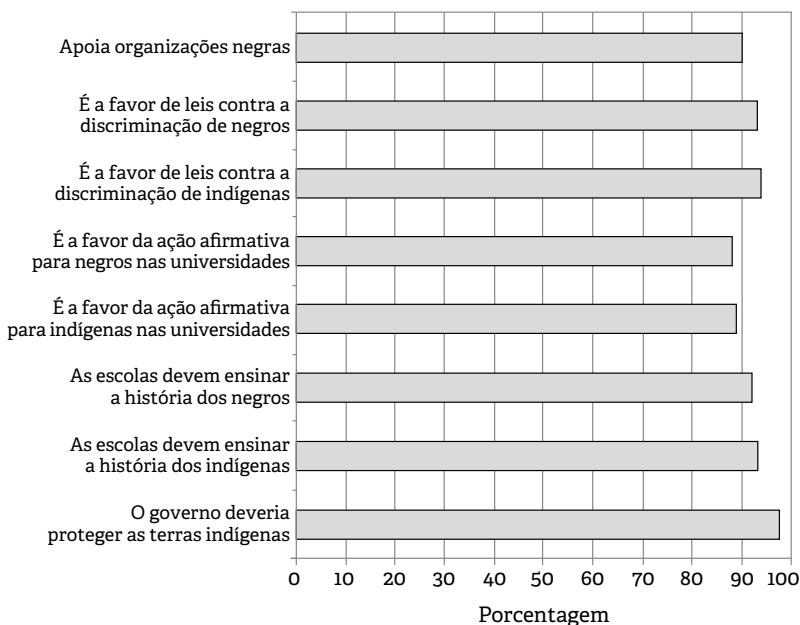


Figura 3.16 Apoio ao multiculturalismo e às políticas multiculturais, Colômbia

Nesta seção final, voltamo-nos para a disposição dos entrevistados em participar da resolução de problemas comunitários locais. Examinamos qual grupo etnorracial seria mais propenso a se envolver na resolução destes problemas. Este tópico é importante porque traz informações sobre os níveis de solidariedade encontrados em redes locais (particularmente nos bairros pobres), mas também porque revela de que modo os diferentes processos de mobilidade social funcionam fora das áreas locais para as populações negras, indígenas e branco-mestiças.

A distribuição dos percentuais na Tabela 3.6 revela alguns resultados interessantes. Os autoidentificados como negros tiveram as maiores porcentagens de colaboração nas suas comunidades nos últimos 12 meses, assim como fora desse período, seguidos pelos entrevistados autoidentificados como indígenas. Em comparação, os brancos, mestiços e especialmente os mulatos alcançaram taxas muito mais baixas desta forma de colaboração.

Tabela 3.6 “Você colaborou com uma pessoa ou grupo para resolver um problema da sua comunidade?” – por autoidentificação, incluindo as duas amostras (%)

	Colaborou			Total
	Sim, nos últimos 12 meses	Sim, mas há mais de um ano	Nunca	
<b>Autoidentificação</b>				
Negro	27,5	24,2	48,3	100,0
Indígena	22,2	18,5	59,3	100,0
Branco	21,5	14,3	64,2	100,0
Mestiço	19,5	15,9	64,6	100,0
Mulato	9,3	16,3	74,4	100,0

Fonte: PERLA, 2010

Os dados parecem mostrar as diferentes estratégias de mobilidade social utilizadas pelas redes dos entrevistados, de acordo com seus padrões socioeconômicos. Pode-se dizer que, se os autoidentificados como negros revelam maior cooperação no nível comunitário, isto se deve à sua situação econômica precária. Na situação colombiana, isto acontece em bairros populares urbanos mais pobres, como no caso da cidade de Cali, onde também encontramos uma população branca-mestiça, mas são os negros que têm a maior participação por meio de ações que exigem a atenção do Estado em nível local,<sup>45</sup> mesmo que elas sejam movidas pelo fato de que eles se reconhecem como pobres, em vez de terem uma conotação etnorracial direta. Enquanto isso, os mulatos experimentam melhores condições de vida e, portanto, não revelam padrões semelhantes de participação em nível comunitário. O grupo de mulatos nas duas amostras, ao contrário daquele autoidentificado como negro, é a favor da mobilidade social ascendente com pouco envolvimento em problemas da comunidade local.

<sup>45</sup> Ver os resultados da EHSIISAS 2010 (Encuesta de Hogares del Sistema de Inclusión Social de la Alcaldía de Cali: Pesquisa de Agregados Familiares do Sistema de Inclusão Social da Prefeitura de Cali) sobre a maior participação dos negros nas diferentes atividades e organizações comunitárias no nível do bairro, em comparação com brancos e mestiços que vivem na mesma localidade.

Os resultados sobre solidariedade negra que aparecem na Tabela 3.6 estão provavelmente relacionados à situação socioeconômica de pobreza dos negros, não à sua raça ou etnicidade. A pesquisa do PERLA demonstra que, depois dos negros, os indígenas têm as maiores porcentagens de participação comunitária em nível local (Tabela 3.6), em comparação com os grupos de brancos e mestiços. No entanto, os indígenas colombianos constroem a sua solidariedade em torno da “eticidade”, o que é uma distinção importante entre os entrevistados indígenas e negros. Apesar dessas diferenças, afro-colombianos tentaram reconhecimento a partir de uma etnicidade semelhante à dos indígenas.

## Conclusões

Durante o período colonial, atravessando todo o período republicano e os séculos XX e XXI, a Colômbia pôde ser caracterizada como uma sociedade profundamente hierárquica, em que tanto a classe como a raça desempenharam papéis cruciais. Ao invés de destruir a ordem racial e de classe social colonial, caracterizada por castas, entre outros aspectos, o modelo republicano-liberal tornou invisíveis as antigas divisões de classe e raça. Nesse novo modelo não existem mais categorias formais de distinção (por exemplo, castas), todos os indivíduos são aparentemente livres. Na prática, no entanto, as diferenças raciais e socioeconômicas permanecem mais ou menos intactas. Além disso, por um longo período que se estendeu até o século XX, as mulheres foram comumente excluídas. Mais importante ainda, a aparência física, especialmente a cor da pele, a textura do cabelo, os fenótipos corporais,<sup>46</sup> o estilo e o vestuário pessoais operam em todas as dimensões sociais, trabalhando *pari passu* com as diferenças de classe social. Desde meados do século XIX, a personificação do *habitus* e do *hexis* corporal (nos termos de Bourdieu, 1991) de

46 Tais fenótipos incluem tipo de nariz, lábios e maçãs do rosto e, por vezes, tipo de corpo.

diferentes setores sociais das populações urbanas e rurais incorporou lentes pigmentocráticas e fenotípicas como parte de uma marca inconsciente de diferenças sociais e de regras de dominação. Nessa ordem social, os negros e os indígenas estão na parte inferior, os brancos estão na parte superior e os mestiços, no meio. Algumas vezes, nessa escala, os mestiços estão mais próximos dos brancos, dependendo da variação nas combinações de classe social e de cor da pele e outros aspectos físicos. No entanto, na sociedade colombiana, esta lógica social trabalha mais na direção da cor da pele do que em termos de autoidentidade, particularmente no que diz respeito às categorias branca, mestiça e mulata, nas quais as nossas conclusões derivadas dos dados da pesquisa do PERLA diferem das tendências estabelecidas pela cor da pele.

A mestiçagem, como ideologia, penetrou o discurso republicano liberal após as guerras de independência e se fortaleceu ao longo do século XIX, com o discurso da Regeneración do final do século XIX e início do século XX. A mestiçagem permanece como elemento central nos discursos dos governos da República Liberal do século XX que sobreviveram até a década de 1980. O arranjo histórico de uma ordem de classe social e racial foi produto da ideologia da mestiçagem liderada pelas elites brancas-mestiças, uma ideologia que estava mais próxima do modelo argentino de miscigenação por branqueamento.

Apesar do potencial de unificação nacional e equalização da miscigenação, desde o período colonial, as histórias da subordinação social indígena e negra foram bem diferentes. Os longos processos socio-históricos que construíram o imaginário etnoracial da sociedade colombiana criaram uma representação da alteridade ligada ao mundo “selvagem” do indígena idealizado. Já os negros permaneciam “sem nome”, ao mesmo tempo em que também eram considerados “selvagens” ou “primitivos”. No entanto, não representavam a alteridade visível em termos simbólicos, como os indígenas, mas sim uma alteridade invisibilizada. A Constituição de 1991 não modificou significativamente

esta representação da alteridade no imaginário etnorracial da Colômbia, conferindo à alteridade indígena a prerrogativa da designação de “nação multiétnica e multicultural”. Isto obrigou a população negra a representar-se como possuidora de uma etnicidade, assim como os indígenas. Desse modo, a partir do prisma do multiculturalismo como nova ideologia e um discurso secular, a Constituição de 1991 substituiu a idealização da mestiçagem e o discurso religioso da Constituição de 1886, rompendo com os últimos vestígios ideológicos da Regeneración do século XIX.

Os efeitos da escravidão e os modos como a nação colombiana tentou incluir os negros envolvem diversos mecanismos de exclusão social historicamente distintos. Alguns destes mecanismos podem ser representados como expressões de racismo estrutural com efeitos institucionais. Desde a Constituição de 1991, o movimento negro, assim como o indígena enfrentam o desafio de se tornarem estatisticamente visíveis perante o Estado, a sociedade civil e outros atores sociais, oscilando entre enfatizar a etnicidade ou a cultura e destacar a raça ou o fenótipo. Enquanto os povos indígenas e outras minorias, como os roma ou ciganos, exigem uma identidade exclusiva em termos culturais, no caso dos afro-colombianos a questão é mais complexa, pois a raça afeta muitos deles de forma mais direta.

Este capítulo mostrou que a racialização não afeta somente os negros na Colômbia, mas também tem impacto sobre os indígenas e pessoas de pele escura. Mais do que a definição anglo-saxônica de raça, com fronteiras fixas e marcas ancestrais sustentadas por um sistema fortemente institucionalizado, a racialização de “uma gota” da sociedade colombiana cruza fronteiras de classe, incorporando diferenças socioeconômicas em um jogo pigmentocrático. Assim, como regra geral, na Colômbia, as classes sociais são coloridas: os indivíduos e as famílias com os mais altos capitais (por exemplo, social, cultural, educacional e econômico) são “mais claros”, enquanto aqueles com menor capital são “mais escuros”. Não há fronteiras fixas, mas gamas sutis de cores que moldam diretamente o estilo de vida,



o consumo cultural, o acesso diferenciado a bens e serviços e, acima de tudo, as oportunidades educacionais e profissionais e, até mesmo, o poder aquisitivo no mercado de trabalho.<sup>47</sup>

De acordo com os resultados da pesquisa do PERLA e considerando várias alternativas de visibilidade estatística, a população afrodescendente colombiana pode ser estimada em cerca de 20 % da população total. Esses números, analisados em estudos anteriores, coincidem com as cifras de Barbary e Urrea Giraldo (2004). Graças às reivindicações dos negros e às suas contribuições para a construção da nação colombiana nas últimas duas décadas, mais colombianos estão propensos a aceitar e a reconhecer a sua origem africana e a valorizar a identidade negra e mulata.

A dimensão do sexo/gênero é essencial para se entender como a racialização das classes sociais opera na Colômbia. Pudemos captar esta questão com a pesquisa do PERLA mediante a interação entre a branquitude e a feminilidade. A racialização é uma desigualdade inscrita em uma estrutura social hierárquica piramidal e pigmentocrática. Os resultados de análises bibliográficas, historiográficas, socioculturais, sociodemográficas e socioeconômicas e as conclusões da pesquisa reforçam este ponto de vista analítico. Os resultados indicam que as mulheres negras ou, de modo geral, mais escuras enfrentam as maiores desvantagens na ordem social colombiana,<sup>48</sup> seguidas por homens negros e, por último, por homens e mulheres de pele mais clara. Estes últimos têm maior capacidade para negociar o *status* social na sociedade, o que nos permite ver que a desigualdade social é também significativa entre os grupos branco e mestiço e que as lacunas ficaram mais largas.

47 Como podemos ver na Figura 3.10, quando o grupo indígena da amostra é deixado de fora, devido ao fato de este grupo de autoidentidade com baixos rendimentos se situar na faixa média de cor da pele, a tendência dos rendimentos de trabalho pela cor da pele é o resultado esperado de acordo com a hipótese pigmentocrática.

48 E, muito provavelmente, as mulheres índias e mestiças de pele escura também enfrentam obstáculos, mas este estudo centrou-se na população afrodescendente.

Instituições de desigualdade de longa duração têm perpetuado a discriminação racial, com resultados que reproduzem a armadilha da desigualdade social. Não obstante, a pesquisa do PERLA revela que é mais fácil detectar as desigualdades sociais na educação e na situação profissional ao se examinar o efeito da cor da pele, ao invés da autoidentidade racial. Como era de se esperar, esse padrão estatístico é válido para indivíduos e agregados familiares.<sup>49</sup> Este fenômeno também se reproduz nas percepções de discriminação racial e econômica, embora os autoidentificados como negros percebam mais discriminação em comparação com outras categorias, incluindo os mulatos. As diferenças de classe entre afro-colombianos são sutilmente expressas pela integração de circunstâncias históricas na cor da pele. Assim, conforme indicado em estudos anteriores, existem heterogeneidades socioeconômicas significativas no interior da população afro-colombiana. Estas últimas são expressas pelas maiores realizações e mobilidade social da minoritária população mulata em comparação às pessoas com cor de pele mais escura. Desde a segunda metade do século XIX, devido à mobilidade social restrita para indivíduos mulatos, as elites brancas consolidaram a sua hegemonia na hierarquia social-racial. Como diz Zapata Olivella (2010 [1978], p. 353), “Alguns negros foram capazes de subir para posições proeminentes que valiam o esforço sobre-humano dos pais ou a miscigenação com o branco, mas sempre dentro dos marcos rígidos da discriminação e do preconceito”.

A presença de pequenos grupos sociais de mulatos que experimentaram a mobilidade ascendente na Colômbia intensifica suas percepções ambíguas em relação à discriminação racial e de classe. Embora este grupo também seja discriminado, como indicam os dados da pesquisa do PERLA, parece ser muito menos sensível à discriminação do que aqueles com cor de pele mais escura.

49 A renda média foi a única variável que não mostrou um comportamento esperado em termos de cor da pele, devido às características do grupo mulato na amostra nacional. De modo análogo, no que diz respeito aos dados sobre indígenas coletados em áreas urbanas, muitos se encaixaram na categoria de trabalho manual qualificado, o que indica a alta predominância de trabalhos artesanais de *status* inferior.

Outra constatação interessante do PERLA na Colômbia é a ambiguidade das identidades de brancos e mestiços. Os resultados demonstram que os autoidentificados como mestiços têm maior escolaridade, melhor situação ocupacional e renda maior do que o esperado. Aparentemente, pode haver aqui uma contradição com a figura piramidal em cujo topo os brancos detêm posições sociais preferenciais. Apesar disso, deve-se considerar que, no jogo da identidade, alguns indivíduos menos “brancos”, em termos de cor da pele, tendem a preferir reconhecer-se como tal. No entanto, os resultados da amostra nacional demonstraram que as pessoas que se autoidentificaram como brancas também tinham a pele mais clara (em média), o que nos permite apresentar a hipótese de que, nessa amostra, há uma população branca menos favorecida.

As conclusões sobre a desigualdade, tal como os achados sobre a percepção de discriminação racial e econômica, revelam uma justaposição entre cor da pele e classe social. Como afirma Bourdieu (1991, p. 553), a cor da pele, como todas as demais, é carregada de valores e “fortemente superdeterminada”. No caso da Colômbia, esses valores são expressos em diferenças no aproveitamento escolar e nas realizações ocupacionais e salariais de indivíduos pertencentes a diferentes grupos etnoraciais. Isto é particularmente evidente nos resultados da pesquisa do PERLA na Colômbia, que evidenciam que a população cuja cor da pele foi classificada como “escura” está em uma posição de desvantagem em relação aos entrevistados classificados como médios e claros, e relatam tanto ter testemunhado como ter sofrido mais discriminação por situação econômica e pela cor da sua pele.

A expressão popular “melhorar a raça”, em relação à cor da pele, em particular para identidades negras e mulatas e para o grupo “escuro”, é compatível com a ideologia de mestiçagem colombiana. Esta última favorece uma miscigenação com pessoas de pele mais clara para negociar uma melhoria de *status* em espaços privados e públicos e como estratégia de branqueamento para a

geração seguinte. Esse ditado reflete, de forma indireta, a discriminação sofrida pelas pessoas de pele mais escura na sociedade colombiana.

O aparente apoio dado pela maioria dos colombianos às reivindicações multiculturais de grupos indígenas e negros se relaciona com o baixo impacto que estas reivindicações sociais tiveram até agora. Mas isso pode mudar no futuro, à medida que os programas de ação afirmativa visando às populações indígenas e negras comecem a ganhar importância no setor educativo, e que as reivindicações por terras feitas pelos indígenas e negros comecem a afetar os interesses de grupos econômicos poderosos. Também vale ressaltar que a situação econômica mais vulnerável dos entrevistados pertencentes aos grupos de identidade negra e indígena torna-os mais cooperativos em nível local, em comparação com os mulatos. Ao contrário dos indígenas entrevistados, os indivíduos que se autoidentificaram como negros têm parte ativa nas atividades da comunidade local, ainda que se identifiquem antes como população pobre do que como coletivo etnorracial. Em relação ao grupo de mulatos, a mobilidade social ascendente é mais importante.

Por fim, os dados da pesquisa do PERLA na Colômbia confirmam as conclusões da historiografia analisada e dos estudos sociológicos e econômicos mencionados em relação aos efeitos da interseção entre a classe social e o componente racial. Estes dados revelam que, no caso da sociedade colombiana, as classes sociais têm diferentes tons de cor de pele.



## CAPÍTULO 4

# ¿El país de todas las sangres? Raça e etnicidade no Peru contemporâneo

David Sulmont

Juan Carlos Callirgos

Escrito em 1965, *Todas las sangres* é um dos mais importantes romances do escritor e antropólogo peruano José María Arguedas. Em anos recentes, políticos e intelectuais têm utilizado a frase “el Perú de todas las sangres”<sup>1</sup> para se referir à diversidade étnica e cultural do país, evocando o ideal de uma sociedade multicultural na qual diferentes grupos sociais possam viver em harmonia, mantendo a sua herança cultural e desfrutando com equidade dos benefícios do desenvolvimento econômico. Ironicamente, em seu romance, Arguedas (1985 [1965]) não descreve um ambiente harmonioso. Pelo contrário, o relato retrata o histórico confronto entre camponeses, latifundiários e modernos empresários que promoviam um projeto de mineração em uma região dos Andes peruanos, em meados do século XX.

1 “El Perú de todos las sangres” é traduzido literalmente como *O Peru de todos os sangues*, embora *sangres* também possa ser traduzido por raças. O título *¿El país de todas las sangres?* pode ser traduzido, portanto, como *O país de todas as raças?* em referência ao livro de Arguedas *Todas as raças* (*Todas las sangres*).

Tal confronto ocorre no contexto de profundas tensões devido a diferentes visões de mundo e modelos de desenvolvimento econômico. Essas visões de mundo, com os modelos de desenvolvimento econômico que as acompanham, vêm da cultura indígena, dos ideais tradicionalistas, conservadores e católicos dos latifundiários ou *hacendados* (ou seja, os donos das “*haciendas*”, propriedades rurais), do impulso de “modernização” dos capitalistas e das diferentes formas de organização social, incluindo a economia rural comunitária e camponesa, o regime semifeudal da *hacienda* e a exploração capitalista de um projeto de mineração. O relato de Arguedas tem um desfecho trágico. Os camponeses revoltam-se contra a *hacienda*, o projeto de mineração é imposto violentamente pelo governo e os líderes da revolta são executados. Este resultado é bem diferente do ideal de harmonia social que o título do romance evoca atualmente.

No final da década de 1960, a obra de Arguedas inspirou debates que ainda têm ressonância nos dias de hoje.<sup>2</sup> Ela representa um marco nas discussões sobre o multiculturalismo e a natureza multiétnica do Peru. A sociedade peruana caracterizou-se historicamente pela persistência da desigualdade e de relações hierárquicas entre diferentes grupos étnicos e raciais. No entanto, ao longo da história republicana, o desenvolvimento econômico, bem como projetos culturais e políticos de modernização desafiaram essas relações sociais e a construção da identidade nacional. Uma das questões mais importantes em torno desses processos está centrada nas características da população indígena no Peru, especialmente em suas condições precárias de vida e na sua incorporação limitada à sociedade peruana como cidadãos plenos.

De acordo com a Comissão Econômica para a América Latina (Cepal), o Peru é um dos países com a maior população de

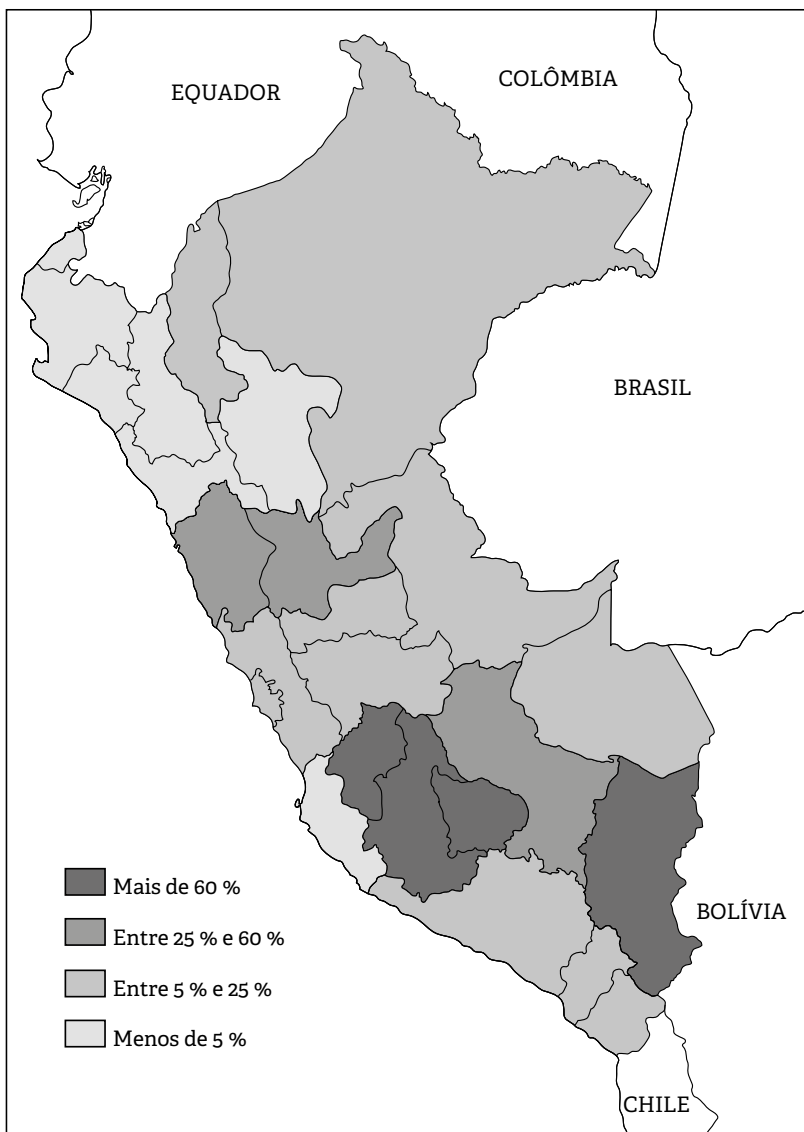
2 O romance de Arguedas foi objeto de intensos debates nas ciências sociais peruanas em relação às questões da modernização social no contexto de uma sociedade hierárquica e multicultural (ver, por exemplo, Rochabrún, 2011). O centenário de Arguedas foi comemorado em 2011 com vários simpósios e seminários visando discutir a sua contribuição para o entendimento das relações multiculturais no Peru contemporâneo.

indígenas da região (Cepal, 2006, p. 163). Os números do Censo Demográfico Nacional de 2007 e a Pesquisa Nacional Continuada (ENCO) de 2006 indicam, em 2007, uma população indígena de 7.6 milhões de pessoas, aproximadamente 27 % da população nacional, fazendo do Peru o segundo país com maior população indígena da região em números absolutos (somente o México tem maior população indígena em termos absolutos) e o terceiro em termos relativos. Em termos percentuais, apenas a Guatemala e a Bolívia têm populações indígenas mais representativas.

O Mapa 4.1 nos traz a porcentagem de pessoas de língua materna indígena por região (o Peru é dividido em 25 regiões), de acordo com o último censo nacional de 2007. As regiões andinas do Sul (do Sul ao Noroeste: Puno, Cusco, Apurímac, Ayacucho e Huancavelica) são as que concentram as maiores porcentagens de povos indígenas. Historicamente, essas foram as regiões andinas (ao redor de Cusco) nas quais o Império Inca primeiro se expandiu, em meados do século XIV. Deve-se notar que a língua indígena mais difundida no Peru contemporâneo é o quéchua, que era a língua dos incas. Durante a conquista espanhola, a Igreja Católica utilizou a língua dos governantes nativos no processo de evangelização, contribuindo para a difusão do quéchua por todo o país.

Os povos indígenas tendem a viver na pobreza. De acordo com o Instituto Nacional de Estatística e Informática (INEI) do Peru, 55,6 % da população com língua materna indígena viviam abaixo da linha da pobreza em 2009 (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2010b). Em comparação, apenas 29 % dos falantes nativos de espanhol estavam nessa condição. No entanto, as diferenças mais proeminentes concentravam-se na categoria de “pobreza extrema” (isto é, famílias que não podem satisfazer o mínimo das necessidades nutricionais): 26 % da população de língua materna indígena viviam abaixo da “linha de pobreza extrema”, ao passo que somente 7,7 % dos falantes nativos de espanhol se enquadravam nessa categoria.





Mapa 4.1 Porcentagem de falantes de línguas indígenas no Peru, por província  
 Fonte: Censo do Peru, 2007

Além das desigualdades socioeconômicas, acontecimentos recentes na história peruana trouxeram para o primeiro plano os efeitos políticos das desigualdades raciais e étnicas. De acordo

com a Comissão da Verdade e da Reconciliação (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003), estima-se que o conflito armado interno ocorrido entre 1980 e 2000 tenha causado 70 mil mortes, das quais 75 % foram de pessoas com ascendência indígena. Isto representa o maior número de mortes entre a população indígena peruana causada por violência política desde a rebelião anticolonialista de Túpac Amaru, em 1780.

Por outro lado, desde 2002, o país vem passando por um novo período de crescimento econômico relacionado ao aumento do preço e do volume de *commodities* exportadas, especialmente minérios.<sup>3</sup> Nesse período, novos conflitos sociais e políticos surgiram devido aos impactos (ambientais, particularmente)<sup>4</sup> e à redistribuição dos benefícios dos projetos privados de desenvolvimento econômico nos setores de mineração e energia, localizados em áreas rurais e terras indígenas nas regiões da Amazônia e dos Andes. Tais conflitos refletem as tensões entre o Estado, o modelo de desenvolvimento econômico e a população indígena do país, cuja maioria foi excluída socialmente. Alguns desses conflitos tiveram consequências altamente dramáticas, como foi o caso da luta regional liderada pelas organizações indígenas da Amazônia, em 2009, contra decretos do governo destinados a facilitar o investimento privado em territórios indígenas na região. A repressão do governo levou a um violento confronto, em junho de 2009, entre a polícia e manifestantes perto da cidade amazônica de Bagua, resultando na morte de 24 policiais e 10 civis. Esse evento dramático causou a demissão do primeiro-ministro e de todo o seu gabinete, bem como a revogação dos decretos do governo.<sup>5</sup>

3 O PIB peruano em 2009 foi 59 % maior que o de 2001.

4 Como exemplo, podemos mencionar que, no relatório da Defensoria Pública de novembro de 2011 sobre conflitos sociais no país, de 220 conflitos identificados, 57 % eram relativos a questões socioambientais (Defensoría del Pueblo, 2011).

5 O Peru tem um sistema presidencial. O presidente nomeia um primeiro-ministro e um gabinete de ministros para o comando do governo. Este último pode ser demitido a qualquer momento pelo presidente.

Outro sintoma menos violento das tensões vinculadas à desigualdade étnica e racial no Peru foi a recente notoriedade de práticas racialmente discriminatórias contra indígenas e pessoas de pele escura que tentaram acessar certos locais de lazer da capital (*shoppings*, restaurantes, discotecas e cinemas), geralmente frequentados pelas elites. Essas práticas foram condenadas pela mídia, pela opinião pública e por certas autoridades políticas, que promoveram instrumentos jurídicos para punir a discriminação racial em locais privados e comerciais.

As eleições presidenciais da última década (2000, 2001, 2006 e 2011) originaram debates e análises sobre a representação política das populações indígenas, particularmente sobre a capacidade dos principais líderes, partidos e instituições políticas em representar os interesses e as demandas dos povos indígenas (Sulmont, 2009; Tanaka; Vera, 2009; Tanaka, 2011).

De maneiras distintas, esses exemplos expressam a imediata relevância da desigualdade e das questões de discriminação étnica e racial na sociedade peruana. Políticos, organizações da sociedade civil e estudiosos demonstraram um interesse renovado em discutir e analisar os problemas relacionados com as relações culturais, étnicas e raciais no Peru. De certa forma, a discussão local está relacionada a uma tendência global (promovida por organizações sociais e instituições internacionais como ONU, OIT e Cepal, entre outras) de reconhecer e expor o racismo, a discriminação e as condições de vida de indígenas, afrodescendentes e grupos de minoria étnica nas sociedades contemporâneas.

O objetivo deste capítulo é apresentar os resultados da pesquisa do PERLA no Peru, analisando as ideologias e os projetos políticos que sustentaram a construção social da diferença racial e étnica na sociedade peruana e as suas relações ao longo da história. A pesquisa do PERLA oferece uma visão contemporânea das práticas de categorização e autoidentificação de atores sociais de diferentes grupos culturais, étnicos e raciais, bem como das suas desigualdades socioeconômicas, de processos de mobilidade social e de experiências de discriminação.

O principal argumento apresentado neste capítulo é que a “construção imaginada” das diferenças étnicas e raciais no Peru tem raízes nos diferentes debates e projetos de construção da nação levados a cabo nos séculos XIX e XX. Tais debates e projetos produziram uma estrutura social com fronteiras étnicas e raciais e uma “gramática etnorracial” utilizadas por agentes sociais para descrever e interpretar as suas diferenças e desigualdades. Esta gramática é utilizada ainda hoje na sociedade peruana contemporânea, contribuindo para a reprodução das hierarquias e das condições sociais, fusionando desigualdades socioeconômicas e diferenças culturais e raciais. Embora tenham ficado cada vez mais porosas devido às transformações estruturais associadas à modernização econômica e política (ou seja, o desenvolvimento do sistema capitalista e os processos de construção do Estado-nação), as fronteiras etnorraciais não desapareceram. Como consequência, para alguns grupos, a mobilidade social na sociedade peruana consiste não apenas em acumular mais capital econômico, educacional ou social, mas também em romper fronteiras étnicas e raciais e transformar identidades étnicas e raciais.

Na primeira seção do capítulo, discutimos a construção social e histórica de uma narrativa etnorracial na sociedade peruana. Apresentamos o debate político e intelectual em torno da definição da “peruanidade”, bem como o lugar das populações indígenas na comunidade peruana imaginada, dos anos de independência (1821) ao período contemporâneo. Em seguida, fazemos uma breve revisão de como as estatísticas oficiais refletiram a diversidade étnica e racial do Peru do século XIX até os dias de hoje, discutindo as mudanças da representação oficial dos limites etnorraciais e sua relação com processos de modernização social e política durante o século XX. Na terceira parte, apresentamos os resultados da pesquisa do PERLA, enfatizando as diferentes práticas de categorização e autoidentificação etnorraciais presentes no Peru contemporâneo e analisando de que modo elas se relacionam à desigualdade e à discriminação sociais.

Finalmente, discutimos as conexões entre as diferenças etnoraciais e a dinâmica política contemporânea, especialmente a capacidade de certos grupos sociais (definidos étnica ou racialmente) de representar seus interesses na arena política e ter um impacto nas políticas públicas contra a exclusão e a discriminação étnica e racial.

## **Construção social e histórica**

### **A reinvenção pós-colonial do “índio”**

Em agosto de 1821, somente um mês após a declaração de independência do Peru e anos antes da sua consolidação, “O Libertador” General José de San Martín decretou que “no futuro, os aborígenes não deverão ser chamados de índios ou nativos; são filhos e cidadãos do Peru e devem ser conhecidos como peruanos” (*Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, 1950, p. 67). “Indígena” havia sido uma categoria jurídica e fiscal colonial que desempenhou um papel importante na conquista e na administração da população nativa latino-americana. Fazia parte de uma estrutura social em que a Coroa atribuía – embora não na forma rígida imaginada – diferentes direitos e deveres aos seus diversos súditos, com base em uma noção de “desigualdade natural”. As categorias coloniais não sobreviveriam na nova nação, que foi imaginada, como Benedict Anderson apropriadamente declarou, como uma comunidade horizontal de iguais, sob o princípio moderno da cidadania individual e universal (Anderson, 2006).

A eliminação oficial e simbólica da categoria “índio”, juntamente com outras categorias coloniais, bem como a promoção de uma nova identidade peruana expressavam o impulso assimilatório, liberal, homogeneizante e iluminado das elites, que deveria transformar “súditos ‘ex-coloniais’ em cidadãos republicanos com um futuro nacional” (Thurner, 2003). Seguindo as ideologias

da formação nacional, as elites “criollas” – elas próprias recentemente transformadas em “peruanas” e influenciadas por teorias do liberalismo clássico e pela premissa de uma comunidade formada por iguais – aboliram todas as categorias coloniais para formar uma nova comunidade de cidadãos. Os antigos súditos coloniais não seriam “filhos” do rei, mas do Peru, e deveriam relacionar-se com a nação a partir da categoria abstrata e individualista de “cidadãos”.

O desejo de San Martín, nascido de pais espanhóis na Argentina, em 1778, teria resultados contraditórios. Por um lado, o termo “índio” foi retirado do funcionamento do Estado peruano. No entanto, por outro, ele reapareceria, reinventado na imaginação das elites para aludir a um ser inferior, talvez inevitavelmente degradado pelo colonialismo espanhol, que seria, portanto, incapaz de funcionar como cidadão da nova nação. A reinvenção pós-colonial do “índio” seria diferente da categoria jurídica e fiscal colonial: o rótulo agora se referia a uma suposta “raça inferior” que precisava ser resgatada ou extinta, mas cuja existência impunha um desafio. O Peru tinha um “problema índio” com o qual precisava lidar para se tornar uma nação viável, unificada e civilizada (Kristal, 1987).

A subordinação das populações indígenas, é claro, não era uma novidade do século XIX. O sistema administrativo colonial tinha se apoiado nas elites indígenas para extrair sua força de trabalho e impostos. Uma elite indígena foi autorizada a existir, e a Coroa reconheceu os seus títulos de nobreza. Nem todos os indígenas eram pobres, obrigados a servir no sistema de trabalho compulsório (*mita*), ou sujeitos ao tributo indígena. Esses privilégios e o estatuto do “índio nobre” foram eliminados na sequência da revolta de Túpac Amaru (1870-1871). Foi só então que “índio” passou a ser uma etiqueta geral para os povos indígenas, que posteriormente viria a ser identificada com o campesinato (ver, por exemplo, Spalding, 1974).

As opiniões racializadas sobre o índio como uma “raça miserável” ou como “a nossa infeliz raça indígena” não eram simples

resquícios da época colonial. As elites mais liberais do século XIX consideravam que a “decrepitude” e a “decadência” atribuídas a *el indio* tinham sido causadas pelo colonialismo espanhol injusto, ilegítimo e atrasado, que havia destruído a esplendorosa civilização inca, jogando o índio no seu estado atual de inferioridade (Kristal, 1987; Guerrero, 1997; Stefanoni, 2010). A nação elevava os incas ao *status* de fundadores do Peru, transformando o Império no passado glorioso da nação, ao mesmo tempo em que deixava a população indígena de fora da definição de “peruanidade” e do exercício da cidadania (Rowe, 1954; Walker, 1988; Brading, 1991; Méndez, 1993; Thurner, 1997; Larson, 2004a, 2004b). Essas ideias nacionalistas tinham origem em um conceito moderno de “igualdade natural”, estabelecendo que o índio não habitava a contemporaneidade, mas estava preso no passado colonial e constituía um pesado “fardo” para a nação. Na melhor das hipóteses, a população indígena era considerada potencialmente peruana: uma população a ser resgatada, civilizada e integrada à contemporaneidade. O projeto pedagógico da nação exigia que as elites guiassem e educassem o índio para a civilização e a “peruanidade”. As elites ilustradas precisavam resgatar o índio porque ele carecia das características necessárias para superar a própria desolação. O retrato do índio como um ente a ser “peruanizado” também serviu para retratar as elites como civilizadas e detentoras dos atributos necessários para realizar a missão civilizadora.<sup>6</sup>

Uma concepção semelhante dominou os pontos de vista sobre a população afro-peruana. A escravidão foi sendo progressivamente limitada a partir de 1821,<sup>7</sup> de acordo com os “princípios da filantropia adotados por todos os governos do mundo civilizado”.<sup>8</sup> As elites, contudo, viam cada vez mais esta população

6 Por exemplo, ver a paradigmática definição de “índio” no “Dicionário Republicano”, de 1857, de Juan Espinosa (Espinosa, 1857).

7 Após a proclamação da independência em 28 de julho, 1821, San Martín privou os recém-nascidos de escravos de direitos civis. A escravidão só foi abolida pelo presidente Ramón Castilla, em 3 de dezembro de 1854.

8 Decreto emitido por José de San Martín, em 24 de novembro de 1821 (Gobierno del Perú, 1831).

como racialmente degradada, com tendências instintivas para os excessos, a preguiça e costumes dissolutos. No entanto, seu tamanho consideravelmente menor em comparação com a indígena relegou-a a um lugar menos importante no imaginário das elites peruanas do século XIX.

Vários autores viram no racismo um obstáculo para a realização completa das doutrinas liberais no Peru (Manrique, 1993, 1999). De acordo com essa visão, ele faz parte do fardo pesado da “herança colonial”, impedindo que a moderna noção de igualdade predominasse. Essa ideia faz parte de uma narrativa mais ampla do excepcionalismo latino-americano, que sugere que as elites da região não eram, e não são, suficientemente modernas, liberais ou nacionalistas, agarrando-se teimosamente às suas posições coloniais de hierarquia.<sup>9</sup> Partindo de uma idealização monolítica da modernidade – que destaca os ideais modernos de igualdade e democracia, mas oblitera as contradições da modernidade e dos impulsos modernos no sentido do controle social, da normalização e da disciplina – esses autores afirmam que a modernidade só se desenvolveu plenamente na Europa. Nas sociedades latino-americanas profundamente hierárquicas, lideradas por elites pouco dispostas a ceder sua posição, o liberalismo e a modernidade foram, portanto, “natimortos” (Mallon, 1988). Talvez inadvertidamente, essa erudição pressupõe uma visão idealizada e inequívoca da modernidade (e do liberalismo) da Europa como social, política e economicamente inclusiva – em comparação, a América Latina só pode ser percebida como uma aberração ou um desvio. A consolidação do conceito moderno de “raça” na Europa foi, de fato,

<sup>9</sup> Para conhecer visões *dependentistas* das elites peruanas, ver Bonilla e Spalding (1972), Yepes (1972), Bonilla (1974), Cotler (1978), Bonilla (1980), Tantalean (1983), Pásara (1988). Opiniões essencialistas semelhantes sobre as elites peruanas foram expressas em Salazar Bondy (1964). Para conhecer visões parecidas sobre as elites latino-americanas, consultar Stein e Stein (1970), Halperin Donghi (1986), Peloso e Tenenbaum (1996).



contemporânea ao surgimento da ideia liberal de igualdade e desempenhou um papel importante na racionalização da expansão colonial europeia nos séculos XVIII e XIX. No caso peruano, as doutrinas racistas do século XIX sobre *el indio* ou *el negro* não eram necessariamente tributárias das ideias coloniais de desigualdade. Pelo contrário, tal como o racismo europeu moderno, partiram de concepções modernas/liberais de igualdade e serviram para racionalizar as desigualdades sociais, econômicas e políticas, e para solidificar a posição das elites.

## A “raça” depois da guerra do Pacífico

No final do século XIX, as elites peruanas haviam consolidado discursos racistas em relação às populações indígenas e afro-peruanas, assim como aos imigrantes que chegavam da Ásia desde 1849.<sup>10</sup> Contudo, a derrota do Peru diante do Chile na Guerra do Pacífico (1879-1883) e a influência do positivismo e das doutrinas do racismo científico produziram uma radicalização do pensamento racista no Peru de fins do século XIX. A guerra gerou um sentimento de derrota, de decadência e impotência. Os membros das elites peruanas, que tinham dúvidas sobre sua capacidade de liderar uma nação unificada e progressista assim como sobre sua própria composição racial, adotaram os discursos de triunfalismo originários do Chile, que destacavam uma suposta superioridade racial chilena.<sup>11</sup> Promover a

10 Os primeiros imigrantes da China chegaram ao Peru em 1849, importados para trabalhar nas lavouras de açúcar e algodão e na extração de guano das ilhas do Peru. Suas condições de trabalho eram próximas à semiescavidão. O racismo antiasiático atingiu níveis de paranoia quando trabalhadores chineses se mudaram para Lima, após o término de seus contratos iniciais. A importação de trabalhadores asiáticos havia sido aceita como um “mal necessário”, devido à falta de “braços”, mas a sua instalação no coração da cidade de Lima, nas proximidades do seu principal mercado central, não havia sido prevista. Ver Rodriguez Pastor (1989).

11 Para uma discussão sobre o discurso racialista chileno, consultar Maureira (2004). Para uma análise sensível de imagens racializadas e de gênero no discurso chileno durante a guerra, consultar McEvoy (2000, 2011).

imigração europeia tornou-se um credo entre os mais notáveis intelectuais e políticos da época: os problemas do Peru, evidenciados pela rápida e devastadora derrota na guerra, haviam sido causados pela ausência de uma população racialmente capaz de forjar uma nação economicamente forte e integrada. Somente a imigração de brancos europeus poderia salvar o país: “Só então a nossa doença endêmica que nos está degenerando em dissolução e que produzirá a nossa morte, se não inocularmos novos elementos, começará a ser modificada” (Arona, 1891a).

A imigração europeia já havia sido promovida antes da guerra do Pacífico. As elites acreditavam que o Peru precisava abrir suas fronteiras a esses imigrantes para exercer uma influência positiva em uma sociedade marcada pelo atraso herdado do colonialismo espanhol. As elites também construíram a noção do índio como raça apática, submissa e miserável, assim como a imagem do negro como dominado por seus instintos e carente de educação e bons exemplos. Mas as concepções raciais das elites eram flexíveis. Intelectuais e políticos tinham em comum a fé no poder civilizador do progresso e da educação. O “índio” e o “negro” podiam ser elevados da sua condição miserável removendo-se os “obstáculos ao progresso” introduzidos pelo colonialismo espanhol.

As elites peruanas foram seletivas ao se apropriarem das doutrinas raciais europeias. Adotaram, por exemplo, as concepções ambientalistas de raça derivadas das teorias transformistas da evolução de Jean-Baptiste Lamarck, que haviam sido descartadas na Europa.<sup>12</sup> Em contrapartida, descartaram as ideias de Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, sobre a história natural e suas implicações para os seres humanos, e a observação de Gustave Le Bon, segundo a qual a miscigenação entre as populações inferiores e os espanhóis havia produzido “nações bastardas que carecem de energia e não têm futuro, e são incapazes de contribuir para o progresso da civilização”

12 Para obter uma explicação sobre as concepções ambientais de raça, consultar Stepan (1991).

(Le Bon, 1889; cf. Prado, 1941 [1894], p. 196). As elites pós-coloniais também criaram os seus próprios postulados, alguns dos quais se opunham às teorias raciais europeias. Em particular, afirmaram que a miscigenação não havia produzido degeneração e que o “branqueamento” poderia ajudar a melhorar a sociedade. Importantes intelectuais do período pré-guerra haviam afirmado que a diversidade racial da sociedade peruana era um elemento positivo ou esteticamente valioso.<sup>13</sup>

O pensamento racista viria a ser dramaticamente transformado no final do século XIX. Os argumentos “ambientais”, que propunham que as raças podiam modificar as suas características mediante mudanças sociais, culturais, educacionais e ambientais, foram substituídos por argumentos rigidamente biológicos, como os de Clemente Palma. Sua tese de 1897, *O futuro das raças no Peru (El porvenir de las razas en el Perú)*, afirmava que raças não eram mutáveis, exceto por meio de “cruzamentos adequados”. O Peru exigia uma “terapêutica étnica”, mediante a qual a “raça alemã” poderia dar “solidez à vida mental da nossa raça”, ou seja, a “raça ‘criolla’” (Palma, 1897, p. 37). A raça “criolla”, ou “branca peruana”, tornou-se parte do problema, sendo vista como uma “raça preguiçosa, com sangue pobre e sem vigor muscular. É uma raça cheia de vícios, entregue ao prazer e com costumes de cortesão” (Prado, 1941 [1894], p. 125), cuja história a tornara letárgica e incapaz de desenvolver o potencial do país. Os “brancos” peruanos haviam adquirido uma “aversão ao trabalho” nos tempos coloniais e os vícios da ociosidade e de uma vida de luxo e ostentação (Villarán, 1962, p. 321). As elites peruanas, que haviam descartado de início alguns discursos europeus sobre raça, como o da existência de uma raça “latina” idealista, mística e artística, inadequada para as exigências viris da modernidade

13 O pintor Benito Laso comparou a sociedade peruana a uma paleta, ricamente adornada por cores. O intelectual Manuel Atanasio Fuentes, por sua parte, comparou a população de Lima a um “campo de flores” colorido, esteticamente superior aos campos “uniformes e monótonos” (Fuentes, 1867, p. 77-78; Laso, 1859).

e do desenvolvimento do capitalismo industrial, agora os reviviam. Outro argumento racista utilizado para explicar a “inferioridade racial” dos brancos limenhos era a sua longa e íntima convivência com as raças “inferiores” do índio e do negro. De acordo com Javier Prado, essas raças inferiores haviam exercido uma influência perniciosa sobre o “sangue espanhol” do Peru. Os brancos foram expostos aos vícios dos seus servos negros, como a sensualidade, o roubo, a superstição e a ociosidade. Pior ainda, a luxúria “irresistível” das mulheres negras fora transmitida pelo leite materno, já que era comum que mulheres africanas peruanas trabalhassem como amas de leite em famílias da elite (León García, 1909, p. 12). De repente, a diversidade racial da população passou a ser percebida como a razão pela qual os peruanos eram incapazes de formar uma nação unificada, a miscigenação sendo vista como perniciosa e degenerativa, uma doença que poderia originar males sociais como a delinquência.

As propostas para lidar com o “problema racial” peruano eram variadas. Aqueles que compartilhavam a postura não ambientalista radical de Clemente Palma favoreciam a imigração, mas não se opunham à matança maciça de povos indígenas para livrar o país de seus elementos mais nocivos.<sup>14</sup> Os imigrantes europeus, no entanto, não vieram ao Peru em grande número, apesar dos esforços das elites para promover o país como um destino atraente. Na verdade, a chegada de imigrantes europeus diminuiu de 1880 a 1930, período caracterizado por uma maciça imigração europeia para o Novo Mundo (Bonfiglio, 2001). Devido a seu fracasso em promover a “terapia étnica”, a maioria das elites perseverou na posição ambiental, propondo programas educacionais e uma drástica transformação do ambiente para melhorar a raça. Uma população viril e disciplinada com “senso prático” era necessária para adaptar o país às

14 Clemente Palma foi explícito em sua proposta de construir a nação *a cañonazos* (a tiros de canhão) para livrar-se de uma raça “inútil” e “decrépita”.

exigências do capitalismo industrial e para fins militares. A preocupação com população e raça atingiu níveis inauditos no final do século XIX e início do século XX, quando a raça passou a fornecer explicação para tudo: ciências como a ginecologia, a puericultura e a vasta corrente da medicina chamada “higienista” foram invocadas para se pesquisarem maneiras de “melhorar a raça”.

## Hispanismos e indigenismos

Novos discursos sobre a identidade nacional do Peru viriam à tona no século XX. Para começar, o anti-hispanismo que havia sido dominante durante o século XIX, devido à necessidade de forjar uma identidade nacional em oposição ao passado colonial e diante da tentativa da Espanha de assumir o controle das ilhas guaníferas peruanas em 1866, perdeu peso simbólico com o aparecimento do Chile, um novo, mais próximo e mais perigoso inimigo. Além disso, eventos internacionais como a Revolução Mexicana, a Revolução Russa e a Primeira Guerra Mundial instaram alguns intelectuais peruanos, como o historiador José de la Riva Agüero e o poeta José Santos Chocano, a conciliar o país com o seu passado colonial e a reivindicar o que consideravam ser os elementos básicos e mais característicos da sociedade peruana, como o catolicismo. O hispanismo não foi um movimento local. Uma vez que a Espanha perdera suas últimas possessões coloniais, em 1898, uma narrativa hispano-americana foi desenvolvida como tentativa discursiva de restabelecer o orgulho espanhol, enfatizando a grandeza do passado colonial e os valores hispânicos tradicionais, em comparação com a expansão anglo-saxônica (Martínez Rianza, 1994).

Riva Agüero viria a reivindicar os valores hispânicos e a declarar que o caráter e o destino do Peru tinham sido forjados nos tempos coloniais, que haviam testemunhado a consolidação da unidade espiritual da nação. Esta declaração foi feita

diante da ameaça de um “industrialismo exagerado”, que considerava “abjeto” e um aspecto do “utilitarismo econômico”, forças que podiam corroer os laços sociais e gerar uma “total falta de escrúpulos” e um “feroz e horrível egoísmo... que elimina todo entusiasmo e degrada toda nobreza” (Riva Agüero, 1907). O Peru era, portanto, racial, cultural e espiritualmente hispânico. Sua peculiaridade, diante das demais “filhas” da “Madre Patria”, eram o passado inca e o fato de que o Peru havia sido a mais importante possessão da metrópole mais importante do mundo, pelo menos até meados do século XVIII. A conquista espanhola foi assim reescrita como um evento favorável que havia trazido os benefícios do catolicismo às costas do Peru: os peruanos podiam ter orgulho de seu passado inca, mas também do seu passado colonial, que juntos tinham legado ao Peru todas as suas características.

O hispanismo encontrou um promotor entusiasta no governo do presidente Augusto B. Leguía, conhecido como o “Oncenio” (entre 1919 e 1930). Ironicamente, Leguía forçou Riva Agüero a abandonar o país, e seu regime organizou a comemoração dos centenários da independência do Peru (em 1921, pela declaração de independência, e em 1924, pela batalha de Ayacucho, que selou a derrota da Espanha na América do Sul). Paradoxalmente, estas comemorações do fim do colonialismo espanhol assumiam um tom hispanista enfático e comemoravam o colonialismo espanhol. Assim, em seu discurso de boas-vindas ao representante do rei da Espanha, Leguía afirmou: “Nós, peruanos, somos espanhóis pelo sangue, pela tradição, pela fé e pela língua, por tudo o que distingue uma raça” (Ministerio de Relaciones Exteriores, 1921). É evidente que esta definição de peruanidade excluía a maior parte da população do Peru. Ela também representava, contudo, uma pausa no discurso anterior sobre a identidade nacional e as características raciais do país. Alguns anos antes, as elites peruanas haviam defendido uma concepção negativa da herança racial da Espanha, corrompida por sua proximidade com a África e pela ocupação moura entre 711 e 1492, bem como

os defeitos raciais, sociais, culturais e econômicos legados ao Peru pelo colonialismo espanhol.

O hispanismo não podia ser entendido, portanto, sem se levar em consideração o contexto internacional e as ideias indigenistas contra as quais debatia. Os indigenismos (no plural) estavam relacionados com a continuação dos discursos “incaísta”, paternalista e civilizatório para “proteger” o “índio”, ambos já presentes no século XIX. Também estavam vinculados ao surgimento da arqueologia peruana, à formação das elites intelectuais provinciais – às vezes formadas por pessoas com origens indígenas – e à nova reivindicação das instituições indígenas, como a comunidade, como forma viável e útil no mundo moderno. Nesses casos, a comunidade era vista como prova do “espírito associativo” do homem indígena, ou mesmo de um “comunismo” que poderia ser utilizado como base para a construção de um futuro Peru socialista. Os discursos indigenistas, como o de Hildebrando Castro Pozo, que tiveram uma influência decisiva na visão de José Carlos Mariátegui (1928) sobre os povos indígenas, se contrapunham às receitas liberais que preconizavam a dissolução das comunidades para transformar os indígenas em proprietários privados individuais ou, pelo menos, em proletários rurais (Castro Pozo, 1924). Esses discursos, como o do médico e arqueólogo Julio C. Tello, reivindicavam a “Madre Pátria indígena” como “a nossa grande e única mãe”, em um desafio direto aos discursos hispanistas contemporâneos (Presidencia de la República, 1925). Muitos artistas e pensadores indigenistas reformularam o “problema do índio” a partir de uma perspectiva socialista ou comunista, opondo-se às concepções racistas comuns entre os intelectuais peruanos, destacando o “problema da terra”, ou seja, a concentração de terra nas mãos de poucos, o que era desfavorável para a população indígena. Ainda assim, em muitos casos, o indigenismo continuou reproduzindo visões paternalistas e racializadas sobre o “índio”, que ainda era visto como uma entidade homogênea e uma raça a ser resgatada.

## A ascensão do discurso da mestiçagem

O confronto entre hispanismos e indigenismos geraria, no entanto, um discurso reconciliatório exaltando a miscigenação – a mestiçagem – como a mais importante característica da sociedade peruana. As obras do intelectual peruano Víctor Andrés Belaúnde (1883-1966) apresentaram a visão mais abrangente e disseminada da “peruanidade integral”, formada por uma “síntese viva” de elementos inicialmente opostos. O encontro racial e cultural-espiritual entre as raças e as culturas aborígenes e hispânicas havia produzido um Peru que constituía uma entidade espiritual e histórica harmônica (Belaúnde, 1987 [1942]).

O discurso da mestiçagem foi amplamente divulgado pelo sistema de ensino do Peru e ainda o é nos dias de hoje. Na superfície, parecia transcender as limitações dos discursos hispanista e indigenista, gerando a noção de uma peruanidade compartilhada e reconciliada, produzida por uma história marcada pelo encontro entre as raças e as culturas que deram origem ao país e pela mútua influência racial, cultural e a dialética das suas contradições. A narrativa histórica de Belaúnde destaca o encontro harmonioso dos melhores traços indígenas e hispânicos, conferindo ao Peru um espírito e um destino estimulantes. A conquista espanhola foi vista como um evento positivo e fundacional, que “acrescenta o império inca ao império da Espanha”, em uma realização “historicamente imbatível” na qual os conquistadores demonstraram “simpatia humana” e um “senso de proximidade” em relação às “tribos primitivas”. A lenda negra do colonialismo espanhol, dominante no século XIX, foi substituída por outra, na qual o empreendimento foi descrito como generoso, integrador e devotado a ideais transcendentais (Belaúnde, 1987 [1942]).

Entretanto, a “síntese viva” de Belaúnde não transcendeu a linguagem racista dominante entre os intelectuais peruanos desde o século XIX. Além disso, a mestiçagem não produziu uma homogeneidade racial e cultural entre os peruanos: Belaúnde



acreditava na existência de “massas indígenas” vivendo em atraso, que exigiam um grande esforço civilizador, semelhante ao dos incas e espanhóis. Reiterou a ideia de que elementos “superiores” precisavam exercer uma influência positiva sobre os “inferiores”. Sendo assim, apesar de seu discurso parecer transcender as exclusões geradas tanto por hispanismos quanto por indigenismos, afirma os elementos de origem hispânica como superiores aos de origem indígena. O efeito da narrativa histórica é negar a existência do conflito, as lacunas, a marginalização e a injustiça ao longo de uma história que sublinha a nação como entidade integrada e harmoniosa. Ela nega igualmente a existência do racismo e da discriminação: a “síntese viva”, como gênero narrativo da história do país, é a versão peruana da narrativa de “democracia racial” elaborada por Gilberto Freyre no Brasil.<sup>15</sup>

O discurso da mestiçagem desenvolvido nas décadas de 1930 e 1940 influenciou historiadores peruanos como José Antonio del Busto e Gustavo Pons Muzzo, que o reproduziram nos textos escolares, tornando-o um “discurso oficial” disseminado pelo Estado peruano até o início da década de 1980 (Portocarrero; Oliart, 1989). Tal discurso parecia resolver as contradições da peruanidade e estabelecer uma hegemonia hispânico-católica mais sutil do que aquela dos discursos hispanistas. Sugeriu igualmente que a Espanha integrara o Peru ao mundo ocidental, expondo-o à influência benigna da civilização e da modernidade. Em oposição ao hispanismo de Riva Agüero, apropriadamente considerado por José Carlos Mariátegui como *passadista* (ou seja, uma visão histórica antimoderna que exaltava o passado colonial pré-Bourbon), a ideia da mestiçagem como uma síntese viva estava aberta à incorporação de elementos novos e “superiores” à peruanidade. Exaltando a mestiçagem como processo constitutivo positivo, parecia incluir todos na definição da identidade peruana.

15 Alguns exemplos paradigmáticos do Brasil como democracia racial estão em Pierson (1942), Freyre (1933), Tannenbaum (1992 [1946]), Wagley (1952).

Enquanto a narrativa histórica de Belaúnde tentava definir o Peru como uma nação mestiça, a mestiçagem tornou-se uma palavra-chave para se referir aos processos demográficos, sociais, econômicos e culturais de mudança do Peru. Era também um objetivo do Estado peruano que, em 1946, fundou o Instituto Indigenista Peruano, com base no Instituto Nacional Indigenista do México, para “integrar” a população indígena, ou seja, promover a mudança cultural e a integração econômica com o mercado e a sociedade nacional. O Instituto não foi adequadamente financiado devido à incoerência e à fraqueza do Estado peruano, mas estendeu a sua ação mediante programas de antropologia aplicada em Cusco, Puno, Apurímac, Ayacucho e Ancash (Marzal, 1986). Embora apresentando resultados modestos, o Instituto seguiu o exemplo do seu homólogo mexicano, tratando o processo de “integração” como uma mestiçagem das populações indígenas.<sup>16</sup>

Desde a década de 1940, pelo menos, a mestiçagem também foi acionada em círculos acadêmicos para se referir à integração das populações rurais “indígenas” ao mercado, à adoção de elementos culturais “ocidentais” ou “modernos” ou sua migração para as cidades. Os antropólogos William Mangin e Humberto Gherzi, por exemplo, utilizaram este tipo de abordagem em seus estudos sobre as comunidades de Vicos e Marcará em Ancash, tal como o projeto da Universidade de Cornell-Peru de antropologia aplicada em Vicos. O objetivo declarado deste último era “trazer a população indígena ao século XX e integrá-la na economia de mercado e na sociedade peruana”, o que também era uma maneira de transformar “índios” em mestiços.<sup>17</sup> De modo análogo, a antropologia de José María Arguedas considerava que a mestiçagem

16 Ver o “Plan nacional de integración de la población aborigen”, publicado pelo Instituto Indigenista Peruano (1965). Para uma análise mais aprofundada, ver Degregori, Valderrama e Francke (1978).

17 Ver Mangin (1955), Gherzi (1959), Holmberg (1966). Para obter mais informações sobre o projeto CornellPeru, visite o site em [https://courses.cit.cornell.edu/vicosperu/vicos-site/cornellperu\\_page\\_1.htm](https://courses.cit.cornell.edu/vicosperu/vicos-site/cornellperu_page_1.htm).

cultural e social oferecia aos povos indígenas a possibilidade de melhorar de vida e libertar-se da exploração.<sup>18</sup> Assim, as migrações para a cidade foram interpretadas como um processo de “desindianização”, ou de *cholificación*<sup>19</sup> (que se refere ao processo de tornar-se *cholo*, para usar outra categoria racialista de origem colonial, no processo de mestiçagem [ver Quijano, 1980]).

Diversos estudos demonstram que os rótulos raciais são utilizados de forma vernacular para se referirem às posições e às hierarquias sociais, culturais, linguísticas e econômicas (Fuenzalida, 1971). Embora eles tenham desaparecido inteiramente da retórica oficial e do funcionamento do Estado – o último censo a coletar informações sobre a “raça” da população peruana foi feito em 1940<sup>20</sup> – sobreviveram nos círculos acadêmicos e na linguagem comum. Talvez porque os rótulos raciais fossem utilizados vernacularmente, o antropólogo americano Julian Steward achou necessário explicar os significados de índio e mestiço aos leitores norte-americanos no Volume 2 do seu *Manual de índios da América do Sul*, dedicado às “Civilizações andinas”:

É necessário explicar os termos “índio” e “mestiço”. Os leitores norte-americanos, acostumados a pensar no primeiro como a designação da raça indígena e, no segundo, como se significasse uma mistura de raças, podem ter dificuldade para entender que, nas outras repúblicas americanas,

18 Esta visão pode ser conferida em seus artigos: “El complejo cultural del Perú”, “Puquio, una cultura en proceso de cambio”, e “Evolución de las comunidades indígenas” (Arguedas, 1975), que foram originalmente publicados em 1952, 1956 e 1957.

19 *Cholo* é um termo geralmente utilizado para denotar um indígena com experiência urbana e algum grau de escolaridade (Paredes, 2008, p. 8). Anibal Quijano (1980) considerava os *cholos* como um grupo social transitório, constituído por migrantes indígenas de áreas rurais que se estabeleceram em centros urbanos durante o século XX. Na verdade, *cholo* é uma categoria polissêmica, dependendo do contexto, pode ter uma conotação positiva ou negativa, sendo utilizada tanto em discursos públicos como privados. Por exemplo, o ex-presidente Alejandro Toledo apresentou-se como “El Cholo” (sua esposa o chamou certa vez de “mi cholo sano y sagrado”).

20 Nota da versão brasileira: em 2017, o censo peruano coletou novamente dados sobre a identificação etnoracial da população.

estes termos têm um significado cultural em vez de biológico. Na América Ibérica, índios e mestiços são indistinguíveis racialmente, sendo ambos predominantemente indígenas, mas os primeiros caracterizam-se por ter uma preponderância da cultura nativa, enquanto os últimos assimilaram uma quantidade substancial de cultura europeia. As diferenças exatas são sempre uma dificuldade para o recenseador, mas em um sentido prático, pode-se dizer que o mestiço foi integrado na vida nacional, e o índio, não. Este último não sabe ler ou escrever, não fala espanhol e não entende suficientemente os sistemas jurídico, econômico e social europeus para lidar com eles. Portanto, é de certo modo caracterizado como social e economicamente desajustado. Quando se ajusta, torna-se mestiço (Steward, 1946, p. XXVIII-XXIX).

## A raça no Peru contemporâneo

No Peru, “raça” tem limites instáveis e não alude a realidades permanentes ou “fixas”. Seu desaparecimento da linguagem oficial e o surgimento de um discurso que condenava moralmente o racismo contribuíram para esta ausência de fixidez. A expressão aberta de ideologias racistas, como as de intelectuais peruanos até a década de 1940, não aparecia com toda a sua crueza e sem rodeios; no entanto, a linguagem racista sobreviveu principalmente em círculos limitados ou íntimos. Mesmo agora, irrompe na esfera pública em conjunturas especiais ou pode ser legitimamente utilizada para discutir processos sociais. No discurso explícito, os peruanos rejeitam o racismo e consideram o uso de rótulos raciais ofensivo e condenável. Contudo, há resquícios de discursos raciais que outrora gozaram de aceitação e legitimidade no Peru. Embora as ideologias raciais não tenham sobrevivido ao choque das críticas globais e locais ao racismo, alguns dos seus elementos ainda desempenham um papel importante no imaginário dos peruanos. Em sua maioria, eles acreditam, por exemplo, que as raças existem, que cada pessoa “tem” uma raça, ainda que, como veremos, a atribuição de um rótulo racial não seja uma ciência

exata. A maioria dos peruanos também acredita que as raças têm diferentes características físicas, intelectuais ou morais. Além disso, os peruanos foram treinados para classificar as pessoas em raças, isto é, a rotulá-las de acordo com uma raça (Callirgos, 1993).

O processo de rotulagem não é fixo nem permanente, ele é relacional e contextual: alguém pode ser rotulado de certa maneira por uma pessoa e de um modo distinto por outra. A estimativa pode incluir critérios físicos, como a cor da pele, traços faciais, características do cabelo, forma do corpo, critérios de classe (diz-se que o dinheiro embranquece), critérios culturais e linguísticos (por exemplo, falar um espanhol culto ou uma língua indígena), ou até mesmo critérios geográficos (por exemplo, as cidades são associadas a brancos ou mestiços, enquanto as zonas rurais são consideradas mais “índias”). O processo também depende da pessoa que elabora o rótulo e da relação entre quem rotula e quem é rotulado. Uma pessoa é continuamente rotulada por toda a vida, e nenhum dos rótulos atribuídos se torna necessariamente duradouro. Apesar da fluidez e da complexidade desses processos de rotulagem, os peruanos são treinados para usá-los, o que determina como os indivíduos se relacionam entre si.

O fato de não haver discursos intelectuais ou políticos ostensivamente racistas, mas que ainda assim formas cotidianas de rotulagem, preconceito e discriminação racial prevaleçam, resulta da coexistência dos discursos antirracistas igualitários e democráticos com elementos discursivos contaminados de racismo ambíguo. Embora se ensinem aos peruanos as “verdades oficiais” de que somos todos iguais perante a lei e de que o racismo deve ser vilipendiado, os indivíduos adquirem, por métodos sutis, mas eficazes, a capacidade de classificar e discriminar racialmente e reproduzir preconceitos raciais historicamente construídos e emocionalmente carregados. Como os peruanos aprendem que o racismo incutido neles deve ser rejeitado e é socialmente mal visto, as manifestações de racismo são geralmente encobertas, disfarçadas e aparecem em situações de conflito, por exemplo, quando se perde a compostura ou em insultos.

## Etnicidade e raça nas estatísticas oficiais peruanas

De acordo com Rogers Brubaker, o Estado é um poderoso identificador que pode impor um sistema classificatório étnico ou racial, mediante mecanismos oficiais, como censos nacionais, registros públicos, gestão do território, procedimentos administrativos ou até mesmo por intermédio do currículo da educação pública. Esses processos não criam necessariamente “identidades étnicas” ou “grupos étnicos”, mas tornam “determinadas categorias legítimas e prontamente disponíveis para a representação da realidade social, o enquadramento de reivindicações políticas e a organização da ação política” (Brubaker, 2004, p. 54). Um sistema classificatório étnico e racial oficial pode criar a ilusão de uma sociedade dividida em grupos claramente identificáveis, reforçando uma visão essencialista das diferenças étnicas ou raciais. Por outro lado, processos sociais e culturais demonstram que as identidades ou categorizações étnicas ou raciais podem se tornar bastante fluidas e porosas, mudando segundo a história, o contexto das interações sociais ou a sua relevância para indivíduos e grupos que podem ser classificados em termos raciais ou étnicos.

Na história republicana do Peru, os censos populacionais estimaram o tamanho dos grupos étnicos e raciais com diferentes critérios e indicadores que refletiam distintos estágios de conceitualização da etnicidade e raça na sociedade peruana.<sup>21</sup> Na primeira fase (1876-1940), os censos populacionais classificavam as pessoas segundo um conjunto de categorias raciais associadas aos fenótipos físicos e à cor da pele. A partir de 1940, indicadores relacionados com alguns traços culturais começaram a entrar em uso na medida em que o conceito de “raça” ia perdendo seu *status* acadêmico e “científico” para uma forma mais antropológica de se

21 Uma publicação recente de David Sulmont e Nestor Valdivia apresentou uma revisão abrangente de indicadores, categorias e perguntas utilizadas em censos e outras estatísticas oficiais para medir a dimensão étnica e racial da sociedade peruana (Sulmont; Valdivia, 2012). Ver também Valdivia (2011).

conceituar a “etnicidade”. É interessante mencionar que, seguindo essa tendência “culturalista”, o censo de 1961 incluiu um conjunto mais amplo de indicadores culturais (por exemplo, vestuário e costumes considerados indígenas), mas eles não foram usados nos censos subsequentes. Desde 2001, seguindo uma tendência internacional em estatísticas oficiais, as pesquisas nacionais de agregados familiares (Encuestas Nacionales de Hogares – ENAHOs) aplicadas pelo Instituto Nacional de Estadísticas e Informática (INEI) passaram a incluir uma pergunta de auto-identificação para determinar os grupos étnicos (ver, por exemplo, Lee, 2004; Schkolnik, 2009). No entanto, este tipo de pergunta não foi incluído no censo nacional de 2007.<sup>22</sup>

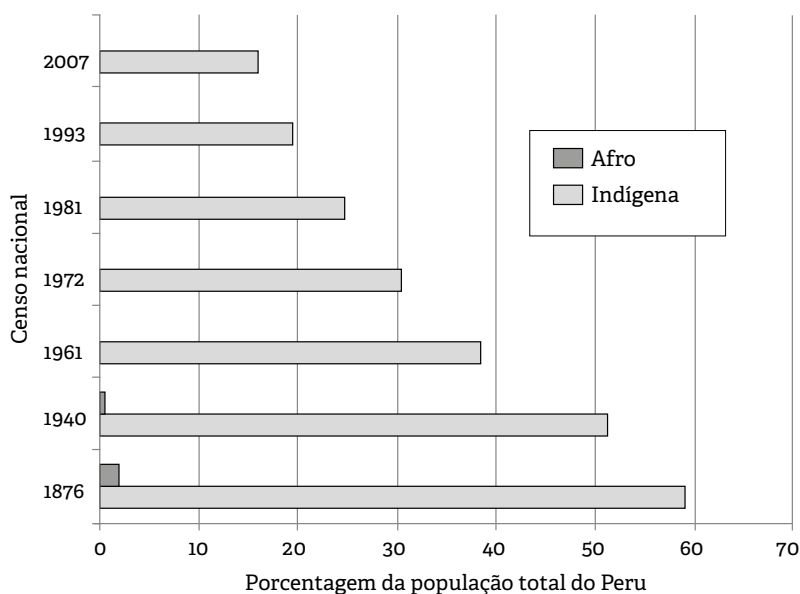


Figura 4.1 Tamanho das populações indígenas e afrodescendentes nos censos nacionais peruanos

<sup>22</sup> Nota da versão brasileira: a pergunta foi incluída no Censo Nacional de 2017, utilizando a pergunta ENAHO, discutida abaixo. O relatório do recenseamento indicou que a maioria da população se autoidentificou como mestiça (60,2 %). Os restantes 40 % autoidentificados como quéchua (22,3 %), brancos (5,9 %), afro-peruanos (3,6 %) e aimarás (2,4 %). Além disso houve 3 % de “não sabe/não responde”.

Ao longo do século XIX foram realizados quatro censos populacionais (1827, 1850, 1862 e 1876) no Peru, os três primeiros com objetivos principalmente fiscais. O de 1876 foi considerado o primeiro censo “moderno” da história peruana (Gootemberg, 1995, p. 13). Foi realizado durante o governo do presidente Manuel Pardo, chefe de um partido político liberal e o primeiro civil eleito presidente desde a independência. O censo registrou uma população total de 3,7 milhões de habitantes, e os recenseadores classificaram os entrevistados de acordo com as seguintes categorias raciais: brancos e mestiços (38,6 %), indígenas (57,6 %), asiáticos (1,9 %) e negros (1,95 %) (consulte a Figura 4. 1).

O censo nacional seguinte foi feito em 1940,<sup>23</sup> registrando uma população nacional de 7 milhões de habitantes. Os entrevistados foram classificados segundo as mesmas categorias do censo de 1876 (Ministerio de Hacienda y Comercio, 1944, p. CLXXVIII-CLXXIX). No censo de 1940, o resultado mais importante no que diz respeito à questão racial foi a inversão da composição racial da população peruana: a porcentagem dos povos indígenas diminuiu de 57,6 %, em 1876, para 45,8 %, em 1940, enquanto a proporção de brancos e mestiços cresceu de 38,6 % para 52,9 % (Ministerio de Hacienda y Comercio, 1944). No entanto, esses padrões não representam somente a dinâmica demográfica, evidenciando também processos culturais e ideológicos da sociedade peruana. Variações desses números refletem as alterações das fronteiras etnorraciais e da construção social de raça e etnicidade, associadas às transformações socioeconômicas – particularmente a industrialização, a urbanização e a expansão do sistema de educação – pelas quais passou a sociedade peruana na primeira metade do século XX. No relatório do censo, o aumento da proporção das categorias mestiço e branco na população, em comparação com o Censo de 1876, foi interpretado como um indicador do “ritmo de fusão [racial]... que revela uma tendência à formação do tipo específico de raça nacional: o mestiço, no qual

23 Alguns censos parciais foram realizados nas primeiras décadas do século XX, mas foram restritos a regiões específicas.



o cruzamento racial é sintetizado, com predominância das características étnicas de brancos e índios” (Ministerio de Hacienda y Comercio, 1944, p. CLXXX).

O censo de 1940 foi o último em que uma pergunta racial foi utilizada para classificar a população peruana. Seu relatório declarou que os aumentos observados nos falantes de espanhol e nos níveis de alfabetização entre a população eram “sinais promissores de uma transformação social vigorosa” que levava a uma melhor “integração cultural e demográfica ou mestiçagem [sic] da população peruana” (Ministerio de Hacienda y Comercio, 1944, p. CLXXXIII). Como consequência de se descartar a pergunta racial nos censos subsequentes, outros grupos étnicos, particularmente os afro-peruanos, foram invisibilizados nas estatísticas oficiais nos anos subsequentes quando se perguntou apenas sobre as línguas indígenas.

Tabela 4.1 Indicadores étnicos e raciais utilizados em censos nacionais e estimativas da população indígena, 1876-2007

Estimativa de indígenas			
Censo	Indicador	População (%)	Base populacional
1876	Classificação racial	57,6	Total
1940	Classificação racial	45,9	Total
	Língua falada	51,6	Total
1961	Língua materna	38,7	5 anos ou mais
	Costumes e vestuário	22,7	Total
1972	Língua materna	30,5	Total
1981	Línguas faladas	24,8	5 anos ou mais
1993	Língua materna	19,5	5 anos ou mais
2007	Língua materna	15,9	3 anos ou mais

Fontes: Censos nacionais, Instituto Nacional de Estadística e Informática

Os censos de 1961 a 2007 também continham perguntas sobre as línguas faladas ou maternas. Como podemos ver na Tabela 4.1 e na Figura 4. 1, os resultados indicam uma tendência decrescente

da proporção de peruanos que falam línguas indígenas (de 51,6 %, em 1940, a 16,9 %, em 2007) e o aumento correspondente de falantes nativos de espanhol.

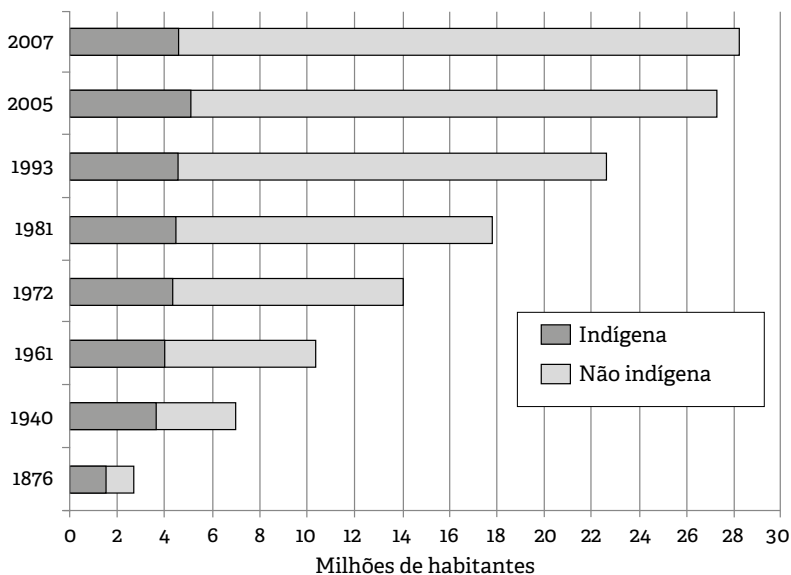


Figura 4.2 Total da população indígena e não indígena nos censos nacionais peruanos

A Figura 4.2 nos traz a evolução da população peruana e as estimativas da população indígena, segundo os censos de 1876 a 2007. Esses dados foram calculadas por meio de indicadores linguísticos<sup>24</sup> (com exceção do censo de 1876, no qual categorias raciais foram utilizadas). Curiosamente, podemos ver que, desde 1961, as estimativas absolutas da população indígena com base neste indicador permaneceram quase constantes em torno de 4 milhões de pessoas, apesar do fato de numerosos estudos demográficos terem demonstrado que a taxa de fertilidade entre as populações indígenas é muito maior do que na população em

<sup>24</sup> Indígenas são aqueles que falam uma língua indígena ou cuja língua materna é indígena.

geral (Instituto Nacional de Estatística e Informática, 2009). Esta “estagnação” da população indígena em números absolutos não pode ser explicada somente por fatores demográficos (como fertilidade, taxa de natalidade, taxa de mortalidade ou imigração internacional). Ao contrário, ela reflete as transformações sociais e culturais da sociedade peruana no século XX.

A diminuição relativa dos falantes de línguas indígenas e o aumento de falantes de espanhol ocorreram paralelamente à ampliação do sistema de ensino e ao processo de urbanização que a sociedade peruana experimentou na segunda metade do século XX. Entre 1940 e 1993, a taxa de analfabetismo da população entre 15 anos e mais diminuiu de 57,6 % para 12,8 %; e, no censo de 2007, caiu ainda mais, para 7,1 %. A população urbana aumentou de 47,4 % do total, em 1961, para 59,4 %, em 1972 (Instituto Nacional de Estatística e Informática, 2001, p. 39); no final do século XX, chegou a 70,1 % e, segundo o censo de 2007, corresponde a 79 % dos peruanos. Estatísticas oficiais mostram que a alfabetização e a urbanização estão correlacionadas com a *desindigenização* observada no século XX.

O censo de 1961 é particularmente interessante porque, além de indicadores linguísticos (língua materna e línguas faladas), coletou dados sobre os “costumes regionais” que também procuravam identificar os povos indígenas. Quatro itens foram adicionados às questões habituais: se o indivíduo “caminha descalço”, se usa *ojotas*, *poncho* ou *lliclla* ou se “masca folhas de coca”.<sup>25</sup> Segundo o senso comum da época, eles foram considerados marcadores étnicos porque constituíam “costumes da população indígena autóctone” (Instituto Nacional de Planificación, 1961, p. VI). De acordo com o relatório do censo, 22,7 % dos entrevistados assinalaram ao menos um desses marcadores “étnicos” em 1961. No entanto, estes indicadores concentravam-se basicamente nas

<sup>25</sup> *Ojotas* são uma espécie de sandálias rudimentares comumente utilizadas pelos camponeses nas áreas rurais dos Andes peruanos. *Poncho* (para homens) e *lliclla* (para mulheres) são considerados roupas “típicas” dos povos indígenas da cordilheira dos Andes.

populações indígenas andinas, deixando de lado os grupos aborígenes da região amazônica.

Na última década, a principal inovação metodológica para medir a dimensão étnica e racial na sociedade peruana em estatísticas oficiais foi a inclusão, em 2001, de um indicador de auto-identificação em pesquisas nacionais de agregados familiares (ENAHOs). A pergunta colocada aos recenseados foi a seguinte: “Considerando seus antepassados e seus costumes, você se considera: a) indígena da região Amazônica; b) de origem quéchua; c) de origem aimará; d) de origem negra/mulata/zambo; e) branco; f) de origem mestiça; g) outro”? Em 2006, a pesquisa nacional contínua do INEI (Encuesta Nacional Continua – ENCO)<sup>26</sup> fez esta pergunta a entrevistados de 12 ou mais anos de idade. Os resultados indicaram que 22,5 % se consideravam de origem quéchua, 2,7 % aimará, 1,7 % da Amazônia, 1,5 % como descendentes de africanos (negro, zambo ou mulato), 57,6 % mestiços, 4,9 % brancos e 9 % “outros”. Se as categorias quéchua, aimará e amazônica forem agregadas, temos como resultado que 27 % dos peruanos com mais de 12 anos poderiam ser identificados como “indígenas”. Se usarmos esta proporção para os resultados do censo de 2007, o Peru teria atualmente cerca de 7,6 milhões de indígenas.

Uma importante inovação em relação à questão da etnicidade foi introduzida em 1993 com o “Primeiro censo das comunidades nativas da Amazônia peruana”. A vasta região Amazônica do Peru cobre 62 % do território nacional, mas concentra menos de 15 % da população total. É o lar de uma grande variedade de grupos étnicos nativos. O censo foi realizado pelo INEI, em colaboração com os representantes das organizações indígenas da Amazônia. A principal ferramenta deste censo consistiu em um mapa etnolinguístico que permitiu identificar as diversas

26 ENCO foi uma pesquisa oficial desenhada segundo o modelo da ENAHO, mas aplicada a uma amostra muito maior e por um período mais longo (um ano). Esse desenho permitiu uma melhor representação estatística de pequenas circunscrições geográficas do país. Este tipo de formato de pesquisa e amostra foi aplicado somente em 2006.

famílias linguísticas da região e os grupos étnicos entrevistados. De acordo com os resultados do censo de 1993, 239.674 pessoas viviam em comunidades nativas pertencentes a 53 diferentes grupos étnicos da Amazônia (Instituto Nacional de Estatística e Informática, 2010a, p. 17). Isto representava 1,06 % da população total do país em 1993 (22,6 milhões), e 5,5 % da população “indígena”, ou seja, da população que tinha uma língua indígena nativa como língua materna – na época, 4,4 milhões. Este tipo de censo foi reproduzido em 2007, e a população indígena da Amazônia foi estimada em 332.975 pessoas, representando 1,2 % da população nacional. No entanto, a complexidade e a diversidade étnica e cultural dos grupos nativos da Amazônia, juntamente com as dificuldades geográficas da região, criavam dúvidas metodológicas sobre a precisão dos resultados.

Como já dissemos, uma das consequências da adoção de indicadores linguísticos nos censos após 1940 foi a invisibilização estatística dos demais grupos raciais ou étnicos que têm o espanhol como língua materna no século XX. Entre os exemplos que podemos citar estão os mestiços (embora muitos deles possam ter uma língua materna indígena), os brancos e os afro-peruanos. No caso destes últimos, o censo de 1876 classificou 1,95 % da população como negra; esta porcentagem tendo caído para 0,47 % em 1940. Novas estimativas sobre essa população precisaram esperar até o século XXI, quando a pergunta de autoidentificação foi incluída nas pesquisas sociais oficiais (mas não no questionário do censo de 2007), como ENAHO e ENCO. Por exemplo, segundo a ENCO 2006, 1,5 % dos entrevistados com 12 ou mais anos de idade identificaram-se como afrodescendentes (negros, mulatos ou zambos). No entanto, outros estudos estimaram essa proporção em torno de 5 % (Benavides; Torero; Valdivia, 2006). A falta de informações do censo e os números relativamente baixos de afro-peruanos na população em geral dificultam uma análise mais profunda sobre as características sociais desse grupo com base em pesquisas sociais comuns (como ENAHO), sobretudo devido às limitações do tamanho de amostra. Para tentar superar

esses problemas, algumas pesquisas, como a ENAHO, de 2004 (projetada em conjunto pelo INEI e pelo Grupo de Análisis para el Desarrollo – GRADE), superamostraram áreas geográficas onde os afrodescendentes tendem a se concentrar (Benavides; Torero; Valdivia, 2006; Valdivia; Benavides; Torero, 2007).

Os debates contemporâneos na América Latina sobre a medição de características étnicas da população concentraram-se em quatro dimensões que orientam o desenho dos censos nacionais na região desde 2000: autoidentificação, origem comum, cultura e território (Schkolnik, 2009, p. 67-68). Um dos principais desafios é a falta de definições consensuais quanto ao significado e aos limites das categorias raciais ou étnicas que as estatísticas oficiais poderiam usar para identificar grupos raciais ou étnicos.<sup>27</sup> Debates sobre essas questões confrontam diferentes posições (acadêmicas, culturais, ideológicas ou políticas) sobre o que, de fato, constitui um “grupo étnico ou racial” ou um “povo indígena”.

Para além das discussões acadêmicas ou das práticas que utilizam variáveis étnicas e raciais em pesquisas e projetos de pesquisa, a produção de estatísticas oficiais, sobretudo em censos, implica decisões políticas importantes sobre como e por que o Estado ou diferentes grupos sociais e políticos da sociedade desejam apresentar um retrato étnico particular da nação. Entre elas estão decisões sobre o reconhecimento dos direitos de cidadania (civis, políticos e sociais; individuais ou coletivos); o projeto de programas públicos (educação, saúde, combate à pobreza, “inclusão social”, luta contra a discriminação, programas de ação afirmativa); ou de gestão territorial e populacional (projetos de desenvolvimento econômico, políticas de imigração, políticas reprodutivas). Por exemplo, em 2011, o governo peruano aprovou uma lei de Consulta Prévia para adaptar a legislação nacional às disposições da Convenção 169 da OIT sobre direitos indígenas.

27 Para uma discussão mais aprofundada sobre essas questões, consultar Valdivia (2011).

Esta lei estabelece um processo de consulta junto aos povos indígenas para projetos de desenvolvimento econômico (principalmente investimentos privados em projetos de energia ou recursos naturais) que possam afetar seus territórios. A aplicação desta lei reativou um debate sobre quais grupos ou coletividades devem ser considerados “povos indígenas” no Peru.

## A pesquisa do PERLA

### Identidade étnica e racial

A pesquisa peruana do PERLA foi distribuída entre outubro e novembro de 2010 em uma amostra nacionalmente representativa de 1.500 pessoas.<sup>28</sup> Um dos seus principais objetivos era examinar e analisar diferentes indicadores e aproximações quantitativas para medir categorias étnicas e raciais e a autoidentificação no Peru. O questionário incluía indicadores e perguntas de diversos tipos, combinando categorias linguísticas, culturais e raciais. Nesta seção, vamos analisar e discutir os resultados dessas medições e suas implicações para os processos de categorização e autoidentificação etnorracial na sociedade peruana. Na Tabela 4.2, apresentamos todas as perguntas e indicadores utilizados para identificar os grupos étnicos e raciais na pesquisa do PERLA.

<sup>28</sup> O erro amostral foi estimado em +/- 2,53 %, com 95 % de confiança. A amostragem foi probabilística nos seus primeiros estágios (localidades, grupos domésticos e agregados familiares). A última fase de seleção de indivíduos de um agregado familiar foi feita usando as cotas por sexo e faixas etárias. A amostragem e o trabalho de campo foram realizados pela IPSOS APOYO, empresa especializada em pesquisa de mercado.

**Tabela 4.2** Indicadores étnicos e raciais usados na pesquisa do PERLA, Peru

Indicador	Descrição
Categorização étnica e racial externa	Percepção do entrevistador do grupo étnico ou racial dos entrevistados usando as seguintes categorias: indígena, mestiço, branco, mulato, negro e outros.
Autoidentificação racial (pergunta aberta)	Uma pergunta em aberto com a seguinte frase: “As pessoas que vivem no nosso país têm várias características e origens raciais; você pode nos dizer qual é a sua raça?”. O entrevistador fora instruído a anotar as respostas do entrevistado, que mais tarde foram codificadas pelos supervisores de campo.
Autoidentificação étnica e racial – Tipo A	Esta foi uma pergunta semelhante à utilizada nas pesquisas ENAHO, no Peru: “De acordo com seus antepassados e os seus costumes, você se considera de: origem quéchua; origem aimará; da Amazônia; negro/mulato/zambo; branco; mestiço; outros”. Os entrevistados foram convidados a escolher apenas uma categoria. Salvo indicação em contrário, de agora em diante nos referiremos a essa pergunta como “Autoidentificação étnica e racial”.
Autoidentificação étnica e racial – Tipo B	Esta pergunta é semelhante à anterior, mas com algumas mudanças nas categorias, e era feita imediatamente depois. A formulação da pergunta era: “Agora, levando em conta essas opções, você se considera: mulato, negro, indígena, mestiço, branco, outro?”.
Língua materna	Como já vimos, língua materna é o principal indicador usado nos censos peruanos para distinguir populações indígenas de não indígenas. Na pesquisa, a pergunta correspondente foi: “Qual é o idioma que você aprendeu a falar primeiro na infância: quéchua; aimará; outra língua nativa; espanhol; outra língua estrangeira?”.
Identificação étnica e racial dos pais	Os entrevistados foram convidados a identificar os pais (mãe e pai separadamente) com uma das categorias utilizadas na pergunta sobre autoidentificação étnica e racial.
Ascendência étnica	Perguntou-se aos entrevistados se algum dos seus antepassados era de origem europeia, indígena, africana/negra ou asiática. Em cada caso, tinham de responder sim ou não.
Cor da pele	Para medir a cor da pele, os entrevistadores classificavam a cor da pele facial de cada entrevistado de acordo com uma paleta de cores de pele, que não era mostrada aos entrevistados. A paleta continha 11 tons de pele, sendo “1” a mais clara e “11” a mais escura. As cores da paleta vinham de fotografias da internet e a paleta foi pré-testada extensivamente em vários países da região para confirmar a sua facilidade de uso pelos entrevistadores e ver se cobria a gama de cores encontradas em campo. A classificação era feita antes do início da entrevista.

Fonte: PERLA, 2010



No caso da pergunta do tipo A, de autoidentificação, agrupamos as categorias “quéchua”, “aimará” e “amazônico” sob o rótulo único de “indígenas” para fins de apresentação. Utilizamos um procedimento semelhante em relação à língua materna (as línguas indígenas foram agregadas em uma única categoria). Além disso, todas as categorias referentes a afro-peruanos na pergunta aberta e na que oferecia diferentes opções (ou seja, negros, mulatos e zambos) foram agregadas em uma única categoria: a de afro-peruanos. Esta decisão pode ser questionada teórica e metodologicamente já que, como assinalam Lavaud e Lestage (2009, p. 66), as etiquetas indígena e afro-peruano são impostas *a posteriori* pelo pesquisador e podem reproduzir preconceitos sociais do que seja “um índio” ou “uma pessoa indígena”, transformando uma estimativa estatística supostamente “científica” em outra ideológica e política. Estamos cientes dessas questões, mas elas são bastante comuns em qualquer operacionalização empírica de conceitos ideologicamente carregados. Quase todas as medidas estatísticas de povos indígenas feitas por organismos oficiais na América Latina enfrentam o mesmo problema.

A Figura 4.3 nos traz a distribuição dos entrevistados pelas diferentes categorias dos primeiros cinco indicadores apresentados na Tabela 4.2. Constatamos importantes variações na distribuição das categorias raciais e étnicas entre os diferentes indicadores. As diferenças mais notáveis dizem respeito às categorias indígena e mestiço. No primeiro caso, a porcentagem de indígenas variou de 4,7 %, quando usamos a pergunta tipo B de autoidentificação, para 23,3 % quando foi usada a pergunta de autoidentificação tipo A. Comparando as mesmas perguntas, os mestiços variaram de 78,3 % na pergunta de tipo B a 60 % na pergunta de tipo A.

Como podemos ver na Figura 4.3, as alternativas metodológicas utilizadas para estimar o tamanho dos grupos raciais ou étnicos no Peru produzem resultados quantitativos bem distintos. Algumas perguntas, como a de tipo A de

autoidentificação, combinam categorias como língua ou práticas culturais (quéchua e aimará), geografia (da Amazônia) e raça (branco, negro, mestiço). No caso da pergunta de autoidentificação de tipo B (mulato, negro, indígena, mestiço e branco), as categorias referem-se principalmente à dimensão racial. Quando comparamos a distribuição dos entrevistados entre as categorias dessas duas perguntas, constatamos importantes variações na porcentagem de pessoas que se consideram mestiças. Quando o conjunto de escolhas baseia-se apenas em categorias raciais (como na pergunta de autoidentificação tipo B), o percentual de pessoas que escolheram a categoria mestiço foi maior (78,3 % *versus* 63,3 %) do que quando, entre as alternativas, havia categorias culturais (quéchua e aimará) e geográficas (Amazônia) relacionadas com o passado indígena dos entrevistados. Estes resultados podem indicar o estigma social associado ao rótulo “indígena”, expressamente utilizado na pergunta de autoidentificação de tipo B, o que torna a categoria menos “atraente” para muitas pessoas. Como consequência, diante desse conjunto de opções, as pessoas também tendem a escolher rótulos mais “neutros”, como “mestiço”, para classificar-se, ou simplesmente recusam-se a responder a este tipo de pergunta (como no caso da pergunta em aberto sobre raça).

Outro resultado interessante revelado na Figura 4.3 é a baixa variação das porcentagens de pessoas que se consideraram brancas ou afrodescendentes nas diferentes perguntas. A autoidentificação nessas categorias parece mais sólida do que no caso dos mestiços ou indígenas, o que aponta para critérios mais claros ou mais rígidos para definir as pessoas de ascendência africana ou branca na sociedade peruana. Devido à baixa frequência de pessoas que se classificam como afrodescendentes na população peruana, o tamanho da amostra na pesquisa do PERLA foi muito pequeno e não permite uma análise estatística mais complexa. Por esta razão, a maioria das comparações deste capítulo é feita entre grupos indígenas e não indígenas.

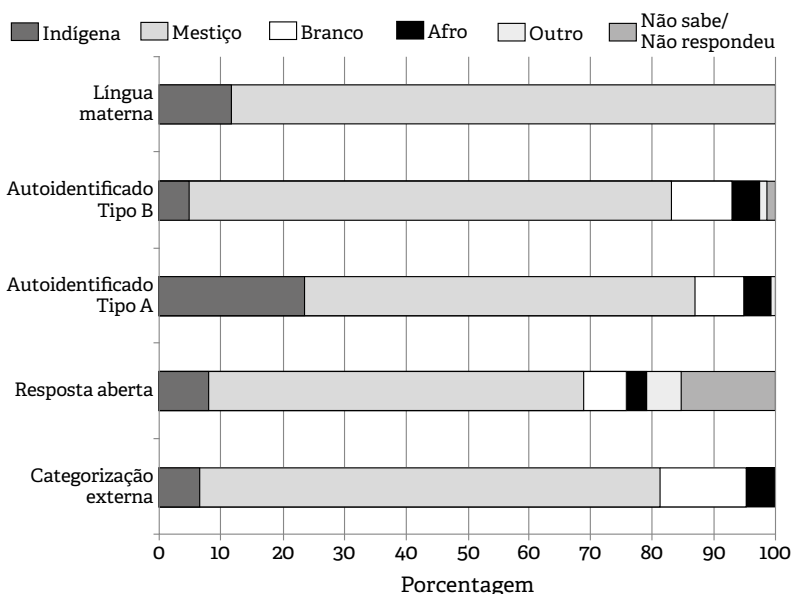


Figura 4.3 Composição etnorracial de acordo com diversos critérios, Peru

A Figura 4.4 mostra o intervalo de estimativas da população indígena, segundo as diferentes perguntas e indicadores utilizados na pesquisa do PERLA. Tendo em conta a condição de “indígena” dos pais e antepassados do entrevistado, as porcentagens dos “povos indígenas” tendem a aumentar. Quase 40 % dos entrevistados tinham antepassados indígenas que não seus pais. No caso de pai ou mãe indígena, a porcentagem de entrevistados que poderiam ser categorizados como tal foi de 34,7 %. Como mencionado anteriormente, isso se compara a 27 %, de acordo com o Censo de 2007, e a 32 % de acordo com um estudo da Cepal realizado em 2001 (utilizando a língua materna para definir a categoria indígena) e com a pesquisa ENAHO de 2001.

A Tabela 4.3 ilustra as dificuldades inerentes à tentativa de classificar e categorizar pessoas em categorias étnicas e raciais. Neste caso houve uma tabulação cruzada entre autoidentificação e classificação pelos entrevistadores (em ambos os casos, utilizando categorias de tipo B). Quase um terço dos entrevistados que se consideravam brancos foi classificado como mestiço pelos

entrevistadores, e quase metade dos entrevistados que se autoidentificaram como indígenas foi classificada como mestiça. A elevada porcentagem de sobreposição na categoria mestiço deriva do fato de esta ter sido a categoria mais utilizada tanto pelos entrevistados como pelos entrevistadores (ver Figura 4.3).

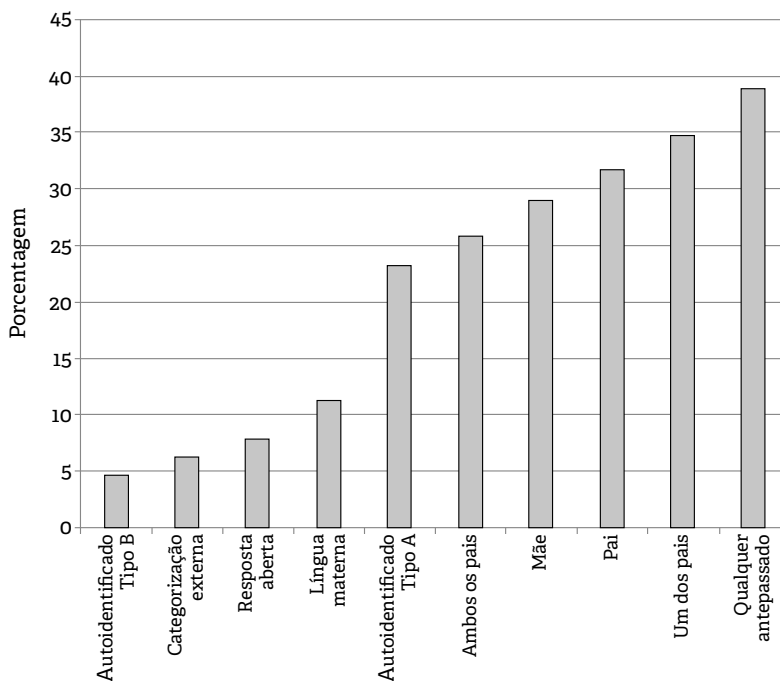


Figura 4.4 Porcentagem de entrevistados indígenas ou com antepassados indígenas, usando vários critérios, Peru

Tabela 4.3 Entrevistador em comparação com autoidentificação (%)

	Classificação pelo entrevistador				
	Branco	Mestiço	Índigena	Outros	Total
Autoidentificação					
Branco	66,6	30,7	1,3	1,3	100,0
Mestiço	8,7	84,6	4,1	2,4	100,0
Índigena	1,4	47,8	50,7	0	100,0

Fonte: PERLA, 2010

Estes resultados parecem indicar também uma resistência a “racializar” o tema das populações indígenas. Quando ele é abordado de uma perspectiva racial, o temor ou a consciência do estigma e do “politicamente incorreto” pode encorajar as pessoas a utilizar categorias percebidas como mais neutras, como a de mestiço. Mesmo que afirmar-se mestiço tenha ressonâncias raciais, ela parece ser interpretada como uma categoria menos excludente, diferente das outras que marcariam fronteiras mais rígidas ou delimitariam grupos mais claramente étnicos e raciais. A maleabilidade da “fronteira mestiça” poderia ser interpretada como produto do imaginário social advindo das transformações sociais, culturais e políticas pelas quais passou a sociedade peruana na segunda metade do século XX. A maioria dessas mudanças foi marcada pelo incremento significativo da participação de pessoas com ascendência indígena na vida social e política peruana, o que foi possibilitado, em grande medida, pelos processos de imigração, urbanização, expansão da educação e sufrágio universal.

## Cor, etnicidade e raça

No Peru, muitos continuam a fundir características físicas com comportamento social, fixando estereótipos raciais para categorizar indivíduos. Em 2002, em um estudo conduzido entre estudantes secundários e universitários em Lima, Joanna Drzewieniecki (2004, p. 20) descobriu que raça “é uma categoria que faz todo o sentido para a juventude peruana. Embora a cultura e a condição socioeconômica importem, os jovens têm em mente a cor da pele e os traços faciais, e muitos percebem uma ‘hierarquia racial’ imaginária no Peru, que vai aproximadamente do negro ao branco”. Como vimos na Tabela 4.2, o desenho da pesquisa do PERLA incluiu a dimensão fenotípica na categorização étnica e racial, usando uma paleta de cores para classificar a cor da pele de cada entrevistado. Para simplificar a apresentação dos resultados, juntamos os diferentes tons de pele em três grandes grupos: claro (tons de 1 a 3); médio (tons de 4 a 5); e escuro

(tons 6 e acima). Na Figura 4.5, apresentamos a distribuição dos entrevistados nesses três grupos de acordo com três outros indicadores étnicos e raciais utilizados na pesquisa: língua materna (indígena e não indígena), autoidentificação étnica e ascendência indígena (com base na pergunta de identificação étnica e racial dos pais). Em toda a amostra, 55,4 % dos entrevistados foram classificados em tons de pele médios, quase 22 % em tons claros, e 23 % em tons escuros. Se calcularmos a “média” dos valores numéricos dos tons, o resultado seria um tom de pele de 4,6.

Quando comparamos a distribuição de tons de cor de pele entre as categorias dos outros indicadores étnicos e raciais, encontramos diferenças significativas. Tal como mencionado anteriormente, a língua materna é um dos principais indicadores utilizados pelos estatísticos oficiais para distinguir populações indígenas das não indígenas na sociedade peruana. Nossos resultados mostram que os entrevistadores classificaram 22,6 % dos entrevistados de língua materna não indígena (principalmente espanhol) em tons de cor de pele claros. Essa porcentagem diminuiu para quase 13 % em se tratando daqueles com língua materna indígena (quéchua, aimará ou uma língua nativa da Amazônia). Da mesma forma, em uma comparação entre os entrevistados com ascendência indígena e aqueles com ascendência não indígena, os primeiros foram classificados em tons de cor de pele mais escura do que os segundos. Esses resultados não devem ser surpreendentes, pois a pergunta sobre a origem indígena dos pais utiliza categorias fortemente associadas ao idioma (“de origem quéchua” e “de origem aimará”).

No entanto, quando comparamos grupos na pergunta de autoidentificação, não houve diferenças importantes entre as distribuições de cor de pele de mestiços e indígenas. Parece que a autoidentificação com as categorias indígenas (quéchua, aimará, ou da Amazônia) depende mais da valorização de suas características culturais ou de sua herança do que sua reação à categorização fenotípica feita por outros na sociedade. Pelo contrário, a autoidentificação de brancos e afrodescendentes está claramente mais associada às diferenças de cor da pele.

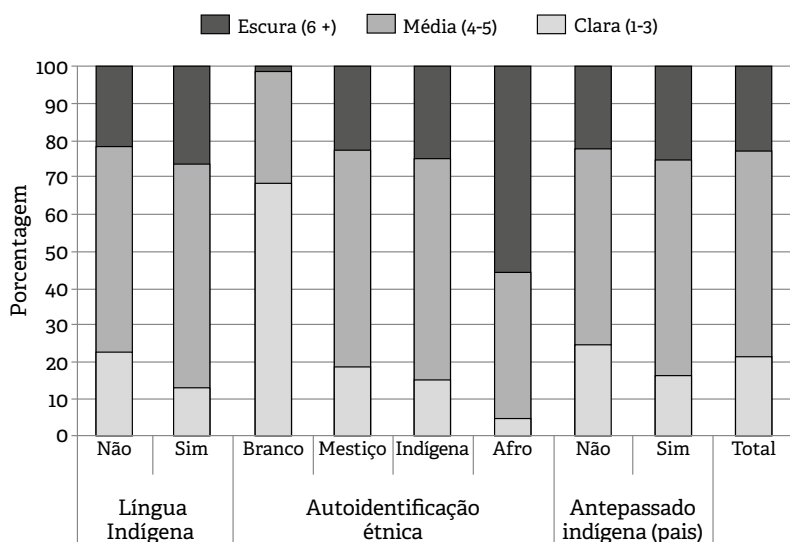


Figura 4.5 Cor da pele do entrevistado por língua materna, autoidentificação étnica e ascendência indígena, Peru

## Etnicidade, raça e desigualdades sociais

Tal como ocorrido em pesquisas anteriores (ver, por exemplo, Ñopo; Saavedra; Torero, 2007; Figueroa; Barrón, 2005; Trivelli, 2005; Valdivia; Benavides; Torero, 2007; Thorp; Paredes, 2010), os dados da pesquisa do PERLA apresentam padrões de relacionamento regulares entre a desigualdade socioeconômica e os grupos étnicos e raciais da sociedade peruana. Exploramos algumas dessas desigualdades, analisando as três dimensões de condição social: nível de escolaridade, situação ocupacional e situação socioeconômica. Operacionalizamos essas variáveis com os seguintes indicadores: (1) média de anos de escolaridade; (2) porcentagem de entrevistados com ocupações não manuais altamente qualificadas (colarinho branco), excluindo donas de casa e estudantes; (3) porcentagem de entrevistados pertencentes ao extrato 25 % superior no índice de situação

socioeconômica (calculada de acordo com a renda e os equipamentos domésticos).<sup>29</sup> Esses indicadores serão comparados com as categorias de duas variáveis étnicas e raciais: autoidentificação (tipo A) e cor da pele.

Como podemos ver na Figura 4.6, a média de anos de educação formal foi maior entre brancos e mestiços do que entre indígenas e afrodescendentes. Da mesma forma, quando consideramos a cor da pele, a média de anos de educação formal foi maior entre os de cor de pele mais clara, diminuindo significativamente com o escurecimento da cor da pele.

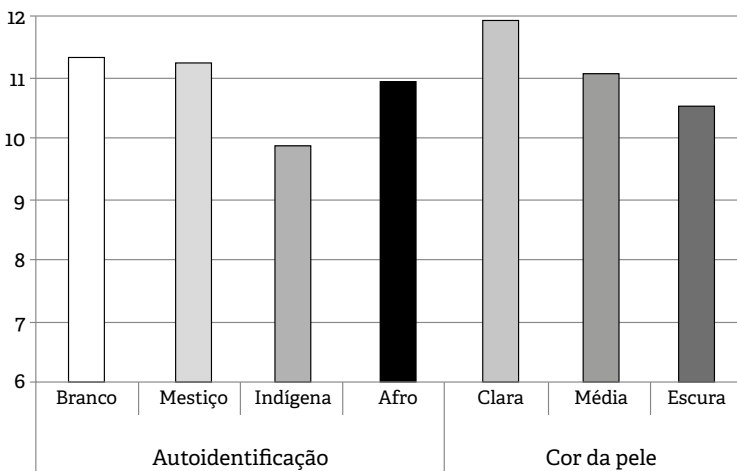


Figura 4.6 Média de anos de estudo por autoidentificação etnorracial e cor da pele, Peru

As diferenças de situação profissional seguiram um padrão similar (ver Figura 4.7). A porcentagem de trabalhadores altamente qualificados de colarinho branco foi maior entre brancos

<sup>29</sup> As variáveis utilizadas no índice de *status* são: (a) estimativa de renda mensal média *per capita* familiar; (b) equipamentos do agregado familiar; e (c) número de lâmpadas do agregado familiar. As variáveis (a) e (b) foram convertidas em variáveis de intervalo de quartil. As novas variáveis foram somadas à variável (c) em uma variável *index\_1*. A variável *index\_1* foi convertida em uma nova variável de intervalo quartil. Cada faixa foi codificada como: (1) 25 % inferiores; (2) 25 % médio-inferiores; (3) 25 % médio-altos; e (4) 25 % superiores.



e mestiços, ou pessoas com cor de pele mais clara, do que entre indígenas, afrodescendentes ou pessoas com cor de pele mais escura. Quando comparamos o indicador de situação socioeconômica, encontramos a mesma tendência (ver Figura 4.8): só 16,3 % dos entrevistados que se autoidentificaram em categorias indígenas pertenciam aos 25 % com uma situação socioeconômica mais elevada, 8,7 % menos do que seria de se esperar em uma distribuição homogênea. As outras categorias (brancos, mestiços e afrodescendentes) tiveram proporções semelhantes às esperadas. Quando analisamos as diferenças de cor da pele e a sua relação com a situação socioeconômica, vimos que a probabilidade de estar entre os 25 % mais abastados diminuía à medida que a cor da pele escurecia, e vice-versa.

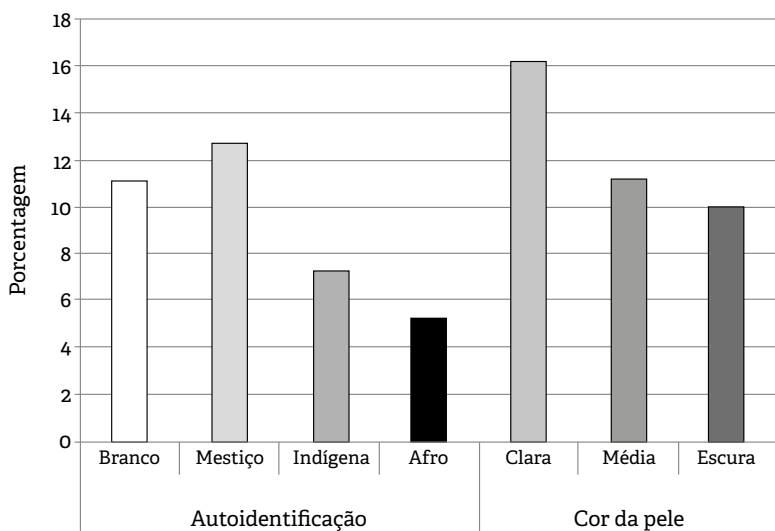


Figura 4.7 Porcentagem em ocupações não manuais de *status* elevado por autoidentificação étnorracial e cor da pele, Peru

Esses resultados confirmam que as desigualdades socioeconômicas estão correlacionadas às diferenças étnicas e raciais na sociedade peruana. Outra constatação importante é que as

diferenças entre grupos nas categorias de autoidentificação ocorrem no mesmo grau que aquelas observadas entre grupos classificados pela cor da pele. Isto pode explicar por que, no imaginário social, as desigualdades sociais relacionadas com a aquisição de bens sociais, capital cultural ou a integração ao mercado de trabalho fundem-se às características culturais (língua ou costumes) e físicas (cor da pele), criando estereótipos e hierarquias étnicas, raciais e “fenotípicas”. Sendo assim, as desigualdades sociais podem ser compreendidas por meio de interpretações baseadas em classe (o produto da estrutura desigual de oportunidades em uma sociedade capitalista) e em narrativas “racialistas”.

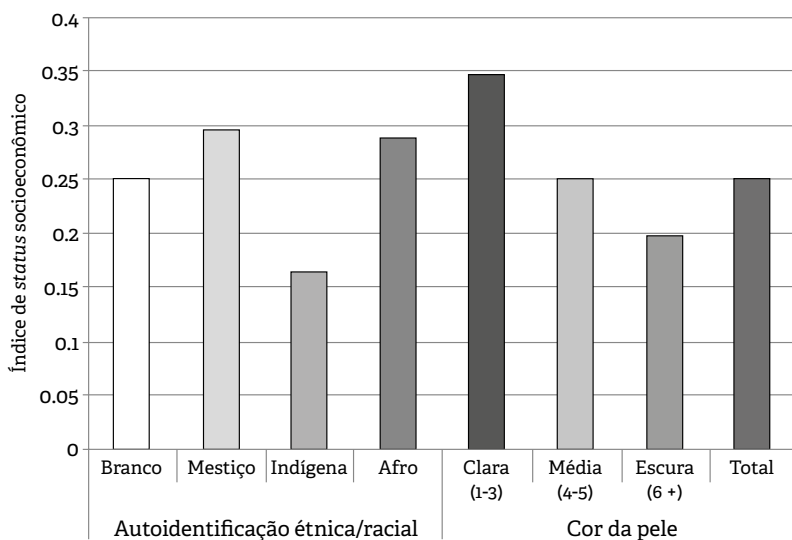


Figura 4.8 Situação socioeconômica por autoidentificação etnorracial e cor da pele, Peru

Na pesquisa PERLA, perguntou-se aos entrevistados se concordavam ou discordavam de algumas frases que representam explicações possíveis para as desigualdades sociais que afetam os indígenas em particular. A pergunta específica foi:

“De acordo com os dados do censo, os povos indígenas são mais pobres. Até que ponto você concorda com cada uma das seguintes razões para isso?”. Algumas das explicações oferecidas para a pobreza da população indígena centravam-se nas diferenças culturais (língua, costumes) e em estereótipos negativos sobre características individuais (são menos inteligentes, não trabalham o bastante), enquanto outras evocavam causas relacionadas ao tratamento injusto que recebiam da sociedade ou a falta de acesso ao tipo de oportunidades oferecido por uma educação de qualidade. As frases que geraram níveis mais elevados de concordância (ver Figura 4.9) se relacionavam ao tratamento injusto e à falta de oportunidades educacionais, causas que podem estar ligadas à discriminação ou à exclusão social. No entanto, um número significativo de entrevistados concordou com frases que afirmavam que a baixa condição socioeconômica dos indígenas tinha a ver com as suas características culturais ou pessoais (inteligência ou vontade de trabalhar).

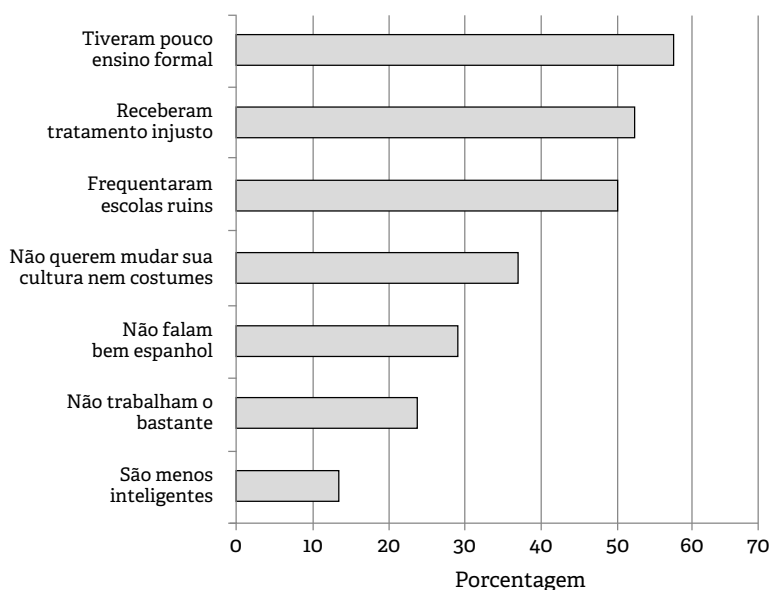


Figura 4.9 Razões fornecidas para explicar por que os indígenas são pobres, Peru

Os últimos resultados indicam a sobreposição entre as diferenças socioeconômicas, étnicas e raciais, reprodutoras de estereótipos que “racializam”, “naturalizam” ou “culturalizam” a desigualdade social, estereótipos ainda comuns entre uma proporção significativa de peruanos, que contribuem para o fortalecimento das hierarquias raciais étnicas que ainda têm uma importante presença no Peru.

## Etnicidade, raça e mobilidade social

De que modo raça e etnicidade se relacionam com a mobilidade social no Peru? Uma primeira hipótese é a de que o grupo etnorracial do indivíduo pode afetar o leque de possibilidades de mobilidade social: os povos indígenas ou “mais escuros” podem ter mais limites em suas trajetórias de mobilidade, enquanto os não indígenas ou “mais brancos” parecem ter maior probabilidade de alcançar uma situação social mais elevada. Outra hipótese complementar é a de que a mobilidade social ascendente, quando ocorre, também pode afetar as autoidentificações ou categorizações etnorraciais na sociedade.

Para explorar estas hipóteses empiricamente, analisamos a mobilidade social profissional e educacional intergeracional entre grupos étnicos e de cor na amostra. No caso da mobilidade ocupacional, calculamos quantos entrevistados cujos pais tinham ocupações manuais conquistaram ocupações não manuais (neste caso, não estamos distinguindo ocupações não manuais qualificadas de não qualificadas).<sup>30</sup> Como podemos ver na Figura 4.10, 24 % dos entrevistados cujos pais eram trabalhadores manuais tinham ocupações não manuais. No entanto, esses percentuais foram menores para aqueles que se autoidentificaram como indígenas (16,3 %), em comparação com os que se autoidentificaram como não indígenas (26,5 %). De modo análogo,

<sup>30</sup> Analisar somente ocupações de colarinho branco altamente qualificadas resultaria em poucos casos para obter significância estatística.

as porcentagens diminuam quanto mais escura fosse a cor da pele dos entrevistados.

Utilizamos o mesmo exercício para comparar a mobilidade educacional entre gerações, no intuito de observar quantos entrevistados cujos pais tinham educação secundária ou menos atingiram escolaridade pós-secundária (Figura 4.11). Em toda a amostra, o valor foi de 35,9 %, mas foi maior entre não indígenas do que entre os indígenas entrevistados (38,8 *versus* 27,1 %), e diminuía conforme a cor da pele dos entrevistados era mais escura. Em outras palavras, o grau em que a escolaridade formal dos filhos superava a dos pais se correlacionou ao grupo ou à categoria etnorracial do entrevistado. Esses resultados sugerem que os não indígenas ou os indivíduos com cor de pele mais clara podem obter um “adicional” em suas trajetórias de mobilidade social, enquanto os indígenas ou pessoas com cor de pele mais escura sofrem desvantagens nesse processo.

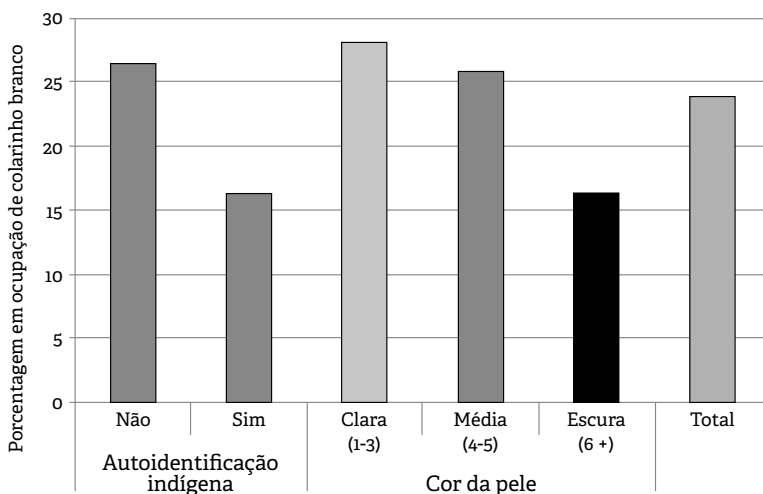


Figura 4.10 Porcentagem com empregos de colarinho branco entre pessoas originárias de ambientes de trabalho manual por autoidentificação indígena e cor da pele, Peru

A segunda hipótese afirma que a aquisição de bens sociais ou de capital cultural (basicamente, a educação) permite que as pessoas experimentem não somente a mobilidade social ascendente, mas

também uma “mobilidade racial e étnica ascendente”, ou seja, em algum nível, elas conseguem “abandonar” grupos étnicos e raciais considerados “inferiores” pela sociedade. Nas seções anteriores, argumentamos que o desenvolvimento capitalista e a economia de mercado, bem como a urbanização e a expansão do sistema de ensino no Peru correlacionaram-se com um processo de “desindigenização”. Esta correlação pode ser explicada por narrativas baseadas em classe (a expansão de novas classes sociais como o proletariado e a classe média) ou racialistas (mestiçagem ou “cholificación”) da modernização peruana ocorrida na segunda metade do século XX.

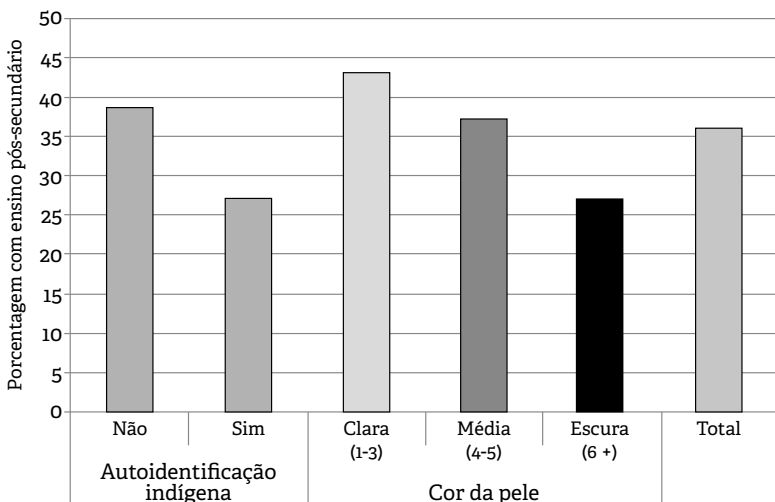


Figura 4.11 Porcentagem que atingiu escolaridade pós-secundária entre pessoas originárias de ambientes de trabalho manual por autoidentificação indígena e cor da pele, Peru

Para confirmar se os dados da pesquisa sustentam este argumento, concentramo-nos apenas nos entrevistados com alguma ascendência indígena (mãe ou pai), que representam um total de 35 % da amostra. Em seguida, examinamos quantos desses entrevistados se autoidentificaram com alguma categoria indígena nos diferentes níveis educacionais (menos que secundário, secundário e pós-secundário). Como se vê na Figura 4.12, 60,9 % dos

entrevistados com ascendência indígena se autoidentificaram com uma categoria indígena. No entanto, esta porcentagem foi maior entre os entrevistados com ensino secundário ou menos (64,1 %) e diminuiu entre entrevistados com nível pós-secundário (54,9 %). Os resultados parecem ser compatíveis com a ideia de que o acesso aos níveis mais elevados de ensino vem junto com processos de “desindigenização”.

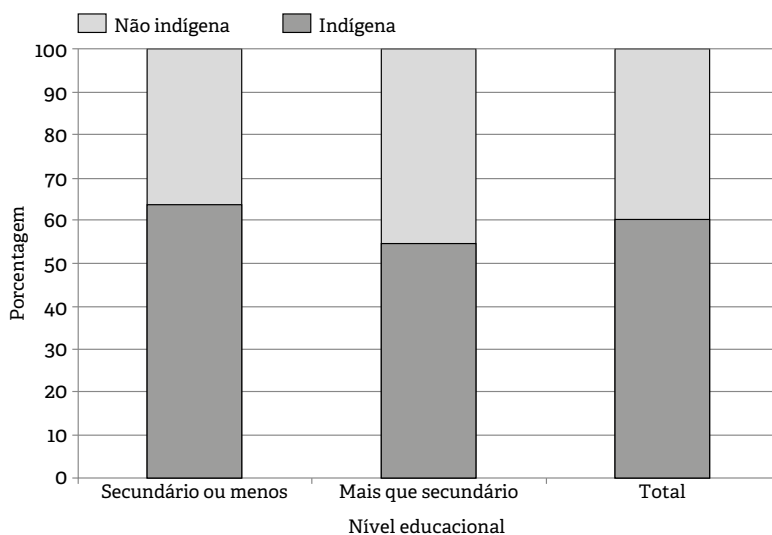


Figura 4.12 Autoidentificação como indígena por nível de escolaridade entre pessoas com pelo menos o pai indígena, Peru

Fizemos uma análise parecida para comparar de que modo a cor da pele de pessoas com ascendência indígena variava entre os níveis de escolaridade. A Figura 4.12 mostra que os entrevistadores classificaram 25 % dos entrevistados com ascendência indígena como pessoas de cor de pele escura, 58,6 % como de cor de pele média, e 16,4 % como de cor de pele clara. No entanto, a porcentagem de entrevistados com cor de pele clara foi significativamente maior entre as pessoas com educação pós-secundária (22,9 %) do que entre aquelas com ensino secundário ou menos (13,1 %); inversamente, a cor de pele mais escura foi mais frequente entre pessoas

com baixa escolaridade. Esses dados reforçam a crença comum de que a mobilidade social ascendente pode “embranquecer” as pessoas com origens indígenas.

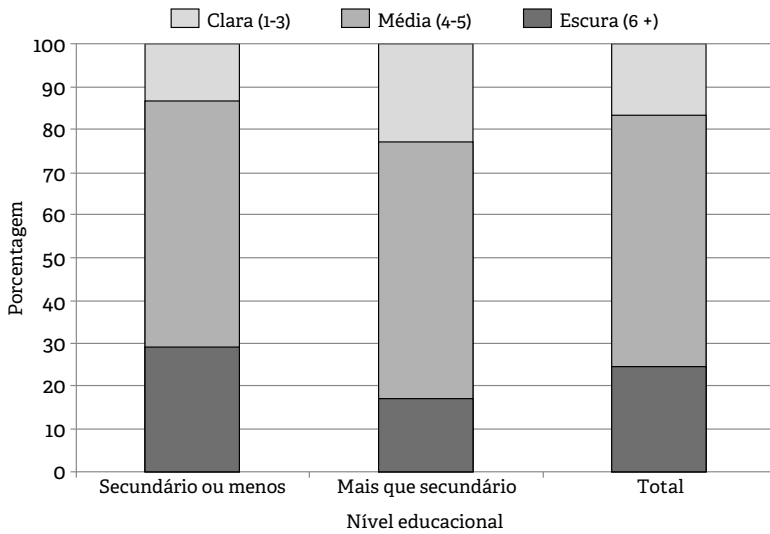


Figura 4.13 Cor da pele por nível de escolaridade entre pessoas com pelo menos o pai indígena, Peru

É importante notar que os entrevistadores aplicavam a paleta de cor de pele antes de iniciar a pesquisa e, portanto, antes de qualquer conhecimento relativo ao nível de escolaridade dos entrevistados. No entanto, esta classificação “cromática” foi feita em um ambiente de interação social (neste caso, entre o entrevistado e o entrevistador),<sup>31</sup> uma configuração com determinadas chaves ou “pistas”. Os entrevistadores podem ter “traduzido” alguns indicadores “visíveis” além da aparência física, como o bairro ou residência do entrevistado, as roupas ou o modo de falar, para definir a sua “cor de pele”. Todos esses indicadores visíveis fornecem “pistas cognitivas”, muitas das quais estão correlacionadas com variáveis socioeconômicas, como o nível de escolaridade do entrevistado.

<sup>31</sup> Todas as entrevistas foram feitas na casa do entrevistado.



## Discriminação

Um dos módulos do questionário PERLA foi concebido para colher informações sobre as experiências dos entrevistados com discriminação racial ou étnica, ou seja, se tinham testemunhado discriminação ou tratamento injusto sofrido por outras pessoas ou se tinham eles próprios sofrido discriminação. Em resumo, tais perguntas tentavam medir a “percepção” de discriminação, o que significa que os atos podem não ter sido discriminatórios em si, ainda que tenham sido interpretados desse modo. Embora as pesquisas sejam adequadas para medir percepções, os desenhos experimentais são mais eficazes para medir a discriminação real.<sup>32</sup> No entanto, mesmo tendo em conta as limitações inerentes ao método de pesquisa do PERLA, os resultados evidenciam importantes associações entre as percepções de discriminação e a classificação etnoracial dos entrevistados.

A seguir, listamos as perguntas específicas que foram analisadas nesta seção:

- Testemunhou discriminação: “Você foi testemunha de situações em que outra pessoa tenha sido discriminada, maltratada ou tratada injustamente por conta: a) da cor da pele; b) da situação econômica; c) de falar uma língua indígena?”

- Sofreu discriminação: “Nos últimos cinco anos, já se sentiu discriminado, maltratado ou tratado injustamente por conta: a) da cor da sua pele; b) da sua situação econômica; c) da maneira como fala ou do seu sotaque?”

A Tabela 4.4 nos traz a porcentagem de entrevistados, pela cor da pele, que testemunharam ou sofreram essas situações ao menos uma vez nos últimos cinco anos.

Por outro lado, as percepções de ter sofrido discriminação foram muito menos frequentes, embora a subnotificação nestes casos seja comum. Apenas 38 % de todos os entrevistados haviam sofrido discriminação socioeconômica, enquanto um quarto da

32 Para uma análise mais aprofundada de experiências recentes sobre raça e discriminação no Peru, ver Ñopo, Chong e Moro (2010), Galarza, Koga e Yamada (2011).

amostra havia sofrido outros tipos de discriminação (devido à cor da pele ou ao sotaque). Como era de se esperar, em todas as situações, a porcentagem de pessoas que tinham se sentido discriminadas foi maior no caso dos que se autoidentificaram como indígenas, e aumentou quanto mais escura fosse a pele. Esses resultados evidenciam uma coerência entre o *status* social e as percepções subjetivas: as pessoas de grupos étnicos e raciais mais afetados por desigualdades sociais também foram as que se sentiram mais discriminadas.

Tabela 4.4 Sofrer versus testemunhar discriminação (%)

	Idioma/pronúncia indígena	Situação econômica	Cor da pele
<b>Testemunhou</b>			
Clara	57,6	72,4	65,3
Média	60,5	74,4	67,3
Escura	65,4	76,8	72,4
Indígena	72,0	79,4	70,8
<b>Sofreu</b>			
Clara	17,0	29,7	14,2
Média	25,6	39,0	25,9
Escura	28,1	45,1	35,8
Indígena	34,8	47,1	34,9

Fonte: PERLA, 2010

As medidas de combate à discriminação racial ou étnica contavam com amplo apoio da opinião pública. Quando perguntamos sobre medidas relacionadas a ações afirmativas na pesquisa do PERLA (consultar Figura 4.14), ao menos 80 % dos entrevistados concordaram com elas. Um grande número dos entrevistados (72,6 %) também demonstrou apoio às organizações indígenas. Embora muitas dessas respostas possam ser consideradas “politicamente corretas”, indicam uma percepção social da discriminação étnica e racial e a necessidade de apoiar as políticas públicas para combatê-la.

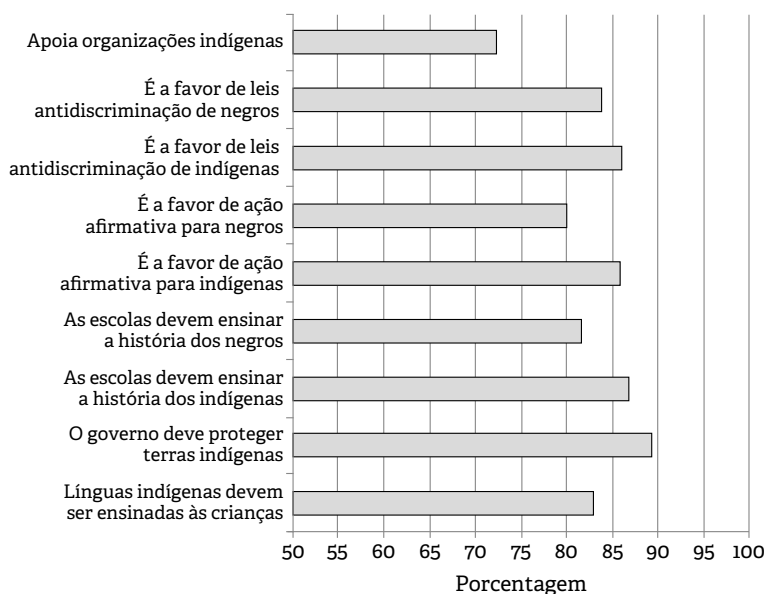


Figura 4.14 Apoio ao multiculturalismo e às políticas multiculturais, Peru

## Raça, etnicidade e política

Apesar da prevalência de desigualdades raciais e étnicas importantes, vários autores assinalaram a baixa politização das clivagens étnicas na sociedade peruana, bem como a ausência de movimentos sociais importantes baseados em identidades étnicas (Degregori, 1998; De la Cadena, 2004; Yashar, 2005; Paredes, 2008; Thorp; Paredes, 2010; Sulmont, 2011). Isto é especialmente válido ao se comparar o Peru com outros países da região, como Bolívia, Equador, México e Guatemala, onde as identidades étnicas desempenharam um importante papel na organização de ações coletivas e nas reivindicações políticas.

Isto não significa que os povos indígenas do Peru não tenham desempenhado um importante papel em grandes processos de mobilização coletiva, tampouco que não tenham feito reivindicações fundamentais na arena política ao longo da história

pós-colonial peruana. Entre 1958 e 1964, em particular, a sociedade peruana testemunhou grandes mobilizações das comunidades rurais que estavam lutando para recuperar suas terras das “haciendas” (Degregori, 1998). Essas lutas foram uma das principais razões por trás da reforma agrária que o governo militar empreendeu em 1969, confiscando as “haciendas” e criando uma nova estrutura de propriedade fundiária baseada em cooperativas agrícolas formadas por camponeses. No entanto, essas últimas ficaram sob o controle de autoridades estatais. Nas regiões andinas povoadas sobretudo por camponeses indígenas, movimentos camponeses contestaram fortemente este tipo de organização econômica. Mais tarde, na década de 1980, uma nova onda de mobilizações camponesas conseguiu reestruturar a posse da terra, transformando as cooperativas agrícolas em comunidades camponesas autogovernadas (ver, por exemplo, Rénique, 2004).

Apesar desses processos, como argumentou Carlos Iván Degregori (1998), desde a segunda metade do século XX, a mobilização política das comunidades indígenas peruanas foi organizada em torno de reivindicações por uma melhor integração na comunidade nacional, baseadas em “categorias de classe” (camponesas), em vez de “categorias étnicas”. Com exceção das comunidades indígenas da região Amazônica, que se mobilizaram em 2009 para lutar pelos direitos às suas terras, os povos indígenas peruanos não tomaram parte na política como “povos indígenas”, e sim como “camponeses”, lutando por terra ou contra o regime da “hacienda”, ou como “peruanos”, exigindo seu acesso aos direitos sociais, civis e políticos (principalmente educação, mas também serviços sociais, segurança pública e respeito a seu direito de voto).

As desigualdades sociais que afetam os povos indígenas têm sido um tema central da política peruana (no século XX, o “problema indígena” de épocas anteriores foi reformulado como “o problema da propriedade de terras”) e uma das forças motrizes da mobilização política e de conflitos ao longo de uma parte importante da história contemporânea peruana. No entanto, até

décadas recentes, essas desigualdades e esses conflitos não tinham sido tratados em termos de desigualdades raciais ou étnicas. Ao contrário de outros casos latino-americanos, de maneira geral, as organizações e as mobilizações políticas peruanas de peso não foram construídas com base em identidades étnicas.

Resumindo algumas das explicações elaboradas para essa “exceção peruana”, Maritza Paredes (2008) identifica dois tipos de hipótese. Uma primeira explicação enfoca os mecanismos institucionais que limitaram a organização autônoma dos indígenas em movimentos nacionais ou regionais de base étnica. O trabalho de Deborah Yashar (2005) exemplifica esta abordagem. Entre alguns dos fatores que limitaram o surgimento de organizações étnicas e políticas estão os projetos autoritários do Estado para reformar as estruturas políticas e econômicas do setor rural (como as cooperativas criadas durante a reforma agrária do governo militar em 1970); a influência de partidos políticos marxistas nas organizações camponesas, que conferiu à luta por terra um ponto de vista de classe, em vez de étnico; e os efeitos de conflitos armados internos (1980-2000), que visaram particularmente aos líderes sociais e às autoridades políticas de origem camponesa nas zonas rurais, decapitando a liderança local, destruindo as organizações e impedindo o surgimento de novas.

O segundo tipo de explicação, encontrada nas obras de Marisol de la Cadena (2004) e Carlos Iván Degregori (1998), enfatiza o papel da discriminação e do “racismo cultural” como fatores que impediram a organização política e a ação coletiva dos povos indígenas com base em identidades étnicas. O estigma social da condição “indígena” tornou este tipo de identidade um fardo, em vez de um recurso útil para criar identidades coletivas que dessem sustentação a algum tipo de movimento social de base étnica. Segundo Maritza Paredes (2008), a confluência de circunstâncias políticas e institucionais e de estruturas culturais criou um contexto desfavorável para a organização indígena com base étnica. Estes fatores podem explicar por que a mobilização

política e o reconhecimento das reivindicações sociais dos indígenas não resultaram em fortes movimentos étnicos no Peru, ao contrário do observado em outros países da região com população indígena expressiva.

Outro fator explicativo poderia ser o efeito da modernização social sobre as identidades étnicas. A experiência social da migração para centros urbanos e o acesso à educação, que se expandiu significativamente nas últimas três décadas do século XX, criaram novos canais de mobilidade social para famílias e indivíduos com origens indígenas e, desse modo, constituíram estratégias alternativas de mobilização coletiva. Esses processos de mobilidade social tornaram-se meios para se alcançar a “mobilidade étnica e racial” (a “mesticização”, “cholificación” ou “mistura” de raças e culturas) e foram acompanhados por processos de aculturação que podem ter “diluído” a centralidade das origens históricas e da cultura indígena como elemento de identidade coletiva nos novos contextos urbanos.

Tal como mencionado anteriormente, apesar de o racismo e a discriminação racial persistirem em setores da vida diária do Peru contemporâneo, operam em um contexto de identidades fluidas e fronteiras etnorraciais porosas, dificultando o estabelecimento de classificações étnicas e raciais rígidas em uma sociedade em modernização. Neste contexto, o racismo e a discriminação tornaram-se práticas sociais menos legítimas, que podem abrir espaços para as gerações mais novas reinventarem a condição “indígena”, livrando-a do estigma da “indigeneidade”. Além disso, na última década, a consolidação da democracia, as altas taxas de crescimento econômico e a agenda de instituições internacionais criaram um contexto social e político diferente e novos incentivos para a mobilização étnica na sociedade peruana, as identidades indígenas podendo se transformar em um capital político e simbólico útil para a organização política futuramente.

## Conclusões

Os resultados empíricos da pesquisa do PERLA no Peru são compatíveis com as conclusões de vários estudos anteriores que mostram a persistência das desigualdades socioeconômicas entre grupos étnicos ou racialmente categorizados. Os limites etnoraciais sobrepõem-se à condição socioeconômica, à reprodução de hierarquias étnicas e raciais e aos preconceitos e estereótipos sociais. Um achado interessante da pesquisa PERLA no Peru foi que a intensidade das desigualdades socioeconômicas entre grupos étnicos ou raciais definidos pelos indicadores de autoidentificação é similar ao que encontramos em grupos classificados pela cor da pele. A condição socioeconômica funde-se com as diferenças culturais e físicas.

Neste contexto, a linguagem etnoracial é usada para referir-se a posições socioeconômicas e a processos sociais mais amplos. Em geral, podemos dizer que a “indigeneidade”, vinculada a certas características físicas, culturais, linguísticas, ocupacionais e geográficas, continua a ser sinônimo de subdesenvolvimento e estagnação social. Portanto, ter características consideradas indígenas pode significar discriminação e maus-tratos. Houve no Peru uma espécie de equação entre os rótulos raciais e as posições sociais que identificam, por exemplo, os “brancos” à classe alta. Mas a equação também trabalha na direção oposta: uma posição social pode ser identificada com uma etiqueta racial, de modo que se pode dizer que a mobilidade social ascendente pode se tornar um modo de “embranquecer” as pessoas. Dessa forma, os rótulos raciais não se referem somente a características fenotípicas ou culturais, podendo também ser utilizados para classificar uma pessoa ou um grupo em um dado estrato socioeconômico.

No entanto, esta fusão de rótulos raciais e posições sociais é imperfeita. De fato, a modernização desencadeou processos de mobilidade social que se traduzem em mobilidade espacial (do campo para a cidade), melhor educação e melhor situação

ocupacional, mas também debilitou as fronteiras, tornando-as porosas e fluidas. “Os índios” podem tornar-se “mestiços” ao adquirir níveis educacionais mais elevados, adotar o espanhol como língua, migrar para a cidade ou ter acesso a empregos mais qualificados, modificando o seu “grupo étnico”, além da sua condição social. Algo semelhante parece acontecer com a cor da pele: à medida que a condição socioeconômica da pessoa melhora, outras pessoas passam a vê-la como mais clara.

O estigma associado às características consideradas indígenas faz com que os que delas se afastem sofram menos discriminação. Por esta razão, a promoção social no Peru está associada à “desindigenização”, que implica se livrar de qualquer marca, incluindo mudar a aparência física que revele um histórico cultural “índio”. O processo de migração das áreas rurais para as urbanas (que tem particular importância desde meados do século XX), a expansão do sistema educativo e a influência dos meios de comunicação produziram uma mudança cultural profunda que significou deixar para trás ou redefinir estilos de vida, costumes, tradições e línguas consideradas indígenas, e adotar outros considerados aceitáveis e mais prestigiosos. Esse processo de mudança cultural e geográfica é expresso por meio de uma linguagem racial: uma pessoa deixa de ser “indígena” e torna-se “mestiça” ou “chola”. As ciências sociais peruanas adotaram essa linguagem racista, rotulando estas profundas mudanças culturais, sociais, políticas e econômicas como processos de “mestiçagem” ou “cholificação”.

Esta complexa estrutura de diferenciação social, étnica e racial impede que as fronteiras sejam estáticas ao longo do tempo. Os processos de classificação etnoracial (rotulagem, autoidentificação) têm uma “geometria variável”, que se reflete nas diferentes maneiras possíveis para estimar o tamanho dos grupos étnicos e raciais, dependendo do tipo de indicador utilizado. A operação prática de estabelecer diferenças consiste em um processo relacional e contextual, que depende de onde é feito e de quem o faz. É, portanto, difícil traduzir claramente categorias étnicas e raciais em “identidades sociais”.



A relação entre as desigualdades socioeconômicas e os limites etnorraciais sofreu, no Peru, mudanças importantes no século XX, criando um contexto mais fluido para a mobilidade social, apesar de origens étnicas ou raciais. No entanto, há um significativo grau de sobreposição entre raça, etnicidade e *status* socioeconômico, o que contribui para a reprodução da desigualdade e a classificação em hierarquias entre grupos definidos étnica e racialmente. Atributos culturais ou características físicas específicas são recursos ou fardos para a mobilidade social. Os brancos e os mestiços (de cor de pele mais clara) alcançam uma condição socioeconômica mais elevada do que os indígenas, afrodescendentes ou pessoas de pele mais escura. As relações entre desigualdade, classe, etnicidade e raça são multidirecionais.

A correlação entre classe, etnicidade e raça, juntamente com a fluidez e a porosidade das fronteiras étnicas e raciais permitem que os processos de modernização no Peru sejam lidos com dois tipos de chaves interpretativas. A primeira baseia-se na classe, com foco na expansão dos níveis de escolaridade, nas alterações de situação profissional e na mobilidade socioeconômica no contexto de uma sociedade capitalista. A segunda engloba várias narrativas “racialistas”, descrevendo as alterações dos limites etnorraciais da sociedade peruana (mestiçagem, cholificação, melhoria da raça, embranquecimento), por meio de categorias e rótulos herdados de uma construção imaginária do Peru moderno, criada ao longo do século XIX e no início do século XX, quando se procurou legitimar a posição privilegiada e o papel “civilizatório” da elite *criolla* e da minoria branca existentes no seio de uma população composta majoritariamente por povos indígenas.

A linguagem racista que ainda é usada para identificar e interpretar diferenças sociais ajudou a reproduzir atitudes racistas e práticas de discriminação racial. No entanto, tais práticas colidem com outros processos, notadamente com os produtos da modernização social: democratização e expansão da

cidadania. As pessoas que descendem de famílias indígenas (ou seja, os imigrantes vindos de ambientes rurais para as cidades, seus filhos, filhas, netos e netas) constituem a maioria da população peruana e conquistaram importante ascensão econômica e política na sociedade. Suas reivindicações por integração social, muitas vezes formuladas em uma linguagem de “direitos civis”, desafiam as práticas da esfera pública que tentam reproduzir as desigualdades como se fossem “naturais”, ou estabelecer limites com base em atributos raciais ou culturais. O reconhecimento do racismo e o debate cada vez mais público sobre a discriminação podem ser sinais de que as práticas racistas persistem, mas também de sua ilegitimidade em uma sociedade modernizada.

Outro sintoma desses processos é o reconhecimento, nos domínios políticos e acadêmicos, de que para grupos definidos étnica ou racialmente a desigualdade socioeconômica não desaparece simplesmente com o desenvolvimento econômico e social. Um exemplo disto é o esforço de instituições de pesquisa e acadêmicas e de organismos oficiais do Estado<sup>33</sup> para tornar essas diferenças visíveis e projetar políticas específicas para solucioná-las. O seu êxito, no entanto, ainda está por ser provado.

Dado o histórico de categorização étnica e racial no Peru, a situação atual é paradoxal. Tal como mencionado anteriormente, as categorias raciais e étnicas vêm desaparecendo da esfera pública e dos processos oficiais do Estado peruano desde a independência. No entanto, nos últimos anos, verifica-se a emergência de um contexto global que promove o uso e a reivindicação de etnicidade e raça. Esse novo contexto discursivo, que enfatiza a importância de se respeitarem as diferenças étnicas e culturais e de se reconhecer o seu valor, aponta para os limites das políticas de homogeneização cultural visando à consolidação nacional. Consequentemente, surgem novos discursos de multiculturalismo ou diálogo intercultural, além de novas exigências

33 Particularmente, os institutos oficiais de estatísticas e alguns ministérios associados a condições sociais e culturais: Inclusão social e Desenvolvimento; Saúde, Educação e Cultura.

por leis estatais que reflitam as diferenças culturais na alocação de recursos e direitos.

A legislação eleitoral peruana está contemplando estabelecer uma cota “indígena” para a lista de candidatos a determinados cargos públicos. Além disso, foi aprovada em setembro de 2011 uma lei que exige uma consulta prévia aos povos indígenas no que diz respeito a projetos de investimento que possam afetar os seus territórios. O Parlamento nacional tem agora uma Comissão de Povos Andinos, Amazônicos e Afro-peruanos, Meio Ambiente e Ecologia, responsável pela legislação relacionada a esses assuntos. O ramo executivo do governo tem um Instituto Nacional para o Desenvolvimento dos Povos Andinos, Amazônicos e Afro-peruano, que havia sido integrado ao recém-criado (2010) Ministério da Cultura. Uma das funções deste último é implementar as políticas de governo relacionadas a assuntos multiculturais.

Neste contexto, algumas organizações sociais adotaram uma língua nativa para enquadrar as suas reivindicações sociais. Algumas dessas organizações participaram formalmente da discussão ocorrida em 2012 sobre a implementação da “lei de consulta prévia” e também estiveram envolvidas no debate sobre a inclusão de dimensões étnicas e raciais nas estatísticas oficiais (Valdivia, 2011). Tendo em conta o histórico de categorias étnicas no Peru e a falta de fronteiras étnicas claramente definidas, a utilização deste tipo de linguagem gera polêmicas, mesmo entre os grupos e os movimentos que já faziam uso dela. Na medida em que houver ou forem reforçados incentivos para politizar as identidades étnicas e as fronteiras etnoraciais, é possível que a sociedade peruana assista em breve a grandes reivindicações sociais expressas em uma linguagem de tipo étnica, assim como a debates renovados sobre os atributos dos grupos étnicos ou raciais e sobre as categorias a serem usadas para identificá-los ou reconhecê-los como agentes sociais e políticos.

## CAPÍTULO 5

# Misturado e desigual

## novas perspectivas sobre as relações etnoraciais no Brasil

Graziella Moraes Silva

Marcelo Paixão

Durante o século XX era comum apresentar o Brasil como uma “democracia racial”. O conceito de democracia racial, comumente atribuído a Gilberto Freyre (1933), era utilizado para descrever as relações etnoraciais brasileiras como harmônicas e tolerantes.<sup>1</sup> Embora Freyre não tenha negado a violência da escravidão e da colonização brasileiras, argumentou que as divisões etnoraciais nacionais haviam sido superadas pela miscigenação entre os colonizadores portugueses, os escravos africanos e os povos

---

<sup>1</sup> O termo “democracia racial” tem uma longa história, mas só passou a ser utilizado por Freyre mais tarde, nos anos 1970. A ideia de democracia racial, no entanto, já pode ser vista em seus primeiros escritos, como *Casa-grande e senzala*, de 1933. Para uma discussão mais detalhada sobre o conceito de democracia racial, consultar Guimarães (2001).

indígenas.<sup>2</sup> As artes brasileiras do início do século XX abraçaram rapidamente essa imagem de mistura harmônica. Na literatura (por exemplo, Jorge Amado e Mario de Andrade), em estilos musicais (por exemplo, o samba), na comida (por exemplo, a feijoada) e nas artes plásticas (por exemplo, Caribé, Portinari, Di Cavalcanti e Lasar Segall), a miscigenação e a mistura foram celebradas como a essência nacional. Mesmo nos esportes, a miscigenação e a ascendência africana foram invocadas para explicar o sucesso do futebol brasileiro (Rodrigues, 1964). Em suma, a mistura racial era vista como a base do caráter nacional brasileiro. Este retrato de paraíso racial era reforçado pela contraposição da suposta harmonia racial brasileira às tensões raciais dos Estados Unidos antes dos direitos civis, e em estudos que comparavam a escravidão e as desigualdades raciais brasileiras e norte-americanas (por exemplo, Tannenbaum, 1992 [1946]).

Contudo, já no início da década de 1950, vários estudos mostraram que as relações etnorraciais brasileiras não eram assim tão harmônicas. Eles revelaram que as desigualdades raciais persistiram mesmo nas regiões do país percebidas como mais modernas, como São Paulo (Fernandes, 1969), e forneceram provas de que negros e brancos tinham chances de mobilidade social desiguais (por exemplo, Nogueira; Cavalcanti, 1998) e de que a discriminação contra os negros persistiu mesmo após ascenderem socialmente (por exemplo, Costa Pinto, 1995 [1952]). Nas décadas de 1960 e 1970, a crescente disponibilidade de dados, bem como a sofisticação dos métodos estatísticos permitiram aos cientistas sociais mostrar não apenas que a desigualdade racial era persistente no Brasil, mas também que afetava de modo similar pretos e pardos, as categorias usadas para descrever

2 Devido à baixa porcentagem de pessoas que se identificam como indígenas na população brasileira, o tamanho de sua amostra foi muito pequeno na pesquisa do PERLA e não permite uma análise estatística mais complexa. O mesmo acontece com a categoria censitária amarela, incluída no recenseamento brasileiro em 1940 para identificar as pessoas de origem asiática. Por esta razão, a maioria das comparações deste capítulo é feita entre pessoas que se identificam como pretas, pardas e brancas nas categorias do censo nacional.

a população “não branca” desde os censos de 1872 (Hasenbalg, 1979; Silva, 1978).<sup>3</sup> Em outras palavras, havia pouca evidência de que a miscigenação fosse a solução para a desigualdade racial ou que a mistura tivesse sido, na famosa frase de Degler (1971), “uma válvula de escape dos mulatos”. No entanto, a ideia do Brasil como um país sem problemas raciais permanecia forte no imaginário nacional.

Desde a abertura política, na década de 1980, as desigualdades raciais tornaram-se muito mais visíveis nos debates públicos e políticos brasileiros. Indivíduos que se identificavam no censo como pretos e pardos passaram a fazer parte de uma crescente classe média e, com maior frequência, adotaram uma identificação racial mais politizada como “negros” (Moraes Silva; Reis, 2011). Surgiu um mercado consumidor negro, e a estética negra tornou-se muito mais presente na mídia (Fry, 2005). Atentas a tais mudanças, as redes de televisão brasileiras também se esforçaram para retratar os negros de uma perspectiva mais positiva, e não apenas como escravos em narrativas históricas ou empregados domésticos, como eram retratados de forma recorrente nas novelas modernas (Araújo, 2000). Mesmo que ainda sejam sub-representados nos meios de comunicação, uma imagem nova e mais positiva do negro ganhou atualidade no país. Ainda assim, estudos sobre a classe média negra confirmam a persistência da discriminação racial, que não pode ser superada pela mobilidade social (Figueiredo, 2002; Moraes Silva; Reis, 2011).

Porém, a mudança mais visível nas relações raciais brasileiras consiste na crescente implementação de políticas de ação afirmativa. Devido, em grande parte, à forte mobilização negra (Paschel, 2011), desde o início dos anos 2000, algumas universidades públicas implementaram políticas afirmativas específicas para raça, sob a

3 Ao longo deste capítulo, nos referimos a pretos e pardos separadamente quando utilizamos as categorias censitárias, e a negros quando juntamos as duas categorias ou quando nos referimos à autoidentificação espontânea com essa categoria, historicamente mobilizada por setores dos movimentos negros brasileiros.

forma de cotas raciais e sociais.<sup>4</sup> As cotas tornaram-se obrigatórias em todas as universidades federais, as mais prestigiosas do país, cujas vagas são as mais disputadas, depois que o Supremo Tribunal declarou-as legais em 2010 e que o Poder Legislativo as aprovou através do decreto da Lei de Cotas em 2012.<sup>5</sup>

Atualmente, pesquisas demonstram que a maioria dos brasileiros reconhece a existência do preconceito racial e da discriminação contra os negros (Datafolha, 1995, 2008). A disponibilidade de dados sobre as atitudes raciais e outros aspectos das relações raciais contribuiu significativamente para esta crescente tomada de consciência. Ao contrário de quase todos os outros países da América Latina, os censos brasileiros coletaram dados etnoraciais desde finais do século XIX,<sup>6</sup> o que permitiu à pesquisa acadêmica documentar exaustivamente a persistência da desigualdade racial durante décadas, bem como dar apoio às demandas dos movimentos sociais. Em grande parte por esta razão e em contraste com outros países da região, a dinâmica racial brasileira tem sido objeto de análise cuidadosa pelo meio acadêmico. Embora este capítulo não possa oferecer uma revisão profunda da vasta literatura sobre o tema, que já foi contemplada por outros estudiosos (Telles, 2004), fazemos referência a obras contemporâneas e aos resultados de pesquisas que abordam questões semelhantes.

Além de apresentar novos dados sobre a identificação racial e as percepções sobre relações raciais no Brasil, a pesquisa do PERLA traz pelo menos duas grandes contribuições à crescente e vibrante literatura sobre desigualdades etnoraciais no Brasil.

4 Tal como discutido mais adiante, a maioria das universidades tem agora cotas socioeconômicas que também levam em conta a representação de raças.

5 Em média, as universidades públicas no Brasil são muito mais seletivas e prestigiosas do que as privadas, e consistem em um caminho importante para a mobilidade social. Além disso, elas são gratuitas, o que as torna a opção mais atraente para o ensino superior. As universidades públicas são divididas igualmente entre universidades estaduais e federais. Com exceção do estado de São Paulo, as universidades federais gozam de maior prestígio do que as estaduais.

6 Como discutiremos em detalhes mais adiante, dados sobre cor foram coletados nos censos de 1872 e de 1890, no século XIX. No século XX, dados sobre cor foram coletados em 1940, 1950, 1960, 1980, 1991 e 2000. Em 2010, a pergunta também foi incluída pela primeira vez no questionário básico do censo (em oposição ao questionário de amostra).

Em primeiro lugar, o PERLA nos permite comparar as relações raciais no Brasil com aquelas de outros países da América Latina. A literatura brasileira sobre raça foi em grande parte construída com base em comparações implícitas e explícitas com os países de origem norte-europeia, a África do Sul e especialmente os Estados Unidos (Marx, 1998; Moutinho, 2004; Nobles, 2000; Skidmore, 1972; Winant, 2001). Tais comparações costumam apresentar a mistura racial como característica nacional exclusiva, seja como solução positiva ou como ferramenta ideológica para esconder as desigualdades raciais. Neste capítulo, argumentamos que a mistura racial e as desigualdades raciais coexistem como facetas igualmente importantes das relações raciais brasileiras. Se considerarmos os conceitos de Lamont e Molnár (2002), o principal quebra-cabeça das relações raciais brasileiras dos dias de hoje consiste em entender de que modo as fronteiras socioeconômicas persistentes coexistem com as frágeis fronteiras simbólicas entre grupos raciais. A pesquisa do PERLA nos permite resolver este quebra-cabeça de uma perspectiva diferente, comparando a situação brasileira com a de países de história semelhante de estratificação e mistura raciais (Telles; Sue, 2009).

No entanto, o Brasil é diferente de outros países latino-americanos pelo fato de suas desigualdades raciais terem sido amplamente reconhecidas, estudadas e politizadas, principalmente nas últimas duas décadas. A implementação de ações afirmativas é a prova disto. Além disso, as categorias raciais brasileiras têm sido largamente entendidas como categorias de cor de pele em vez de categorias étnicas ou culturais, fato que, argumenta Sansone (2003a), o torna diferente de outros países da região.

A segunda contribuição importante da pesquisa do PERLA, com o apoio da paleta de cores, é a compreensão de como a cor da pele e as categorias censitárias de identificação etnorracial se sobrepõem ou divergem na elaboração de fronteiras, mobilização e desigualdades etnorraciais no Brasil. Além disso, como discutiremos adiante, a paleta de cores serve como importante ferramenta para controlar a endogeneidade entre identificação etnorracial e *status* socioeconômico.



Apresentamos essa contribuição seguindo a mesma estrutura dos capítulos anteriores sobre México, Colômbia e Peru. Na primeira seção do capítulo, apresentamos uma visão geral da história social das relações raciais brasileiras. Discutimos o papel da raça no projeto de construção da nação logo após a Independência, o surgimento da ideia de “democracia racial”, no início do século XX, bem como o seu fim, na segunda metade do século XX. Em seguida, apresentamos uma breve análise do modo como as estatísticas oficiais refletiram a categorização e a identificação etnorraciais no Brasil desde o primeiro censo, datado de 1872. Na terceira seção, apresentamos os resultados da pesquisa do PERLA, com destaque para as diferentes práticas de categorização e identificação etnorraciais no Brasil contemporâneo, e uma análise de como estão relacionadas as desigualdades sociais e as percepções de discriminação.

## **A história do Brasil em preto, pardo e branco**

### **As origens históricas da desigualdade racial brasileira: independência e escravidão**

Duas características da história brasileira a diferenciam das trajetórias dos demais países latino-americanos e dão contornos particulares às suas fronteiras etnorracias. Em primeiro lugar, sob dominação portuguesa entre 1500 e 1822, o Brasil foi a única colônia sul-americana a não enfrentar uma guerra de independência. Em segundo lugar, o Brasil foi o maior importador de escravos africanos das Américas. Behrendt (1999) estima que entre 1519 e 1867, 11.569.000 africanos tenham sido trazidos para as Américas, um terço deles para o Brasil. Andrews (2004) calcula que 67 % da população brasileira eram de descendentes de africanos até 1800 e sustenta que os negros haviam integrado todas as esferas da vida social brasileira no início do século XIX, embora

a maior parte dos povos de origem africana (quase dois terços) fosse escrava. De plantações a pequenas empresas e serviços técnicos, quase todo o trabalho e serviço manual era realizado por escravos africanos ou seus descendentes.

Enquanto na maioria dos países latino-americanos, as guerras de independência foram seguidas pela abolição da escravidão em meados do século XIX, a independência brasileira foi relativamente pacífica. A ausência de guerra tem sido uma explicação predominante para a persistência da escravidão no Brasil até o final do século XIX (por exemplo, Andrews, 2004).<sup>7</sup> Apesar dos desafios crescentes colocados pelos movimentos abolicionistas e de numerosas revoltas de escravos, seu comércio se intensificou durante a primeira metade do século XIX, até ser finalmente proibido em 1850.<sup>8</sup> A escravidão, no entanto, durou quase meio século a mais: o Brasil foi o último país da região a aboli-la, em 1888.<sup>9</sup> Na época da abolição, parte considerável da elite já não considerava a escravidão economicamente viável. Muitos proprietários de escravos haviam libertado espontaneamente seus trabalhadores, e setores da elite rural apoiavam a abolição (Reis; Reis, 1998).<sup>10</sup> De fato, parte considerável da população classificada como preta e parda já não era escravizada no final do século XIX (Skidmore, 1972).<sup>11</sup>

7 Após a Independência, em 1822, o Brasil foi governado por imperadores, descendentes do rei português.

8 A proibição do comércio de escravos foi oficialmente declarada em 1850 pela lei de Eusébio de Queiroz (ele próprio um notório traficante de escravos), mas é amplamente conhecido que tenha continuado até pelo menos 1852.

9 Tal como assinala Andrews (2004), países do Caribe, como Cuba e Porto Rico, também não tiveram guerras de independência e seguiram o mesmo padrão.

10 Reis e Reis (1998) demonstram o desacordo entre as elites rurais e a sua influência na abolição da escravatura. Por exemplo, em São Paulo, área onde as plantações de café cresciam mais rapidamente, no final do século XIX, os proprietários de escravos estavam mais interessados na contratação de imigrantes do que em manter seus escravos.

11 Citando Robert Brent Toplin em *The movement for the abolition of slavery in Brazil, 1880-1888* (tese de doutorado, Rutgers University, 1968), Skidmore (1972, p. 2) afirma que “Durante a campanha abolicionista, a população escrava diminuiu de 1 milhão, em 1872, para meio milhão em 1888”.

A literatura que comparava a escravidão no Brasil com a de outros países costumava identificar elevadas taxas de libertação e relações próximas entre mestres e escravos como característica específica nacional (Freyre, 1933; Tannenbaum, 1992 [1946]). No entanto, se as elevadas taxas de libertação foram mobilizadas para louvar as relações raciais brasileiras, as taxas de sobrevivência muito baixas dos escravos, especialmente quando comparadas com as dos Estados Unidos e até mesmo de outros países da América Latina, contradizem o caráter supostamente complacente da escravidão brasileira e evidenciam sua extrema violência (Boxer, 1963).

## **Branqueamento e racismo científico**

A abolição da escravatura foi acompanhada pelo estabelecimento do primeiro período republicano brasileiro, em 1889. Embora a Primeira República (1889-1930) tenha sido dominada por ideias econômicas liberais, nenhuma política social foi projetada para integrar a população previamente escravizada. Ainda que não tenham sido criadas leis manifestamente segregacionistas, foram implementadas leis de restrições de terras que exigiam documentos oficiais formalizados para provar registros (Silva Junior, 1998), o que excluía, na prática, grande parte da população. Além disso, a repressão a movimentos culturais e sociais populares pelo Código Penal de 1890 (Moura, 1988) e a maciça imigração subvencionada de europeus (Skidmore, 1990, p. 25) influíram fortemente na exclusão dos negros das oportunidades de mobilidade social.

Nos círculos acadêmicos e políticos, as elites debatiam abertamente o branqueamento pela imigração como solução para a inferioridade racial dos brasileiros, assim como endossavam as teorias do racismo científico. Como resultado dessas ideias, a imigração europeia foi incentivada no final do século XIX e início do século XX com o objetivo de “embranquecer” a população. Na

Conferência Brasileira de Eugenia, no início da década de 1930, Roquette-Pinto estimou que, até 2012, a composição racial do Brasil seria de 80 % de brancos, 17 % de indígenas, 3 % de mestiços, e nenhum negro (Schwartz, 1993).

Entre 1884 e 1913, aproximadamente 2,7 milhões de imigrantes brancos chegaram ao Brasil. Esses imigrantes europeus não apenas receberam passagens de navio subsidiadas e estímulos como concessões de terras, como também ocuparam a maioria dos empregos industriais recém-criados no novo centro econômico do país, São Paulo. Em 1915, a força de trabalho industrial era composta por 85 % de imigrantes (Foot-Hardmann; Leonardi, 1988). Andrews (2004) e Fernandes (1965) estimam que, por volta de 1920, a população de imigrantes em São Paulo era substancialmente maior do que a de afrodescendentes. Em contraste, os pretos e pardos estavam (e ainda estão) bastante concentrados no Norte e no Nordeste, as regiões mais pobres do país e, naquele período, sobretudo nas áreas rurais.

## **Construção da nação através da mistura racial: o projeto de democracia racial**

Durante as décadas de 1920 e 1930, o Brasil experimentou forte turbulência política e importantes transformações sociais. Através de um golpe de Estado, Getúlio Vargas, um político do Sul do país, tomou o poder em 1930 e, em 1934, foi eleito e aprovou uma nova Constituição, inaugurando a chamada Segunda República. Para não ter de deixar o poder em razão da sua discordância com as velhas elites regionais de São Paulo e Minas Gerais, ele encenou outro golpe de Estado e inaugurou o período intitulado Estado Novo, em 1937. Vargas permaneceu no poder até 1945. Ainda hoje, quase sessenta anos após a sua morte, ele é um dos políticos mais populares do Brasil. A forte popularidade de Getúlio (conhecido como o “Pai dos Pobres”) decorreu do seu apoio aos direitos sociais inclusivos (em especial os direitos trabalhistas), mesmo à

custa dos direitos civis e políticos. Vargas também defendia uma forte ideologia nacionalista, apresentando o Brasil como o país do futuro.

Economicamente, a revolução de 1930 relacionava-se ao declínio das antigas elites agrárias, substituídas pelas novas elites, principalmente dos setores industriais e financeiros. Politicamente, significou um Estado que se definia como gerente de um processo de industrialização e urbanização, apoiando políticas protecionistas, como a industrialização em substituição às importações (ISI), também adotadas em outros países da América Latina. Socialmente, o novo governo propôs, de forma limitada, uma nova legislação que reconhecia a necessidade de políticas sociais que integrassem as classes mais baixas à nova sociedade urbana (a “questão social”). Essa integração, no entanto, foi realizada através de modelos impostos de cima para baixo, que garantiam os direitos sociais a uma minoria de trabalhadores do setor formal e urbano, principalmente aos empregados na indústria e no governo e, ao mesmo tempo, restringiam direitos políticos e civis (Santos, 1979). A ilustração mais clara dessas políticas são as Leis Trabalhistas de 1943 (Consolidação das Leis do Trabalho, CLT), que instituíram o modelo centralizado de sindicatos controlados pelo Estado.

Não é simples compreender as consequências das políticas econômicas e sociais de Vargas para a população preta e parda do Brasil. Fazendeiro do Sul do país, Vargas foi influenciado intelectualmente pela filosofia positivista. Ao menos até o início da década de 1940, ele apoiou ideologias autoritárias europeias, como o fascismo de Mussolini. Na mesma via ideológica, manteve as restrições de imigração para a população africana e asiática e implementou outras para assegurar e desenvolver “a composição étnica da população e as características mais convenientes de descendentes de europeus” (Skidmore, 1976). Ao mesmo tempo, como parte de seu projeto autoritário para modernizar o país, Vargas reforçou a participação da força de trabalho nacional nas indústrias modernas. A Constituição autoritária de 1937 criou

cotas para limitar a contratação de trabalhadores estrangeiros (insistindo que não deviam ultrapassar mais de um terço de qualquer empresa brasileira). Mesmo que essas alterações não tenham afetado um grande número de pretos e pardos vivendo em zonas rurais e trabalhando em ocupações não regulamentadas, como os trabalhadores domésticos, beneficiaram muitos brasileiros urbanos de baixa renda, pretos, pardos e brancos. Muitos pretos e pardos migraram de áreas rurais e do Nordeste e começaram a trabalhar em indústrias e outros setores estimulados pelo Estado, como petróleo, eletricidade e transporte. Além disso, o salário mínimo, aprovado em 1940, teve um efeito indireto como valor de referência para o mercado de trabalho informal, no qual os pretos e pardos estavam concentrados, assim como a maioria da população, não estando portanto sujeitos aos mesmos regulamentos.<sup>12</sup>

A estratégia de Vargas para a construção da nação também contribuiu para a aceitação da expressão cultural dos afrodescendentes, desde então considerada um elemento essencial da identidade nacional. Por exemplo, o Código Penal Federal de 1940 suspendeu restrições anteriores às expressões culturais populares, como samba, capoeira e outras, relacionadas às tradições africanas. Aceitar a expressão cultural negra como fundamentalmente brasileira foi parte de uma nova compreensão da mistura racial como base da identificação nacional, e não como um problema a ser resolvido. Conforme discutido em outros capítulos, esta aceitação de culturas minoritárias etnoraciais também espelhava as transformações em outros países da região. E como mencionado anteriormente, no Brasil, essa transformação foi personificada pela narrativa alternativa apresentada por Gilberto Freyre, um antropólogo, em seu livro de 1933, *Casa-grande e senzala* (em inglês, *Masters and Slaves*).

12 Fischer (2008) discute detalhadamente o impacto do regime de Vargas para brasileiros pobres urbanos no Rio de Janeiro, analisando algumas consequências diferenciais para pretos e pardos.

Freyre apresentou a história do Brasil como o “casamento” de três raças: indígena, portuguesa e africana, sendo descritas a partir de suas contribuições culturais para o caráter único do brasileiro, uma perspectiva atribuída à influência da antropologia cultural de Franz Boas.<sup>13</sup> Em vez de um país amaldiçoado pela miscigenação, o Brasil de Freyre é uma nação abençoada pela mistura racial, uma fonte de tolerância, maleabilidade e afeto. A herança portuguesa, em particular, era exaltada. Freyre descreveu os portugueses como uma raça mista e como os colonizadores mais adaptáveis entre as nações europeias, capazes de assimilar e se misturar com grupos nativos.<sup>14</sup> Tal ênfase sobre a contribuição portuguesa explica, em parte, a ambiguidade nos escritos de Freyre: se, por um lado, exalta-se a mistura, por outro, ela foi liderada e dominada pelos brancos portugueses.

Essas transformações sociais e culturais nas décadas de 1930 e 1940 engendraram o surgimento de uma pequena classe média negra, que almejava maior integração social. A Frente Negra Brasileira (FNB), um partido político criado na década de 1930, expressa tal demanda. No entanto, seu discurso de integração geralmente manifestava o desejo de ser parte da nação e compartilhar oportunidades de mobilidade, muitas vezes rejeitando as tradições negras e a cultura africana (Andrews, 2004). Embora inicialmente apoiasse entusiasticamente o regime de Vargas, a Frente Negra Brasileira foi marginalizada durante o Estado Novo (1937-1945).

13 Embora Freyre tenha estudado no Departamento de Antropologia de Columbia no qual Boas foi professor, nunca foi seu aluno. Estudos recentes mostram que, até a década de 1920, ele era afiliado às ideias eugênicas hegemônicas e que sua transformação ideológica foi repentina, depois de seu regresso ao Brasil (Pallares-Burke, 2005).

14 Freyre defendeu esse ponto de vista ainda mais enfaticamente na década de 1970, quando apoiou a ditadura de Salazar e a continuação da colonização portuguesa na África, devido ao seu caráter “excepcional”. Essa resignificação da contribuição portuguesa para o Brasil é ainda mais impressionante se considerarmos que, no relatório do censo de 1908, Bulhões de Carvalho apresentou esta população como o grupo de imigrantes menos desejado no esforço de branqueamento brasileiro.

O breve retorno da democracia (1945-1964) e a hegemonia das teorias de desenvolvimento e modernização nos anos pós-ditadura Vargas intensificaram a mobilidade social estrutural e os discursos nacionalistas sobre o potencial econômico do país, reforçando a crença no Brasil como democracia racial. Essa imagem de democracia racial foi ainda mais consolidada por comparações com as políticas segregacionistas e os conflitos raciais no Sul dos Estados Unidos e com as leis do *apartheid* sul-africano, durante as décadas de 1940 e 1950. A reputação internacional do Brasil atingiu seu ápice no início de 1950, quando a Unesco financiou estudos em diferentes regiões do país buscando entender esse “paraíso racial” (Maio, 1999).

## Da democracia racial às ações afirmativas

Os resultados dos estudos da Unesco apresentaram um panorama das relações etnoraciais brasileiras muito diferente da descrição de Gilberto Freyre. Estudiosos como Florestan Fernandes, Luís Aguiar Costa Pinto e Oracy Nogueira identificaram a persistência do preconceito racial e das desigualdades em estudos que variaram de etnografias a análises estatísticas descritivas.<sup>15</sup> Ainda assim, talvez por conta da hegemonia do paradigma marxista no Brasil, as principais conclusões desses estudos possam ser resumidas em dois pontos principais. Primeiro, a constatação de que a discriminação racial, em grande medida, havia sido substituída pela discriminação de classe, que os autores acreditavam ser a principal causa da exclusão dos negros na época (Fernandes, 1965). Segundo, os autores concluíram que a discriminação e o preconceito no Brasil não eram baseados na origem étnica ou racial, como nos Estados Unidos,

15 Tal como discutido por Telles (2003), outros autores como Marvin Harris e Thales de Azevedo estavam mais próximos do paradigma da democracia racial. Aqui, no entanto, concentramo-nos nos estudos realizados por estudiosos brasileiros, que são amplamente lidos nos dias de hoje.



e sim relacionados ao fenótipo (Nogueira; Cavalcanti, 1998). Esses resultados contestaram a abordagem de democracia racial vigente, reconhecendo abertamente as desigualdades raciais e o preconceito racial persistentes no Brasil. Mas mesmo eles subestimaram o papel e a força da discriminação existente, tratando algumas vezes o racismo como característica residual que desapareceria à medida que a sociedade brasileira se modernizasse ou que as relações de classe fossem transformadas por meio de políticas sociais (ou de uma possível revolução socialista).<sup>16</sup>

O golpe militar de 1964 inaugurou uma era de repressão violenta, silenciando a maior parte das causas sociais e democráticas, incluindo os debates sobre as desigualdades raciais. A narrativa sobre a democracia racial provou ser uma ferramenta muito eficiente para garantir a estabilidade e a unidade nacionais. Por um lado, apoiava uma forte identidade nacional com base em símbolos culturais compartilhados entre grupos raciais. Por outro, silenciava as desigualdades raciais, tornando-as quase invisíveis em narrativas nacionais. A narrativa dominante era a de que o Brasil deveria fazer “o bolo crescer antes de dividi-lo”, negando qualquer particularidade nas desigualdades raciais e colocando o foco no crescimento econômico como solução para todos os problemas sociais. Urbanização maciça, industrialização e um crescimento econômico ainda mais forte durante a ditadura militar brasileira (1964-1988) não se mostraram, no entanto, suficientes para reduzir as desigualdades socioeconômicas ou raciais.

No final da ditadura militar, o Brasil era um dos países mais desiguais do mundo, com o mais alto Índice de Gini, de 0,633, registrado em 1989, de acordo com o Banco Mundial. Mas mesmo quando a existência de desigualdades socioeconômicas foi finalmente reconhecida, as desigualdades raciais continuaram a ser percebidas como residuais. A ideologia dominante, compartilhada pelo governo e pela opinião popular até pelo menos a década de 1980, era a de que não havia um problema racial no Brasil.

16 Uma exceção é Costa Pinto (1995 [1952]), que argumentou que a modernização na verdade poderia reforçar as tensões raciais brasileiras.

Durante a década de 1970, algumas organizações negras começaram a desafiar mais abertamente a descrição do Brasil como democracia racial, tratando-a como um “mito”. Algumas delas tinham uma base de associação cultural, enquanto outras eram mais políticas. O Movimento Negro Unificado (MNU) é provavelmente a mais conhecida delas, tendo sido capaz de mobilizar um grande número de militantes (Hanchard, 1994).

Também durante as décadas de 1970 e 1980, alguns estudiosos começaram a revisitar a história da escravidão brasileira, questionando os argumentos amplamente disseminados de Freyre acerca do caráter benéfico da colonização portuguesa e da escravidão (por exemplo, Mattoso, 1986). Ao mesmo tempo, foram publicados estudos estatísticos baseados na disponibilidade dos dados oficiais sobre raça. Estes últimos haviam sido coletados durante a maior parte do século XX, embora não em todas as décadas. Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva (1988) produziram análises que evidenciaram desigualdades fortes e persistentes entre brancos e “não brancos” no Brasil. Esses estudos desafiaram abertamente as teorias que defendiam maiores possibilidades de integração para os pardos em comparação com os pretos, como aquela da “válvula de escape do mulato”, de Degler (1971). O fato de os pretos e pardos serem socioeconomicamente desfavorecidos de forma equivalente foi utilizado por alguns estudiosos e ativistas negros como justificativa para combiná-los sob o rótulo de negros. Desse modo, o Brasil tornou-se conhecido como o país com a maior população negra fora da África.<sup>17</sup>

A democratização na década de 1980 incentivou o surgimento e a consolidação de novas organizações negras, além de fortalecer um repertório de mobilização por direitos humanos. Também tornou possível o financiamento internacional de movimentos

17 A rejeição de “não branco” em favor de “negro” baseia-se na preferência por uma categoria agregada que enfatize algo compartilhado entre seus membros, ao invés de algo que se concentra na privação compartilhada da branquitude. No entanto, tal combinação também assumia que todos os pardos eram descendentes de africanos, invisibilizando a mestiçagem indígena no Norte e Nordeste do país.

sociais locais e de organizações não governamentais (ONGs), que denunciavam a discriminação racial no tratamento da polícia, no acesso à saúde, na representação na mídia e em outros domínios estruturais. As “celebrações” de 100 anos da abolição (1988) e dos 500 anos da descoberta do Brasil, ou melhor, de sua colonização (em 2000), desencadearam manifestações públicas que as criticaram abertamente e deram visibilidade às causas indígenas e negras (Lippi Oliveira, 2000; Schwartz, 1990).

Um ponto de virada nas relações raciais brasileiras foi a Conferência das Nações Unidas de 2001 contra o Racismo e a Discriminação, em Durban, na África do Sul. Muitas ONGs e movimentos sociais brasileiros dela participaram, denunciando abertamente a persistência da discriminação racial e da desigualdade no Brasil. Até esse ponto, o tratamento do governo brasileiro em relação à discriminação havia sido a de negá-la ou subestimá-la. Agora, pela primeira vez, ele reconhecia a persistência da discriminação racial no país (Telles, 2004).

Nas últimas duas décadas, o Estado brasileiro começou a se abrir às exigências dos negros em parte por conta da pressão interna, mas também para preservar a sua imagem internacional (Htun, 2004; Paschel, 2011). O governo criou agências federais para tratar das desigualdades raciais (primeiro, a Fundação Palmares e, mais tarde, a SEPPIR), aprovou leis, incluindo a concessão de direitos sobre a terra para comunidades quilombolas, e tornou o ensino da história africana obrigatório nos currículos do ensino médio (Lei federal nº 10.639).

Porém, o mais visível e controverso projeto de reparação etnoracial foi a implementação de iniciativas de ação afirmativa sob a forma de cotas raciais. Inicialmente implementadas esparsamente em repartições públicas, as cotas raciais estenderam-se ao acesso a universidades públicas, incluindo muitas das mais prestigiosas do país. Desde que foram colocadas em prática, no início de 2000, as cotas raciais têm sido amplamente debatidas na mídia brasileira (por exemplo, Globo, 2006a, 2006b; Kamel,

2006; Moraes Silva, 2007) e na academia (Bailey; Peria, 2010).<sup>18</sup> Inicialmente, o debate acadêmico centrou-se nas razões e nas justificativas para a implementação de políticas voltadas para a raça (por exemplo, Bernardino; Galdino, 2004; Hofbauer, 2006; Medeiros, 2004; Mulholland, 2006; Peria, 2004). Alguns autores as consideraram como uma americanização das relações raciais brasileiras (por exemplo, Bourdieu; Wacquant, 1999) e as criticaram por criar “divisões perigosas”. Essas críticas baseiam-se em grande medida na perspectiva de que raça não existe e de que a adoção de uma abordagem multicultural para resolver as desigualdades raciais brasileiras não faz sentido, uma vez que as pessoas não se veem como pertencentes a diferentes culturas. De acordo com os críticos, as políticas públicas deveriam utilizar um critério de “classe”, não de “raça”. Numerosos autores responderam a tais argumentos, insistindo na persistência histórica das desigualdades raciais em curso no Brasil e na necessidade de políticas racialmente orientadas para solucioná-las (por exemplo, Hanchard, 2003; Telles, 2003). Outros argumentaram que, apesar dos limites que uma abordagem multicultural possa ter no Brasil, políticas sociais com base em identidades etnorraciais poderiam desempenhar um importante papel na superação das desigualdades raciais (Guimarães, 2006; Sansone, 2003b).

Dez anos após as primeiras universidades terem implementado políticas de ação afirmativa, o debate foi deslocado para a compreensão de suas consequências. *Grosso modo*, esses estudos podem ser divididos entre aqueles que tentam entender o impacto das cotas na autoidentificação e nas experiências dos alunos (Cicalo, 2012; Schwartzman; Moraes Silva, 2012) e aqueles que

18 Bailey e Peria (2010) discutem detalhadamente a divisão no meio acadêmico brasileiro no que concerne à ação afirmativa, com um enfoque especial nas diferentes imagens da nação brasileira, nos distintos diagnósticos sobre os mecanismos subjacentes à sub-representação dos não brancos nas universidades brasileiras, nos prognósticos opostos para uma solução mediante cotas raciais e suas diversas motivações para introduzir o debate. Concluem afirmando que, apesar das divergências, há um acordo generalizado sobre a rejeição da biologia da raça e sobre o reconhecimento do racismo.

tentam medi-lo em termos de desempenho e taxas de graduação dos alunos (por exemplo, Guimarães, 2011; Mello; Amaral, 2012; Paiva, 2010). Os resultados evidenciam que estudantes de cotas apresentam um desempenho bastante bom, às vezes até mesmo superior aos dos alunos que ingressaram nas universidades sem fazer uso delas. Há também algumas evidências do aumento da identificação etnorracial como “negros”, porém, pouca evidência de novas tensões ou divisões raciais, mesmo se as divisões socioeconômicas, que também têm um elemento etnorracial, tenham se tornado muito mais visíveis dentro da universidade (Telles; Paixão, 2013).

Por fim, as políticas de ação afirmativa mudaram substancialmente na última década, deslocando seu foco principal das cotas raciais para uma ênfase em cotas sociais. A partir da lei de 2012, as universidades federais passaram a ter cotas para estudantes de escolas públicas (categoria considerada um bom substituto para renda, por serem em sua maioria oriundos de classes socioeconômicas mais baixas), com o entendimento de que as cotas devem refletir a diversidade racial do estado em que se situa a universidade em questão.<sup>19</sup> Sendo assim, as políticas de ação afirmativa brasileiras são cada vez mais compreendidas como políticas de inclusão socioeconômica, ao invés de políticas de reconhecimento (Paschel, 2011; Moraes Silva, 2006). Embora este deslocamento da raça para a classe possa ser interpretado como uma reação contra políticas voltadas para a primeira categoria, uma decisão do Supremo Tribunal Federal brasileiro, em 2010, declarou legal a ação afirmativa orientada para a raça, e um decreto federal tornou a ação afirmativa obrigatória em todas as universidades federais, englobando tanto as cotas raciais como aquelas para as escolas públicas (Telles; Paixão, 2013). Todas essas alterações deixaram claro que o Brasil abandonou oficialmente a sua autoimagem de democracia racial e adotou políticas para corrigir a exclusão histórica e atual dos negros.

<sup>19</sup> No censo de 2010, a proporção de negros e pardos em estados brasileiros variou de 76,16 %, na Bahia, a 15,35 %, em Santa Catarina.

## Etnicidade e raça nas estatísticas oficiais brasileiras

Nos debates que antecederam a implementação da ação afirmativa, cientistas sociais, formuladores de políticas e jornalistas mobilizaram as estatísticas oficiais sobre raça.<sup>20</sup> Como mencionado anteriormente, ao longo do século XX, o Estado brasileiro coletou informações etnoraciais sobre sua população com muito mais consistência do que outros países da América Latina.

No passado, os Estados contavam suas populações por raça, para controle político e social, método especialmente utilizado pelas potências coloniais, economias escravagistas. No século XX, a maioria dos Estados-nação deixou de utilizar categorias etnoraciais, seja pela reação à experiência do nazismo, como no caso da França, Alemanha e Espanha, seja pela adoção de um discurso de hibridismo, como foi o caso da América Latina. O uso cada vez mais expressivo da contagem por raça e etnicidade nos censos nacionais em todo o mundo a partir do século XXI, no entanto, indica que a categorização etnoracial voltou, mas agora como ferramenta oficial para monitoramento da inclusão social (Morning, 2009).<sup>21</sup>

Como discutido nos capítulos anteriores, a maioria dos países latino-americanos realizava censos no final do século XIX. Segundo Loveman (2013), há três razões principais pelas quais eles começaram a levá-los mais a sério no final do século

<sup>20</sup> Por exemplo, Peria (2004) discute em detalhes o fato de a primeira lei que implementou cotas raciais no estado do Rio de Janeiro ter se baseado, em grande medida, em estatísticas oficiais divulgadas pela mídia durante a conferência de Durban.

<sup>21</sup> Nos Estados Unidos, a contagem por raça ocorreu em todos os censos, pois era claramente essencial para os regimes de escravidão e de segregação racial, embora tenha continuado após o fim desta última e tenha sido defendida como ferramenta de monitoramento de inclusão na década de 1960 (Nobles, 2000). Rallu e seus coautores (2004, citados em Morning, 2008, p. 243) propõem uma tipologia semelhante para as razões pelas quais categorias raciais são incluídas ou excluídas nas estatísticas nacionais: enumeração para controle político, não enumeração em nome da integração nacional, discurso nacional de hibridismo e enumeração para a luta contra a discriminação.

XIX (quase um século após o primeiro censo norte-americano, de 1790). Em primeiro lugar, por meio da coleta de estatísticas nacionais sobre o tamanho da população e suas principais características, esses países recém-independentes almejavam apresentá-la como um corpo unido, parte de uma mesma nação. Em segundo lugar, realizar o censo era uma forma de manifestar a existência de uma burocracia moderna, capaz de seguir as regras internacionais. Por exemplo, de acordo com Loveman, a maioria dos censos latino-americanos fez questão de seguir as prescrições do Primeiro Congresso Internacional de Estatística. Em outras palavras, realizar um censo e ter um Gabinete Nacional de Estatística foram apresentados como prova do “modernismo” dos recém-nascidos Estados da América Latina. Finalmente, os países latino-americanos sentiram-se impelidos a desafiar as teorias europeias e norte-americanas, do século XIX, de degeneração racial, que os apresentava como exemplos de mistura racial que inevitavelmente levaria à degeneração (por exemplo, Gobineau, 1853).

Duas estratégias opostas demonstram a centralidade da classificação etnorracial durante esses primeiros censos. Por um lado, alguns países optaram por desvalorizar a presença de africanos, asiáticos ou índios (as chamadas raças degeneradas), não fazendo uso de demografias etnorraciais. Os relatórios do censo simplesmente afirmavam sua insignificância numérica, utilizada como justificativa para a exclusão das descrições de estatísticas nacionais. A Argentina, por exemplo, deliberadamente não apresentava os dados de negros e índios, apesar da estimativa de que mais de 50 % da população eram compostos por negros em 1800 (Andrews, 2004). Por outro lado, países como o Brasil optaram por apresentar seus números, mas enfatizar a crescente presença de imigrantes brancos ou europeus como prova de seu aprimoramento racial e, portanto, civilizacional.

Desde o primeiro censo, em 1872, o Brasil fez contagens etnoraciais, utilizando a linguagem de “cor”.<sup>22</sup> As categorias usadas eram muito similares às empregadas ainda hoje: preta, parda e branca. A população do Brasil chegava a quase 10 milhões de habitantes (9.930.478) em 1872, 15,2 % dos quais eram escravos: 10,4 % foram classificados como pretos e 4,8 % como pardos. O percentual total de brancos era de 38,1 %, todos livres. A população indígena, oficialmente especificada como cabocla, foi contabilizada como pequena minoria, perfazendo 3,9 % do total. Todos os classificados como indígenas eram livres.<sup>23</sup> Os escravos africanos e seus descendentes (aqueles qualificados como pretos e pardos) perfaziam 58 % da população. Os pardos (que podem ser definidos *grosso modo* como pessoas de raça mista) compunham a maior categoria, com 38,3 % do total da população, e a maioria deles era livre (87,4 %). Os pretos perfaziam 19,7 % da população e, dentro desse grupo, pouco mais da metade era de escravos (52,9 %) (Paixão et al., 2011).

O censo de 1872 exemplificava a centralidade da escravidão pela forma como retratava a sua população em tabelas. De acordo com Loveman (2009), nenhuma tabela única de todos os residentes brasileiros foi apresentada no relatório do censo de 1872. A primeira delas representou apenas a população livre, classificada de acordo com a raça (ainda que o questionário indagasse sobre cor) como *branca, preta, parda e cabocla de raça indígena*. É claro que tal estratégia apresentava uma imagem inicial do

22 Nesse primeiro censo, havia também a categoria caboclo (mistura de indígena-branco), mas as análises atuais tendem a juntar pardos e caboclos. Para ver uma discussão detalhada sobre os prós e contras deste expediente, conferir Oliveira (1999), que chama a atenção para o fato de que essa prática serviu para invisibilizar a população indígena.

23 A população indígena pode ser subestimada e estar incluída na categoria pardo. No entanto, foi maciçamente reduzida pela mortalidade (devido a infecções europeias, resistência à colonização e escravidão), mas também pela entrada em grande escala de colonos europeus e escravos africanos nos últimos três séculos. Para obter mais informações sobre a contagem de indígenas nos censos, ver Oliveira (1999).



Brasil como muito mais branco do que a realidade, uma vez que mais da metade do total da população preta (52,9 % dos 19,7 % de todos os negros) era escravizada. A população escrava aparecia apenas algumas páginas depois, dividida entre pardos e pretos, uma vez que as categorias brancos e indígenas eram vistas como incompatíveis com a escravidão.

No censo de 1890, o Brasil tinha acabado de se tornar uma República (1889) e de abolir a escravidão (1888). O censo de 1890 foi muito criticado por falhas técnicas. Ainda assim, a redução do total da população preta (de 19,7 % para 14,6 %) e o crescimento da população branca (de 38,1 % para 44 %) foram comemorados por todos os setores sociais como aspecto favorável ao progresso: os brancos haviam se tornado o maior grupo etnoracial no Brasil.<sup>24</sup> O censo de 1900 não incluiu perguntas sobre raça ou cor. Na década seguinte, não houve nenhum censo populacional, e questões de raça ou cor não foram incluídas em 1920. Apesar da justificativa oficial para a exclusão da raça em 1920 ter sido a dificuldade, senão a impossibilidade, de sua medida exata, alguns estudiosos (por exemplo, Nobles, 2000) atribuem a exclusão a uma estratégia deliberada para esconder o número real de afro-brasileiros. Naquele momento, já estava claro que as políticas de imigração brasileira não haviam sido tão bem sucedidas em sua estratégia de branqueamento da população como nos países vizinhos, como Argentina e Uruguai.

Nobles (2000) também argumenta que, apesar da omissão da palavra “raça” nas perguntas, raça, cor e origem nacional ocupavam uma posição central em todas as publicações do Departamento Geral de Estatística (DGE). Oliveira Vianna, um dos mais importantes defensores da eugenia no país, escreveu o ensaio introdutório para o censo de 1920, no qual apresentou “previsões otimistas” sobre o branqueamento progressivo da

24 Loveman (2009) argumenta que esta mudança pode, no entanto, ser resultado de uma falha metodológica. No censo de 1890, foram alteradas as categorias de raça mista: ao invés de pardos e caboclos, o censo perguntou sobre mestiços e caboclos que, segundo ela, eram termos menos associados à negritude.

população brasileira. Apesar de Vianna ter sido criticado na época por sua linguagem e ideias “importadas”, sua percepção global positiva sobre o branqueamento do país, que era visto como um sinal de progresso, parecia amplamente partilhada pela maioria da elite brasileira. Em suma, a apresentação e a interpretação desses primeiros censos faziam parte de um projeto da elite dedicado a transformar o perfil racial brasileiro.

Se o branqueamento era um valor nacional compartilhado pela elite, os intelectuais brasileiros tiveram que adaptar o racismo científico (ou eugenia) à realidade demográfica e econômica latino-americana. Como argumentou Stepan (1991), a eugenia na região teve que atribuir um peso quase igual para raça, economia política e políticas sociais. A pureza racial como o caminho para o progresso, como adotada no modelo argentino, não era uma possibilidade para a maior parte dos países latino-americanos, cuja maioria da população era composta por não brancos. No Brasil, a mistura racial e as políticas sociais eram vistas como alternativas mais viáveis e complementares. Em particular, compreender a mistura racial de uma perspectiva positiva – como o fez Gilberto Freyre – teve um forte impacto na retomada dos projetos nacionais e etnorraciais da região, como discutido nos capítulos anteriores.

Embora o Brasil não tenha tido censo em 1930, a introdução àquele de 1940, escrita pelo sociólogo e educador Fernando de Azevedo, ilustrou o forte impacto da interpretação de Freyre. Divergindo do desejo de Oliveira Vianna pelo branqueamento, Azevedo exaltou o Brasil como um país de mistura (Azevedo, 1996 [1943]). Ainda assim, talvez ironicamente, os resultados do censo apoiaram a conclusão anterior de que os indígenas e os pretos estavam desaparecendo e pareciam confirmar as previsões do branqueamento. Como mostra a Figura 5.1, pretos e pardos, que representavam 66 % da população, em 1890, tinham diminuído para 34 %, em 1940, enquanto os brancos haviam passado de 44 % para 63,5 % do total da população.

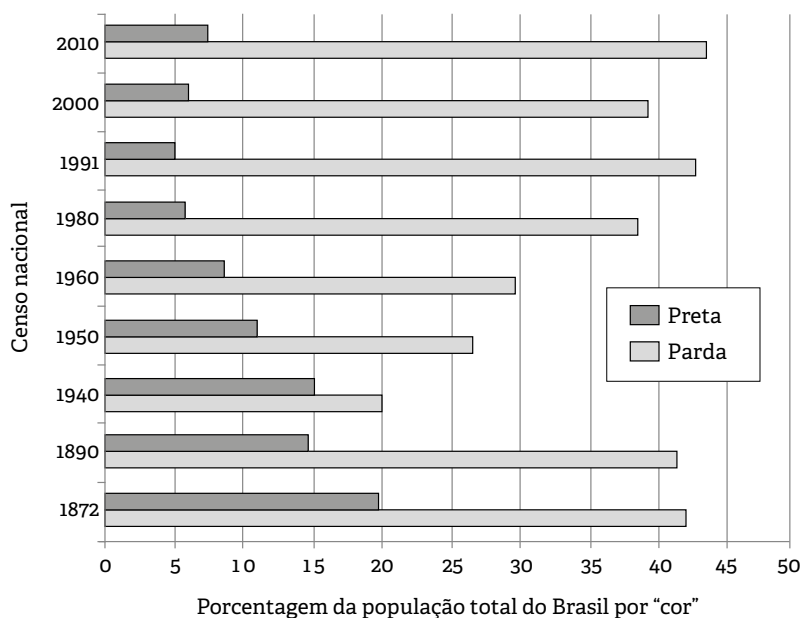


Figura 5.1 Tamanho da população preta e parda nos censos nacionais brasileiros

No entanto, interpretar essas mudanças somente a partir da crescente porcentagem de brancos entre 1890 e 1940 significa omitir importantes dimensões da análise. Primeiro, oculta diferenças regionais significativas. No início do século XX, os pretos e pardos ainda eram maioria nas regiões Centro-Oeste, Norte e Nordeste. Em segundo lugar, diferenças nos censos e nos resultados dos censos têm que ser analisadas como indicadores não só de transformações demográficas da população, mas também de mudanças na identificação etnorracial da população. Vários estudos já mostraram que, em quase todos os países, a transformação demográfica (ou seja, taxas de mortalidade e natalidade) não pode explicar as diferenças na distribuição entre as categorias etnorraciais nos censos ao longo do tempo (Perz; Warren;

Kennery, 2008).<sup>25</sup> É preciso levar em conta a mudança de fronteiras etnorraciais e a ampliação da definição de branquitude, como identificado nas análises de Loveman e Muniz (2007) sobre Porto Rico no início do século XX. Carvalho, Wood e Andrade (2004) também enfatizam a importância da reclassificação no crescimento dos pardos e no declínio de pretos no Brasil entre as décadas de 1950 e 1980, um movimento que pode ter começado antes.

Por fim, o censo de 1940 não ofereceu a opção de identificação como pardo ou mestiço, incentivando os entrevistadores a escolherem entre branco e preto. Com base nos registros do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Nobles (2000) argumenta que a decisão de excluir uma categoria mista derivava da rejeição das ideias racistas, ou seja, de que raças misturadas seriam inferiores. Na impossibilidade de classificar os entrevistados como branco, preto ou amarelo (uma nova categoria criada para incorporar a população crescente de imigrantes asiáticos), os agentes censitários deixavam o campo em branco ou adicionavam uma outra opção por extenso, que mais tarde seria recodificada como pardo. Documentos evidenciam também uma nova concepção de raça, incluindo não só o fenótipo, mas também as características culturais. Portanto, “pessoas bem educadas e de boas maneiras, de raça mista, também eram consideradas brancas, mesmo aquelas de aparência obviamente parda” (Nobles, 2000, p. 100).

O censo de 1950 permitiu, pela primeira vez, a autoclassificação da identidade racial. As pessoas eram convidadas a identificar a própria cor e tinham quatro opções: preta, parda, amarela e branca. Como mostra a Figura 5.1, a porcentagem de pardos cresceu em comparação com o censo de 1940 e a porcentagem de pretos encolheu. O censo de 1960, que contava com as mesmas

25 No censo de 1940, os entrevistadores classificaram as pessoas como branco, preto ou amarelo (uma nova categoria, criada para levar em conta os imigrantes japoneses nas regiões Sul e Sudeste). Foi somente em 1950 que os entrevistados foram convidados a autodeclarar a própria classificação de acordo com as categorias dadas (branco, preto, pardo e amarelo).

categorias e metodologia, evidenciou um padrão semelhante. A questão da raça foi excluída no censo de 1970. Essa exclusão tem sido descrita como ilustração clara da adoção da democracia racial pelo regime militar de 1964. No entanto, os debates em torno da desigualdade racial ocorridos no IBGE, durante a década de 1970, questionam a interpretação de que a instituição fosse passiva em face do regime. A reinclusão da questão da raça na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), de 1976, e no censo de 1980 (seguindo o modelo de 1950) confirma que o instituto responsável pelo censo não era assim tão submisso à ideologia militar (Powell; Moraes e Silva, 2018).

A PNAD de 1976, um marco nos estudos sobre categorias raciais no Brasil, incluiu um suplemento especial com duas perguntas sobre cor. A primeira era uma pergunta aberta que pedia aos entrevistados para identificar a própria cor, sem fornecer quaisquer alternativas de escolha. A outra pedia que os entrevistados selecionassem sua cor com base nas opções tradicionais do censo (branca, parda, preta ou amarela). Os resultados são bem conhecidos: 136 respostas diferentes para o tipo de cor para a pergunta aberta. Isto levou à crença geral de que, por serem tão diversificadas, as categorias raciais não importavam no Brasil. No entanto, quase 90 % dos entrevistados escolheram uma das três categorias do censo tradicional (branco, pardo ou preto).<sup>26</sup> Tal concentração nas categorias oficiais serviu como justificativa para mantê-las. Desde 1980, a pergunta sobre cor foi apresentada em cada censo brasileiro (ou seja, 1980, 1991, 2000 e 2010) e em cada questionário anual da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios, utilizando as mesmas categorias: preta, parda, branca e amarela. A disponibilidade de dados históricos sobre raça tem permitido aos pesquisadores demonstrar a persistência das desigualdades raciais ao longo do tempo, bem como analisar a dimensão racial de várias questões abrangidas

26 A outra categoria sistematicamente utilizada foi "moreno", o que também provocou um debate importante sobre seu uso como categoria censitária. Ver Harris (1995), Harris et al. (1993), Telles (1995).

por pesquisas nacionais por amostra de domicílios, como saúde e mobilidade intergeracional.

Apesar disso, os debates sobre categorias raciais continuaram durante o século XX e início do século XXI. Em 1991, a pergunta sobre raça no censo foi alterada para: “Qual é a sua raça ou cor?”, em vez de: “Qual é a sua cor?”, e uma nova opção foi incluída: indígena.<sup>27</sup> Na década de 1990, o movimento negro exerceu uma pressão crescente para substituir as categorias raciais do censo por uma classificação dicotômica, excluindo as opções de cor parda e preta, e incluindo o negro, uma categoria etnorracial mais politizada, que abrangeria todos os brasileiros com ascendência africana. Em 1998, o presidente do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, responsável pelo censo, realizou um estudo semelhante ao da PNAD de 1976 (mas contando com a Pesquisa Mensal de Empregos) e chegou a conclusões análogas (Schwartzman, 1999). Apoiado por um painel especial, ele decidiu manter as categorias históricas de cor preta, parda, branca, amarela e a nova categoria “racial,” indígena.

No entanto, relatórios do governo, estudos sociodemográficos e a mídia passaram a agrupar cada vez mais pretos e pardos, identificando-os como negros. Esse agrupamento é justificado pelo grande número de estudos que demonstraram que indicadores socioeconômicos para pretos e pardos eram muito semelhantes e, na mesma medida, diferentes para os brancos. Combinar pretos e pardos permitiu que a mídia informasse que, de acordo com dados do censo de 2010 a porcentagem de negros no Brasil era maior que a de brancos. Outra mudança importante é que em 2010 a questão etnorracial passou a integrar o formulário básico do censo,<sup>28</sup> que também incluiu uma pergunta sobre língua indígena.

27 Apesar de um aumento da porcentagem de indígenas entre 1991 e 2000, que passou de 0,2 a 0,4 %, eles e os orientais (amarelos) continuaram a perfazer menos de 2 % da população brasileira.

28 Antes disso, a pergunta era incluída somente em uma amostra de aproximadamente 10 % da população do censo que responde a um questionário mais longo.



economicamente mais dinâmicos do país, em particular nas grandes plantações do Nordeste. Embora tal distribuição regional por raça permaneça hoje em dia, os vários ciclos econômicos e as crises produziram uma intensa migração interna, que atraiu muitos negros para o Sudeste e alguns brancos para o Nordeste.

As mudanças na demografia etnorracial, em especial o crescimento percentual de pretos e pardos, mostrados na Figura 5.1, geram questões sobre a dinâmica da classificação etnorracial no Brasil. Em primeiro lugar, sublinham a importância das estatísticas etnorraciais no país, onde essas mudanças são muito mais visíveis do que em outros países da região. Embora a contagem etnorracial estivesse inicialmente relacionada às ideologias da eugenia e, portanto, à exclusão racial, tornou-se uma ferramenta para a inclusão e a identidade política. Documentar as desigualdades raciais ao longo dos anos tem dado apoio à implementação de políticas públicas para combater as desigualdades etnorraciais. Em contraste com outros países da América Latina, onde a opção por não incluir questões etnorraciais nos questionários do censo invisibilizou desigualdades, as estatísticas raciais brasileiras permitiram a pesquisadores e formuladores de políticas públicas perceber as desigualdades etnorraciais e sua dinâmica.

Em segundo lugar, é evidente que as transformações na distribuição etnorracial do país se devem não somente à demografia, mas também a uma transformação no significado das categorias raciais. Com tal consciência, o IBGE criou uma pesquisa nacional em 2008, a Pesquisa das Características Étnico-Raciais da População (PCERP), para mapear as percepções dos brasileiros sobre etnia e raça.<sup>29</sup> Além disso, diversos estudos e pesquisas

29 A PCERP (Pesquisa das Características Étnico-Raciais da População) foi realizada em 2008 em seis regiões metropolitanas, nas cinco regiões do país (mais Brasília, a capital política) para "ampliar o espectro de compreensão das categorias nas estatísticas oficiais em relação às questões étnico-raciais" (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2011, p. 17). A pesquisa entrevistou um total de 15.110 brasileiros ou agregados familiares. O relatório pode ser encontrado em [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/caracteristicas\\_raciais/default\\_raciais.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/caracteristicas_raciais/default_raciais.shtm).



focados na raça foram realizados no Brasil a partir da década de 1990: Datafolha (1995, 2008), Fundação Perseu Abramo (2004) e Pesquisa Social Brasileira (2002). As análises dos dados do PERLA Brasil, apresentadas a seguir, beneficiam-se do diálogo com essas pesquisas.

## A pesquisa do PERLA

### Identidade étnica e racial

A pesquisa do PERLA foi distribuída em agosto de 2010 para uma amostra representativa de 1 mil pessoas em todo o Brasil.<sup>30</sup> Um de seus principais objetivos foi examinar e analisar o impacto de diferentes categorias e da autoidentificação na mensuração das desigualdades etnorraciais no país. Nesta seção, vamos analisar e discutir os resultados dessas medições e suas implicações para os processos de categorização e autoidentificação etnorraciais na sociedade brasileira.

As fronteiras entre as categorias etnorraciais estão entre os tópicos mais estudados e controversos na literatura brasileira sobre relações raciais. Muitas vezes ouvimos que é impossível saber quem é negro ou quem é branco no Brasil. A recente implementação de políticas públicas orientadas para a raça trouxe esta preocupação para o debate público.

A pesquisa do PERLA incluiu várias maneiras de abordar o *status* racial ou étnico dos entrevistados, incluindo a autoidentificação em formato de resposta aberta, a autoidentificação em uma lista de categorias etnorraciais, a classificação da cor de pele e da textura de cabelo pelos entrevistadores da pesquisa, bem

<sup>30</sup> O erro amostral foi estimado em cerca de 4 %, com 95 % de confiança. A amostragem foi probabilística em seus primeiros estágios (localidades, grupos domésticos e agregados familiares). A amostragem e o trabalho de campo foram realizados pelo Instituto Análise (<http://institutoanalise.com/>), empresa especializada em pesquisa de mercado.

como informações sobre os pais e os antepassados dos entrevistados. A Figura 5.2 resume os resultados desses múltiplos indicadores. Ela mostra que, de acordo com o tipo de operacionalização da negritude, a porcentagem de negros no Brasil variou de 6 % dos entrevistados que se autoidentificaram como negros para mais de 59,4 % dos entrevistados que foram classificados pelos entrevistadores como pretos ou pardos.

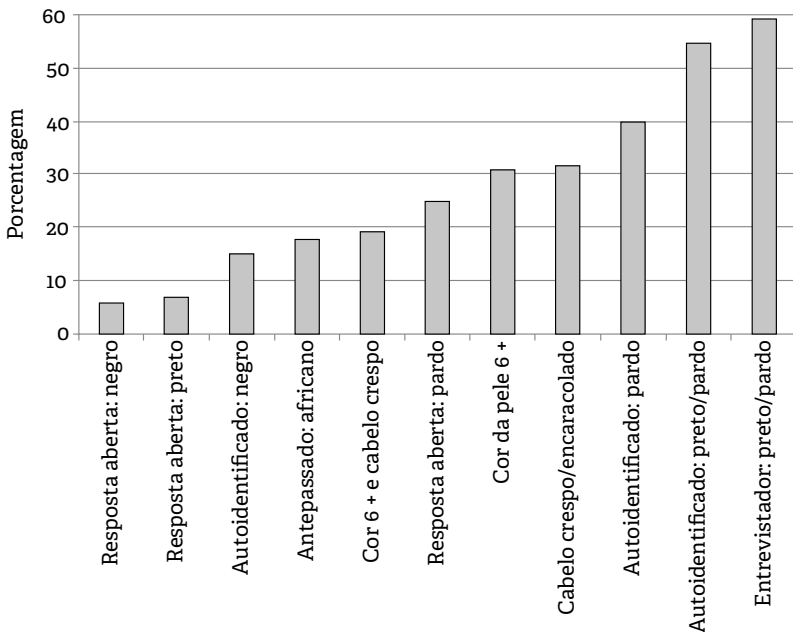


Figura 5.2 Porcentagem de afrodescendentes, de acordo com vários critérios, Brasil

Conforme observado anteriormente, estudos sociodemográficos (Henriques, 2001; Paixão; Carvano, 2008) referem-se comumente aos negros como a soma de todos os que se identificam com as categorias preto e pardo, devido a semelhanças socioeconômicas entre os dois grupos. Segundo o Censo de 2010, negros representam 50,7 % da população brasileira, sendo, portanto, o grupo majoritário. Na amostra do PERLA, eles representaram 54,9 %.

A Figura 5.2 evidencia também que, quando os entrevistados foram autorizados a se identificar abertamente por raça, apenas

uma minoria da população se autoidentificou como preto ou negro. Embora a categoria negro nunca tenha sido utilizada na categorização do censo oficial, outras pesquisas têm mostrado que cada vez mais pessoas a escolhem de forma espontânea (Bailey, 2008; Moraes Silva; Reis, 2011). Como categoria mais politizada, ela é comumente usada por ativistas de movimentos negros, embora não exclusivamente. No entanto, outras pesquisas nacionais já demonstraram que, em um formato de questionário de respostas abertas, a porcentagem de entrevistados que escolheram a categoria negra foi sempre inferior a 10 %. Dados do PERLA mostraram de modo análogo que 6 % dos respondentes se identificaram como tal. No formato de respostas abertas do PERLA, mais de 8 % dos entrevistados se identificaram como pretos, enquanto apenas um dos mil entrevistados pela pesquisa escolheu se autoidentificar como afro-brasileiro.<sup>31</sup> Em contraste, 11 % se identificaram como morenos e 25 % como pardos.

Outra forma possível de definir quem é negro no Brasil é perguntar sobre a ascendência africana ou a origem familiar. Estas duas medidas, no entanto, produziram resultados muito diferentes. Enquanto pouco mais de 20 % dos entrevistados afirmaram ter antepassados africanos, mais de 60 % disseram ter um dos pais preto ou pardo. Esses resultados assemelham-se aos encontrados por Bailey, Loveman e Muniz (2012). Com base na Pesquisa Social Brasileira (PESB) 2002, os autores compararam uma gama de estratégias de classificação e constataram que o percentual de negros variou de 31,6 % – quando os entrevistadores foram forçados a escolher entre negro e branco – a 59,3 %, quando os entrevistados foram categorizados de acordo com a regra de descendência (ou seja, ter pelo menos um dos pais preto ou pardo).<sup>32</sup>

31 Não houve nenhuma associação significativa entre a autoidentificação como negro e sexo, idade, região de nascimento, ou anos de educação. No entanto, isto pode se dever ao baixo número de entrevistados não brancos com ensino superior.

32 De acordo com Bailey, Loveman e Muniz (2012, p. 109), a PESB “segue o modelo da General Social Survey (GSS) americana. Os dados são baseados em uma amostra nacionalmente representativa que cobre as cinco regiões do Brasil e todas as pessoas com 18 ou mais anos de idade. A amostra completa consiste em 2.364 pessoas amostradas em 102 municípios”.

Como explicado no Capítulo 1, o PERLA também forneceu dados sobre o modo como os entrevistadores classificaram os entrevistados por cor de pele, com base em uma paleta de cores com onze tons (variando de 1 = muito claro a 11 = muito escuro) e por tipo de cabelo (liso, cacheado, crespo e outros). Como mostra a Figura 5.2, 31 % dos entrevistados foram classificados como escuros, uma vez que sua cor da pele foi avaliada como 6 ou mais na escala da paleta de cores, 32 % tiveram seu tipo de cabelo qualificado como crespo, e 19 % foram classificados como escuros com cabelo crespo.

No restante desta seção, discutiremos em detalhes o que consideramos ser as duas principais contribuições do PERLA sobre categorização etnorracial no Brasil: a sobreposição entre a autotransclassificação e a classificação por outro, com foco especial na classificação baseada no fenótipo; e os diferentes significados atribuídos à identificação racial.

## **Classificação por outros *versus* identificação**

Um argumento comumente apresentado por aqueles que afirmam que os limites raciais no Brasil não podem ser reduzidos à dicotomia “preto e branco” é a diferença entre a autotransclassificação (ou identificação) e a classificação por outros (heterotransclassificação). Embora esses debates sejam relevantes para a medição das desigualdades raciais, também são essenciais para implementar políticas de combate a elas, que precisam definir quem deve ser beneficiário de tais iniciativas (por exemplo, Mulholland, 2006).

Os dados do PERLA confirmam os resultados anteriores de que a identificação e a heterotransclassificação no Brasil se sobrepõem em grande medida (Telles; Lim, 1998; Telles, 2004; Datafolha, 1995, 2008; Bailey; Loveman; Muniz, 2012). Esses resultados estão na Tabela 5.1, com a porcentagem de sobreposição em **negrito**. Mais de 80 % dos entrevistados que se identificaram como brancos, pretos e pardos foram categorizados da mesma forma pelos entrevistadores, não

havendo diferença significativa entre as categorias etnorraciais.<sup>33</sup> Para pretos e pardos, aqueles acima do negrito foram clareados pelos entrevistadores. Para brancos e pardos, aqueles abaixo do negrito foram escurecidos.<sup>34</sup>

Tabela 5.1 Identificação racial dos entrevistados (P. 11) versus categorização pelos entrevistadores (P. 4) (%)

	Classificação dos entrevistadores				
	Branco	Pardo	Negro	Outros	Total
<b>Autoidentificação</b>					
Branco	<b>83,0</b>	13,2	0,8	3,0	100,0
Pardo	6,5	<b>82,6</b>	8,8	2,0	100,0
Negro	1,3	9,2	<b>88,1</b>	1,3	100,0

Fonte: PERLA, 2010

Esta forte sobreposição é compreensível porque entrevistadores e entrevistados usaram critérios semelhantes para definir a categoria racial. Em pesquisas anteriores, a maioria dos entrevistados explicou sua opção de identificação/categorização racial por cor de pele (por exemplo, Fundação Perseu Abramo, 2004; PESB, 2002; PCERP, 2008). Outras características fenotípicas, como a forma dos lábios e do nariz e o tipo de cabelo, também foram habitualmente mencionadas. De acordo com a PCERP 2008 (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2011), 60,5 % dos entrevistados afirmaram definir a sua identidade racial pelas características fenotípicas, seguidas com alguma distância pela

33 As categorias amarela e indígena têm menos sobreposição, mas também muito poucos casos para permitir qualquer inferência significativa.

34 Entre os que foram recategorizados, metade foi branqueada e metade escurecida. Analisando a sobreposição de autoidentificação e identificação por outros, Telles e Lim (1998) concluíram que os entrevistadores são mais propensos a escurecer os entrevistados de baixa renda e a clarear os de rendimentos mais elevados. Sendo assim, um maior nível de desigualdade racial na renda é percebido quando se usa a identificação por outros (em comparação com a autoidentificação), algo que exploraremos mais adiante.

origem familiar (28,4 %) e pela cultura ou tradição (6,5 %).<sup>35</sup> Estes resultados confirmaram a centralidade da cor da pele e do fenótipo na categorização etnorracial no Brasil (Banton, 2012).

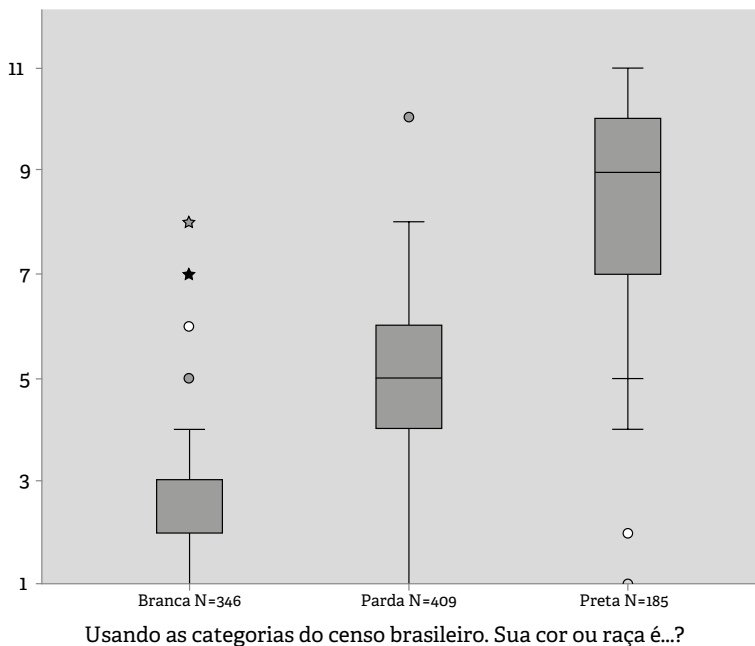


Figura 5.3 Gráfico de caixa mostrando a distribuição por cor da pele de pessoas que se autoidentificaram como brancas, pardas e negras no Brasil

Tendo em vista a centralidade da cor da pele, o uso da paleta de cores permitiu diferenciar a percepção sobre a cor de pele daquela sobre as categorias etnorraciais (cf. o Capítulo 1 para uma discussão da sua utilização, incluindo suas inovações e limitações). O gráfico de caixa na Figura 5.3 confirma a importância da cor

<sup>35</sup> De acordo com o relatório PCERP do IBGE, um total de 73,8 % dos entrevistados escolheu a cor da pele como uma das dimensões da sua identidade etnorracial racial; 47,6 % a mencionaram como a mais importante delas; 53,5 % mencionaram outros traços físicos (lábios ou forma do nariz, tipo de cabelo) e 12,9 %, como a dimensão mais importante da sua identificação etnorracial (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2011).

da pele na classificação etnorracial pelos entrevistadores. Mais uma vez, há uma importante sobreposição entre a utilização das categorias oficiais do IBGE pelos entrevistadores e a percepção da cor da pele de acordo com a paleta de cores. A maioria das pessoas (70,3 %) classificadas como claras (entre 1 e 3 na escala de cores) identifica-se como branca. Entre aquelas que se identificaram na categoria parda, a dispersão foi maior. No entanto, 52,4 % dos entrevistados pardos foram classificados em um tom de pele médio (4 ou 5 na escala de cores). Os restantes 47,6 % foram classificados como escuros (32,5 %), com frequência duas vezes maior do que como claros (15,1 %).<sup>36</sup> A consistência foi ainda mais forte entre aqueles que se identificaram na categoria preta, mais de 90 % dos quais foram classificados em tons de pele escura (6 ou mais).<sup>37</sup>

Em suma, o Brasil demonstrou grande consistência entre as categorias de cor do censo – especialmente preto e branco – e a classificação da cor dos entrevistados baseada na paleta de cores. Quando comparada a outros países discutidos neste livro, esta sobreposição é ainda mais marcante.

A classificação do tipo de cabelo pelos entrevistadores também se sobrepôs fortemente às categorias do IBGE, embora não tanto quanto o *ranking* de cor de pele. Aqueles que se identificaram como brancos também tenderam a ter seus cabelos classificados como lisos (69,7 %), enquanto aqueles que foram identificados como pretos tenderam a ter seus cabelos classificados como crespos (77,3 %). Mais uma vez, os pardos foram distribuídos de forma mais dispersa: 33 % tiveram seus cabelos classificados como crespos, 38,6 % como cacheados e 25,4 % como

36 Seguimos a definição de claro, médio e escuro utilizada ao longo deste livro para permitir comparações. Contudo, se fossem incluídos os classificados nos tons de 3 a 6 (segundo a paleta de cores) como médio, teríamos quase 90 % de todos os entrevistados que se identificaram como pardos, mostrando que os assim identificados estavam de fato mais próximos do meio da classificação da paleta.

37 Como há grande sobreposição entre a autoidentificação e a identificação pelo entrevistador, a distribuição baseada na primeira é muito similar e não será considerada aqui.

lisos. Em suma, categorias raciais e traços do fenótipo (cabelo ou cor da pele) também se sobrepõem no Brasil, embora menos entre os pardos.

## Diferentes dimensões da identificação racial

As baixas taxas de autoidentificação com a categoria negra em perguntas abertas e a forte sobreposição de identificação ou categorização racial e cor da pele têm sido interpretadas de formas muito distintas na literatura que trata das relações etnoraciais brasileiras. Em um extremo, foram compreendidas como evidência da falta de consciência negra ou até mesmo de desejo de embranquecimento. Intérpretes mais otimistas (ou ingênuos) compreendem o resultado como evidência de fronteiras raciais permeáveis e, logo, com pouca consequência para as desigualdades etnoraciais. Ainda assim, como argumentou Guimarães (2012), seria enganador acreditar que o sistema brasileiro de identificação e classificação etnorracial se reduza à cor da pele. A pesquisa do PERLA nos permitiu pensar sobre esta questão de forma mais sofisticada, considerando diferentes significados e dimensões da identificação racial (Ashmore; Deaux; McLaughlin-Volpe, 2004). Na pesquisa, fizemos perguntas sobre a conexão, a importância e a centralidade da identificação racial, bem como sobre o sentido da interdependência entre os entrevistados e outras pessoas do mesmo grupo etnorracial.

A Figura 5.4 demonstra que quase todos os entrevistados tinham orgulho da sua identidade racial (83,3 %). O orgulho foi ligeiramente mais frequente entre os pardos (87,2 %) e pretos (92,7 %) do que entre brancos (78,7 %).<sup>38</sup> A maioria dos entrevistados (66 %) também concordou com a afirmação de que pertencer ao seu grupo racial determinava muitos aspectos das suas vidas,

<sup>38</sup> As frequências para os que se identificaram como de cor amarela (73,3 %) e indígenas (100 %) foram igualmente altas, mas os números são muito pequenos (N = 30 e 19, respectivamente) para permitir qualquer conclusão significativa.



ainda que de forma menos enfática. Aqueles que se identificaram como pretos tenderam a concordar mais frequentemente com esta afirmação (75 %), mas a maioria dos brancos e pardos também concordou (63,2 % e 64,4 %, respectivamente).<sup>39</sup>

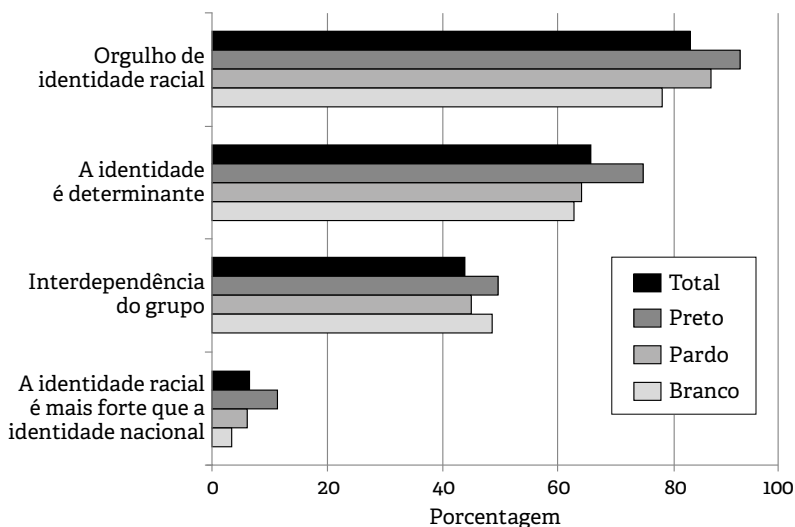


Figura 5.4 Dimensões múltiplas da identidade racial por autoidentificação racial de acordo com as categorias raciais do IBGE, Brasil

Por grupo racial, os entrevistados dividiram-se mais ou menos de forma equivalente quanto às suas percepções da interdependência de suas vidas e a dos demais no interior de seu grupo. Aproximadamente metade dos brancos (48,8 %), dos pardos (45,2 %) e dos pretos (50 %) concordou com a afirmação “O que acontece aos membros do meu grupo racial influencia a minha própria vida”.

Ainda assim a identificação racial perdeu força quando comparada à identificação nacional. Quando se pedia ao entrevistado para escolher entre identificação racial e nacional, apenas uma minoria dos entrevistados brancos (3,3 %), pardos (6,2 %) e pretos (10,5 %) escolheu identificação racial. Isto pode ser visto como

39 Uma pergunta semelhante na PCERP de 2008 (“A raça ou a cor influencia a vida das pessoas?”) teve resultados semelhantes: 63,7 % dos entrevistados responderam afirmativamente (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2011).

ilustração das percepções da literatura sobre dominância racial em relação à interface entre raça e identidades nacionais. Sidanius, Peña e Sawyer (2001, p. 847-848) interpretaram resultados semelhantes na República Dominicana como reveladores de uma falsa consciência dos entrevistados negros, que apoiavam uma nação que os excluía historicamente através do que denominaram “discriminação inclusiva”.<sup>40</sup>

Uma interpretação alternativa sustenta que, apesar de a identificação racial ser central, ela não impede o reconhecimento da mistura racial como recurso importante e positivo da sociedade brasileira. Os resultados do PERLA demonstram que a maioria dos entrevistados (mais de 80 %) acredita que o Brasil seja um país misto, em contraste com menos de 10 % que o percebe como majoritariamente negro (8 %) ou português (7 %). Além disso, 78,8 % concordaram que a mistura racial é algo positivo para o país. Estes resultados são confirmados por outras pesquisas nacionais e estudos qualitativos que apontam para a centralidade da mistura racial no Brasil, ainda que isto não signifique acreditar na ausência de desigualdades raciais (Moraes Silva; Reis, 2012; Telles; Sue, 2009).

Nossos resultados também confirmam que, mesmo que a identificação racial seja percebida como importante e a desigualdade e a discriminação raciais sejam reconhecidas no Brasil – como demonstram as pesquisas do PESB (2002), do Datafolha (1995, 2008) e os dados deste capítulo – estas percepções não se traduzem necessariamente em divisões raciais, uma vez que negros e brancos não se veem como pertencentes a coletividades distintas. As perguntas do PERLA relativas a semelhanças e diferenças entre grupos raciais evidenciam que, com exceção dos indígenas, os brasileiros tendem a não identificar fortes diferenças culturais entre grupos etnoraciais.

40 Sidanius, Peña e Sawyer (2001) analisaram o contexto dos negros no Caribe. Na República Dominicana, por exemplo, negros e brancos sentem-se fortemente comprometidos como parte da nação, os primeiros ainda mais que os segundos. Isto contrasta com os Estados Unidos, onde os negros são menos comprometidos com a identificação americana do que os brancos.

Tabela 5.2 Semelhanças e diferenças entre grupos raciais (%)

	Tratamento de crianças	Cultura e hábitos	Práticas sexuais
Branco que percebe <b>negros</b> como diferentes (ou muito diferentes) em:	16,9	24,9	9,9
Pardos que percebem <b>negros</b> como diferentes (ou muito diferentes) em:	11,1	16,5	7,0
Negros que percebem <b>brancos</b> como diferentes (ou muito diferentes) em:	16,6	20,3	12,9
Pardos que percebem <b>brancos</b> como diferentes (ou muito diferentes) em:	14,9	14,3	9,1
Branco, pardo e negro que percebem <b>indígenas</b> como diferentes (ou muito diferentes) em:	60,0	80,0	50,0

Nota: Grupos baseados em categorias do IBGE de autoidentificação racial.

Fonte: PERLA, 2010

De acordo com a Tabela 5.2, daqueles que se identificaram como brancos, apenas uma minoria acredita que os negros sejam diferentes ou muito diferentes na forma como tratam seus filhos (16,9 %), em sua cultura e hábitos (24,9 %) e em suas práticas sexuais (9,9 %). Entre aqueles que se identificaram como pardos, as percepções de diferença dos negros são ainda mais baixas, 11,1 %, 16,5 % e 7 %, respectivamente. Entre aqueles que se identificaram como pretos, poucos pensam que os brancos são diferentes ou muito diferentes na forma como tratam seus filhos (16,6 %), em sua cultura e hábitos (20,3 %) e em suas práticas sexuais (12,6 %). De modo análogo, entre aqueles que se identificaram como pardos, apenas uma minoria identificou diferenças em relação aos brancos na maneira como tratam seus filhos (14,9 %), em termos de cultura (14,3 %) e de práticas sexuais (9,1 %).

Em contraste, a proporção de brancos, negros e pardos que acredita que os indígenas são diferentes ou muito diferentes na forma como tratam seus filhos (60 %), em termos de cultura e hábitos (80 %) e de práticas sexuais (50 %), é bastante semelhante. Estas conclusões confirmam a afirmação de Wade (1997), segundo

a qual, na América Latina, são os indígenas, e não os negros, os “outros culturais”.

Sansone (2003a) argumentou que a fraca percepção de diferenças culturais entre negros e brancos reduziu a identificação racial a escolhas individuais, algo semelhante à etnicidade simbólica, ou ao que ele chama de “negritude sem etnicidade”. As interpretações de Sansone podem levar à conclusão de que, embora as pessoas reconheçam a importância da raça e se orgulhem de sua origem racial, podem rejeitar políticas multiculturais orientadas à raça e à mobilização negra.

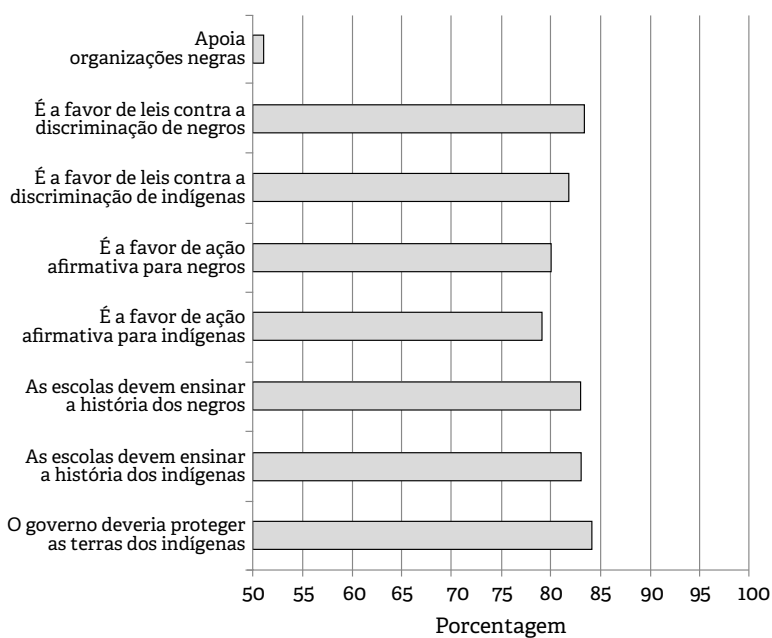


Figura 5.5 Apoio ao multiculturalismo e às políticas multiculturais, Brasil

No entanto, como mostramos na Figura 5.5, a maioria dos brasileiros apoia o ensino da história de negros e indígenas, as leis contra a discriminação e a ação afirmativa. A maioria dos entrevistados (mais de 80 %), sem diferenças significativas entre os grupos raciais, concordou com as políticas orientadas à raça para melhorar a situação de negros e indígenas. Quase todos os entrevistados (mais de 90 %) também concordaram com o ensino da

história da África e dos negros, com a proteção aos direitos à terra para as comunidades negras tradicionais (quilombolas) e com leis mais rigorosas para punir a discriminação. Outras pesquisas nacionais realizadas desde a implementação de políticas de ação afirmativa (por exemplo, pela Fundação Perseu Abramo, 2004; pelo PESB, 2002; pelo Datafolha, 2008) encontraram resultados semelhantes. De fato, comparando os resultados da pesquisa do Datafolha de 1995 com aqueles de sua pesquisa posterior (2008), Guimarães (2007) argumentou que o apoio a políticas orientadas para a raça havia aumentado no Brasil.<sup>41</sup>

O PERLA também indagou os entrevistados a respeito de suas percepções sobre a mobilização política dos negros. A maioria de entrevistados (59,8 %) concordou ou concordou completamente que os negros devem se organizar politicamente para lutar por seus direitos, sem diferença significativa entre aqueles que se identificaram como brancos, pardos ou negros (56,5 %, 52,1 % e 59 %, respectivamente). No entanto, apenas 35 % dos entrevistados conheciam qualquer organização do tipo.<sup>42</sup> Esses resultados

41 Na pesquisa do PERLA, o apoio a programas de ação afirmativa é ainda maior do que em estudos anteriores (Bailey, 2002, 2004; Guimarães, 2007). Isto pode se dever à formulação da seguinte pergunta: "Você concorda que as universidades deveriam garantir vagas para estudantes negros qualificados"? Em outras pesquisas, a palavra qualificados não foi incluída, e a taxa de aceitação foi de cerca de 60 %. A mesma pergunta sobre estudantes indígenas qualificados e estudantes pobres qualificados também obteve taxas muito altas de concordância.

42 Devido a um erro na aplicação do questionário, as perguntas sobre a disposição de participar de uma organização negra e sobre a percepção de uma ameaça à unidade nacional ou conflito foram feitas a apenas 33,4 % dos entrevistados que tinham ouvido falar de uma organização negra, ou seja, 33,4 entrevistados, no total. Entre esses 35 %, apenas uma pequena minoria (20 %, ou 7 % do total) estaria disposta a participar de uma organização negra. Como era de se esperar, os negros estariam mais dispostos a fazê-lo (33,3 %), mas um pequeno número de brancos (17,2 %) e pardos (16,2 %) também respondeu afirmativamente. A ameaça à unidade nacional, uma questão comum levantada por intelectuais preocupados com a ascensão da política identitária no Brasil (por exemplo, Fry; Maggie, 2007), não parece inquietar os entrevistados. Quase nenhum deles vê nas organizações políticas negras um perigo para a unidade nacional. A baixa percepção de um possível conflito racial aparece como uma explicação mais consistente para o baixo interesse em participar de organizações negras: 71 % daqueles aos quais a pergunta foi feita (25 % do total) acreditam que há muito pouco ou nenhum conflito entre negros e brancos no Brasil.

sugerem que a mobilização negra, mesmo que apoiada por uma maioria considerável, em grande parte ainda é invisível no Brasil.

Este apoio generalizado à mobilização negra e a políticas orientadas para a raça demonstra que a maioria dos brasileiros não está preocupada com as possíveis “divisões perigosas” para as quais Fry e Maggie (2007) alertaram, e que eles e outros críticos das iniciativas orientadas à raça consideravam como uma ameaça (e.g. Kamel, 2006). Este amplo apoio popular pode ser resultado da crescente visibilidade de estudos e estatísticas públicas que consistentemente demonstraram a persistência da desigualdade racial no Brasil, como discutiremos na próxima seção.

## **Desigualdades raciais no Brasil**

Como discutido anteriormente, dados da desigualdade racial em relação à educação, à renda, ao acesso a postos de trabalho e à mobilidade social têm sido coletados e analisados no Brasil, pelo menos desde os estudos da Unesco, nos anos 1950, e de forma ainda mais sistemática a partir da década de 1970, com os trabalhos pioneiros de Silva (1978) e Hasenbalg (1979). Utilizando análise de regressão, Hasenbalg e Silva mostraram que o efeito da raça era significativo e independente da classe, e que as desigualdades raciais eram mais fortes entre os brancos e não brancos do que entre pretos e pardos.

Desde então, as desigualdades raciais foram documentadas em quase todas as esferas da vida social (por exemplo, Paixão; Carvano, 2008; Paixão et al., 2011). Apesar de algumas dessas desigualdades poderem ser atribuídas a mudanças na autoidentificação dentro de uma geração e ao longo de várias gerações (por exemplo, Schwartzman, 2007), estudos têm mostrado que a desigualdade racial em oportunidades de mobilidade social é forte e persistente (por exemplo, Hasenbalg; Silva, 1988). Embora haja evidências de que a desigualdade educacional entre brancos e negros tenha diminuído nos últimos 25 anos (por exemplo, Mareletto, 2012), vários

estudos têm apontado que as desigualdades raciais são ainda mais fortes no ápice da estrutura socioeconômica, o que pode contribuir para novas disparidades raciais (por exemplo, Campante; Crespo; Leite, 2004; Osorio, 2008; Santos, 2005).

Quase todos os estudos recentes sobre as desigualdades raciais brasileiras – tão numerosos que resumi-los aqui é tarefa impossível – beneficiam-se do acesso a estatísticas oficiais sobre raça e cor. Esta é uma diferença importante entre o Brasil e outros países discutidos neste livro. Naqueles onde não há nenhuma estatística pública sobre raça, o PERLA representa uma importante contribuição por expor as desigualdades raciais e étnicas. No entanto, tais desigualdades são bem conhecidas no Brasil. Além disso, o censo brasileiro e as pesquisas por amostra de domicílios (PNAD) são muito mais adequados do que o PERLA para analisar desigualdades socioeconômicas persistentes, devido a seu grande número de casos que permitem análises estatísticas mais robustas.

Ainda assim, exatamente porque utiliza estatísticas oficiais, a maioria desses estudos baseou-se em uma única medida de categoria para raça: a identificação de acordo com categorias do censo.<sup>43</sup> Em contraste, como descrevemos, o PERLA utilizou diferentes tipos de classificação racial e, portanto, contribui significativamente para a literatura, comparando a desigualdade entre esses diferentes tipos de categorização racial. Autores como Bailey, Loveman e Muniz (2012) empreenderam esforços similares recentemente.

A hipótese de que a desigualdade racial no Brasil pode estar fortemente relacionada aos critérios utilizados para classificação e identificação remonta à década de 1950, quando Charles Wagley (1952) propôs a ideia de “raça social” em seus estudos no Recôncavo da Bahia. A hipótese de raça social refere-se ao impacto do *status* socioeconômico na identificação e categorização da raça, e propõe que a identificação por cor ou raça, medida em pesquisas

43 Com exceção do PNAD de 1976, do PME de 1998 e da PCERP de 2008, todos os estudos do IBGE baseiam-se na autoidentificação segundo as categorias do censo.

demográficas, seria influenciada pelo *status* socioeconômico de cada indivíduo, sendo escurecida ou clareada de acordo com o *status* socioeconômico do indivíduo (inferior ou superior, respectivamente). Por exemplo, uma pessoa se classificaria em categorias mais claras na medida em que ascendesse socialmente. Como consequência, a forte correlação entre raça e classe encontrada nesses estudos pode ser resultado não somente do impacto da raça sobre os resultados socioeconômicos, mas também do *status* socioeconômico na categorização racial. Esta inter-relação engendrou o problema da endogeneidade na tentativa de isolar o impacto causal da raça em termos de resultados socioeconômicos e levou vários autores a afirmar que, em comparação com os Estados Unidos, onde a raça é baseada na hipodescendência (ou em regras de “one drop”, ou “uma gota”), as fronteiras raciais brasileiras seriam mais imprecisas porque altamente influenciadas pelo *status* socioeconômico. Por exemplo, em sua hipótese da válvula de escape do mulato, Degler (1971) alegou que mulatos que ascendiam socialmente eram “embranquecidos”.

Outra consequência da “mobilidade racial” é que a pesquisa demográfica que utiliza a autoidentificação poderia sobrestimar as desigualdades raciais, uma vez que os brancos de baixa renda são vistos como mais escuros, enquanto os negros de alta renda são embranquecidos (uma tendência exemplificada pela expressão popular “o dinheiro embranquece”). Com efeito, Schwartzman (2007) constatou que não brancos com escolaridade mais alta tendem a se casar com brancos, e casais inter-raciais de maior escolaridade são mais propensos a identificar seus filhos como brancos do que casais inter-raciais de menor escolaridade, criando assim um embranquecimento intergeracional e confirmando a hipótese de que o “dinheiro embranquece”.

No entanto, comparando os dados da PNAD de 1996 e de 2006, Schwartzman também mostrou que os efeitos do embranquecimento declinaram – talvez em decorrência das mudanças recentes nas políticas raciais brasileiras. Baseando-se no censo do Datafolha de 1995, Bailey e Telles (2006) mostraram que a



autoidentificação como negro correlacionava-se significativamente com níveis mais elevados de educação. Em contraste, a autoidentificação como moreno correlacionava-se com baixos níveis de educação e à residência em áreas com menor porcentagem de brancos. Da mesma forma, Mareletto (2012) atribuiu parte da redução da desigualdade educacional entre pardos e pretos entre 1982 e 2007 ao escurecimento (ou ao não embranquecimento) de pardos de maior escolaridade. Esses resultados podem indicar uma mudança importante no Brasil contemporâneo: a educação e, portanto, a renda, podem agora enegrecer (ou empretecer) pardos, ao invés de embranquecê-los.

A fim de compararmos o impacto de diferentes tipos de categorias raciais na medição das desigualdades raciais, recordamos que o PERLA utilizou quatro tipos de categorização racial: autoidentificação racial de acordo com as categorias do censo; categorização racial pelo entrevistador de acordo com as categorias do censo; categorização pelo entrevistador de acordo com a paleta de cores e uma medida agregada de categorização pelo entrevistador de acordo com o tipo de cabelo e a paleta de cores. Como a primeira medida é a única derivada diretamente dos entrevistados, podemos contrastá-la com os outros três tipos de classificação pelo entrevistador. Esta primeira medida também é comparável com as estatísticas oficiais.<sup>44</sup> As comparações baseadas na paleta de cores do PERLA e no fenótipo são as contribuições mais importantes, devido à sua originalidade como medida de categorização racial e possibilidade de reduzir a endogeneidade brasileira entre categorização racial e *status* socioeconômico. Nessas comparações, a escolaridade média do entrevistado foi usada como substituta do *status* socioeconômico. Escolhemos este indicador devido a seu menor potencial de dispersão em relação à média; outros indicadores socioeconômicos, como ganhos ou ocupação, estariam sujeitos a uma alta

44 No entanto, deve-se notar que a classificação do IBGE é uma mistura de autoidentificação (do principal respondente do questionário) e classificação por outros (categorização pelo respondente principal dos outros membros do agregado familiar).

variação ou dispersão, o que seria especialmente problemático dado o tamanho da amostra.<sup>45</sup>

Antes de comparar esses diferentes tipos de categorização, salientamos que as desigualdades educacionais entre aqueles classificados como mais claros e mais escuros foram significativas nas análises do PERLA, independentemente das categorias raciais utilizadas (com uma exceção, descrita mais tarde, relacionada ao *status* profissional e à paleta de cores). Portanto, o que propomos aqui não é discutir a existência ou a dimensão das desigualdades etnoraciais, e sim analisar a sua subestimação (ou superestimação) quando baseadas nas estatísticas oficiais.

## Autoidentificação racial e classificação por outro

O contraste entre a autoidentificação racial e a classificação pelos entrevistadores tem sido fundamental para se discutir o impacto do embranquecimento (Telles; Lim, 1998; Silva, 1994). Estudiosos têm argumentado que, se negros de escolaridade mais alta tendem a se autoembranquecer, as desigualdades raciais medidas pela heteroclassificação seriam menores do que aquelas encontradas nas estatísticas oficiais. Sendo assim, comparar a categorização pelos entrevistadores e a autoidentificação seria uma maneira de medir a tendência (ou a sua falta) de os negros de *status* superior embranquecerem. Os primeiros estudos tiveram resultados divergentes. As conclusões de Silva (1994) para a cidade de São Paulo, em 1986, revelaram que a classificação pelo entrevistador tendia a reduzir a desigualdade racial. No entanto, os dados do estudo de abrangência nacional de 1995 de Telles e Lim (1998) evidenciaram que as desigualdades raciais em termos

45 Além disso, a média de anos de educação da amostra do PERLA de 2010 (7,1) é muito parecida com a dos dados oficiais do IBGE-PNAD 2009 (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), 7,2. Para obter mais informações sobre os indicadores da PNAD 2009, consultar <[http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_visualiza.php?id\\_noticia=1717&id\\_pagina=1](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=1717&id_pagina=1)>.

de renda foram maiores quando se utilizou a classificação pelo entrevistador.<sup>46</sup> Os estudos mais recentes tendem a confirmar as conclusões de Telles e Lim (e.g., Bailey; Loveman; Muniz, 2012), indicando que os dados oficiais – supostamente baseados na autoidentificação – subestimam as desigualdades raciais. Nossa comparação do nível de escolaridade média dos entrevistados por autoidentificação e classificação pelo entrevistador é apresentada na Figura 5.6.

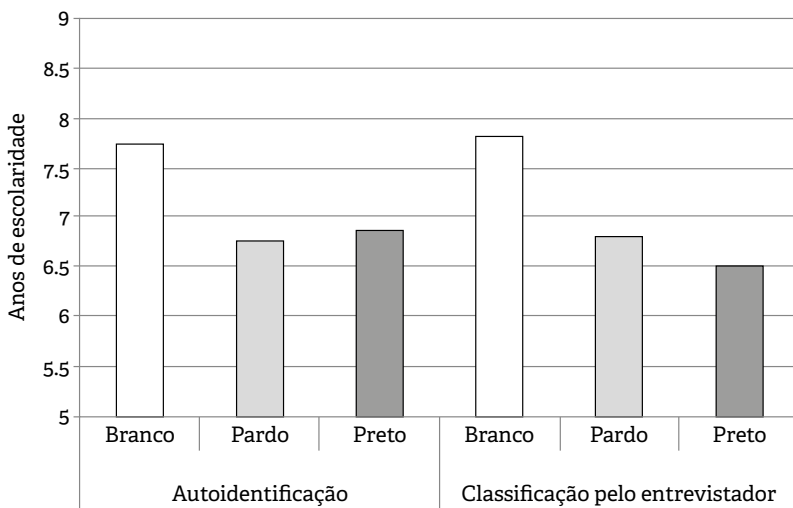


Figura 5.6 Média de anos de escolaridade por autoidentificação racial e classificação racial pelo entrevistador, Brasil

A forte sobreposição entre a classificação dos entrevistados e dos entrevistadores explica por que as aparentes diferenças não são tão marcantes. No entanto, as desigualdades raciais em média de anos de escolaridade foram ligeiramente mais acentuadas

<sup>46</sup> Isto foi atribuído tanto à possibilidade de que a relação tenha mudado com o tempo quanto ao fato de que o “efeito São Paulo” não possa ser reproduzido nacionalmente. Osorio (2008) cita também a Pesquisa Nacional de Demografia e Saúde, na qual a classificação de cor ou raça dos indivíduos foi feita pelos sistemas autoidentificatório e heteroclassificatório. No entanto, nesse estudo, o autor não menciona a discrepância entre uma e outra forma de classificação controlada pela condição socioeconômica dos entrevistados.

quando o PERLA utilizou a categorização do entrevistador, de acordo com as categorias do censo. Com base na autoidentificação racial dos entrevistados, a média de anos de escolaridade para brancos foi de 7,9; de pardos, 6,8; e de pretos, 6,9. Em razão da classificação racial dos entrevistadores, os brancos apresentaram uma média de 7,8 anos de escolaridade; os pardos, 6,8, e os pretos, 6,5. Conclui-se, portanto, que as médias de anos de escolaridade de brancos e pardos foram essencialmente as mesmas em decorrência da autoidentificação e da categorização pelo entrevistador, e a diferença entre ambas permaneceu estatisticamente significativa.<sup>47</sup> A diferença entre brancos e pretos cresceu com o uso da heteroclassificação e manteve-se estaticamente significativa.<sup>48</sup> Em função da classificação do entrevistador, a diferença entre pretos e pardos também aumentou, embora a diferença não tenha sido estatisticamente significativa.

Recordando uma análise anterior, encontramos uma forte correlação entre as categorias do censo e o *ranking* de cor da pele, de acordo com a paleta de cores (cf. Figura 5.3 e a discussão relacionada), embora não tão forte quanto a classificação pelo entrevistador de acordo com categorias do censo (Tabela 5.1).

No entanto, pequenas diferenças podem ter um impacto significativo na medição das desigualdades. A Figura 5.7 revela uma comparação da média de anos de escolaridade por autoidentificação racial e categorização pelo entrevistador de acordo com a paleta de cores. Mais uma vez, os tons de pele foram combinados em três grupos: claros (tons de 1 a 3; 355 registros), médios (tons de 4 a 5; 337 registros) e escuros (tons de 6 a 11; 308 registros).

Como vimos em relação à categorização pelo entrevistador, aqueles que se autoidentificaram como brancos e aqueles qualificados como mais claros tinham níveis semelhantes de escolaridade. Como no conjunto anterior de resultados, houve diferenças nítidas entre os grupos mais claros e os mais escuros. Embora o *status* da educação de pardos e pretos, de acordo com o censo,

47 Aproximadamente 0,9,  $p = 0,004$ .

48 A diferença na média de anos de escolaridade entre negros e brancos classificados pelos entrevistadores é de 126,  $p = 0,003$ .

tenha sido menor de forma semelhante (com uma diferença de quase um ano de escolaridade quando comparados com brancos), os entrevistados classificados pelo entrevistador como de cor de pele média e escura, de acordo com a paleta de cores, apresentaram diferenças mais marcantes entre si em anos de escolaridade. Aqueles cuja cor da pele foi classificada como média apresentaram, em média, 6,9 anos de educação, apenas 0,7 menos do que os classificados como claros, e muito mais do que os autoidentificados como pardos. Em contraste, aqueles cuja cor da pele foi classificada como escura tinham, em média, 6,3 anos de estudo, ou quase 1,6 ano a menos do que aqueles classificados como brancos, e 0,6 a menos do que aqueles que se autoidentificaram como pretos; somente as diferenças entre os grupos de claros e escuros foram estatisticamente significativas.

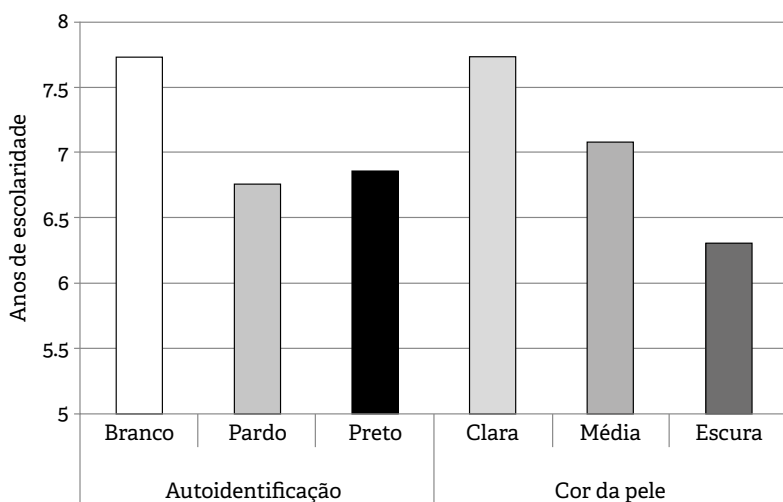


Figura 5.7 Média de anos de escolaridade por autoidentificação racial e cor da pele, Brasil

Utilizamos a paleta de cores para analisar outra medida importante de desigualdade: o acesso a empregos de colarinho branco. A Figura 5.8 evidencia porcentagens contrastantes daqueles em ocupações não manuais de *status* elevado por autoidentificação

racial e categorização pelo entrevistador, de acordo com os três agrupamentos da paleta de cores.

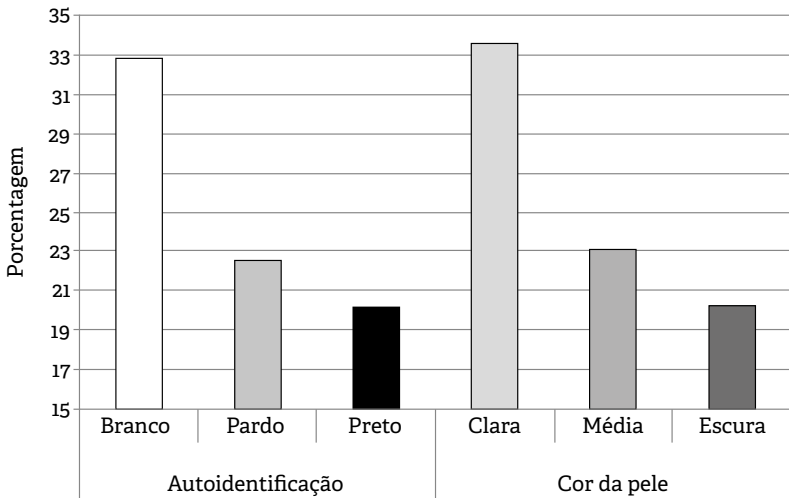


Figura 5.8 Percentual em ocupações não manuais de *status* elevado por autoidentificação racial e cor de pele, Brasil

Os entrevistados de cor clara demonstram ter o maior percentual de ocupações não manuais de *status* elevado (12,4 %), mais até do que aqueles que se identificaram como brancos (10,8 %). Aqueles que se identificaram como pardos tiveram um percentual similar ao daqueles classificados como de cor média (6,6 % e 6,2 %, respectivamente). Da mesma forma, aqueles que se identificaram como pretos e aqueles que foram classificados como escuros apresentaram a menor possibilidade de ocupar ofícios não manuais de *status* elevado (4,6 % e 4,2 %, respectivamente).

Estes resultados apoiam aqueles clássicos da classificação de Nogueira (1954), indicando que a discriminação no Brasil está mais relacionada ao fenótipo do que à origem ou à ascendência raciais. Nogueira, no entanto, definiu o fenótipo não apenas com base na cor da pele, mas também pelas características faciais e textura do cabelo. Normalmente, cabelos lisos são socialmente mais valorizados na sociedade brasileira, considerando que os

encaracolados e crespos tendem a ser estigmatizados ou menos-prezados. Como o PERLA solicitou que os entrevistadores classificassem o tipo de cabelo dos respondentes, fomos capazes de analisar outras características fenotípicas além da cor da pele. Os entrevistadores do PERLA classificaram o tipo de cabelo usando as seguintes categorias: liso (353 casos), encaracolado (271 casos) e crespo (294).<sup>49</sup>

Considerando apenas o tipo de cabelo, encontramos uma correlação positiva entre cabelo liso e a maior média de anos de escolaridade. Os entrevistados com cabelos lisos tinham o mais alto nível de escolaridade (7,6 anos), aqueles com cabelos encaracolados ocuparam uma posição intermediária (7,2 anos) e aqueles com cabelos crespos apresentaram os níveis mais baixos de escolaridade formal (6,4 anos).

Exploramos também a correlação entre uma medida combinada de fenótipo, que se uniu à classificação da pele baseada na paleta de cores e o tipo de cabelo, e o nível de escolaridade atingido. Combinando os três grupos de cor de pele com os três tipos de cabelo, criamos seis grupos: clara – cabelos lisos (204 registros); clara – cabelos encaracolados e crespos (123 registros); média – cabelos lisos (118 registros); média – cabelos encaracolados e crespos (183 registros); escura – cabelos lisos e encaracolados (104 registros); e escura – cabelos crespos (186 registros). A Figura 5.9 resume os resultados encontrados.

Os entrevistados classificados como de pele clara e cabelos lisos tinham mais anos de escolaridade, em média, do que aqueles claros mas que não tinham cabelos lisos que, por sua vez, estavam em melhor situação do que aqueles classificados como de pele mais escura com cabelos lisos, e assim por diante, até aqueles classificados como de pele escura com cabelo crespo. A diferença na média de anos de escolaridade entre os classificados como de pele clara e cabelo liso e os classificados como de pele escura e cabelo crespo foi de quase dois anos. Talvez por conta do pequeno

<sup>49</sup> Havia também 26 casos de entrevistados carecas que foram excluídos devido a seu pequeno número e à falta de interesse analítico.

número de casos, somente a diferença entre os dois extremos foi estatisticamente significativa.

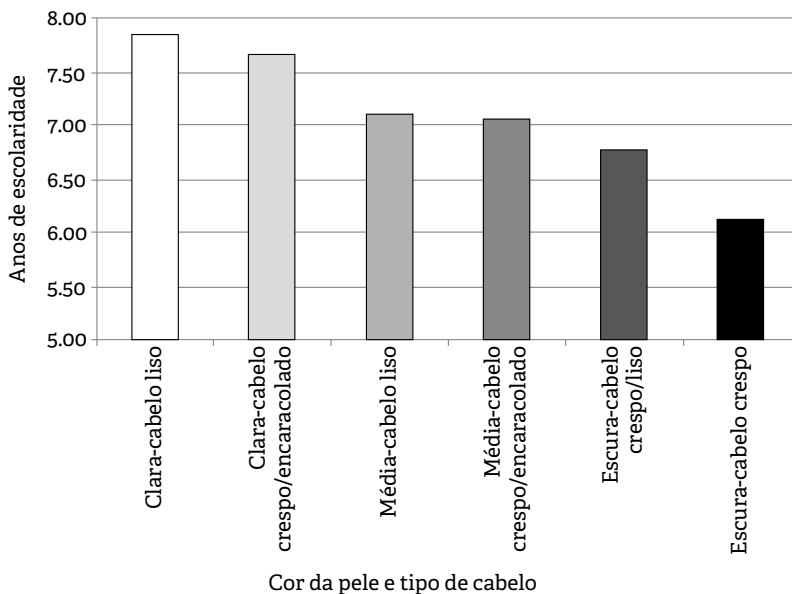


Figura 5.9 Média de anos de escolaridade por cabelo e cor da pele, Brasil

Muito embora esses resultados tenham limitações estatísticas, oferecem pistas importantes a respeito das teorias anteriores sobre a classificação racial e a desigualdade no Brasil, sugerindo a importância do colorismo e a hipótese de uma pigmentocracia brasileira, em que indivíduos mais escuros com cabelo crespo estão na parte inferior e indivíduos mais claros com cabelo liso estão no topo. Os resultados mostrados nas figuras 5.7, 5.8 e 5.9 também indicam que a categorização pelos entrevistadores baseada na paleta de cores estava mais fortemente correlacionada com resultados socioeconômicos – especialmente a média do nível de realização educacional atingido – do que a identificação pelo entrevistado ou a categorização pelo entrevistador, quando utilizadas as categorias raciais do censo. Sendo assim, conclui-se que a desigualdade racial ou de cor é provavelmente subestimada em estatísticas oficiais.



Dois mecanismos, que provavelmente ocorrem simultaneamente, podem explicar esses resultados. Pardos de *status* socioeconômico baixo podem rejeitar a categoria preta e se identificar com mais claros em busca de *status*, ou simplesmente porque são mais claros do que a média na sua rede social. Estudos etnográficos mostraram a preferência dos entrevistados de baixa renda pelas categorias mistas (por exemplo, Sheriff, 2001). Além disso, pardos de *status* socioeconômico elevado podem “escurecer” como resultado da importante transformação na política racial brasileira ou, novamente, como consequência do contexto (ou seja, são mais escuros do que a média na sua rede social). A percepção mais forte de discriminação por parte de profissionais pretos e pardos apoia ainda mais a segunda hipótese (Moraes Silva; Reis, 2011). O aumento do tamanho relativo das populações que se identificaram com as categorias preta e parda no último censo, juntamente com o declínio da desigualdade racial de acordo com as estatísticas do governo (Paixão; Carvano, 2008) também sugerem este segundo mecanismo.

Ainda assim, todos esses resultados nos dizem pouco sobre os mecanismos que produzem desigualdades raciais. Alguns estudiosos questionam o papel da raça (e da discriminação racial) como variável independente na explicação das desigualdades raciais, atribuindo as atuais à história, às desigualdades educacionais e à exclusão socioeconômica mais amplas (por exemplo, Harris et al., 1993; Schwartzman, 1999). Na próxima seção, vamos discutir as contribuições do PERLA para o debate sobre as percepções de discriminação no Brasil.

## **Desigualdade racial sem discriminação racial?**

A maioria dos estudos que examinam as percepções sobre relações raciais em nosso país enfatiza uma contradição fundamental: o Brasil é descrito pela maior parte dos brasileiros como um país racista, mas apenas uma pequena minoria (aproximadamente 1 %) dos entrevistados afirma ter atitudes

racistas. Chega-se à estranha constatação de um país racista sem racistas... (Datafolha, 1995, 2008; Fundação Perseu Abramo, 2004). Da mesma forma, o PERLA constatou que quase todos os entrevistados acreditavam haver racismo no Brasil, mas não se viam como racistas e não expressavam atitudes racistas ostensivas. O PERLA também revelou que a maioria dos entrevistados afirmou de forma constante o seu compromisso com a integração racial: 97,9 % declararam que não se importariam que seus filhos estudassem em uma escola em que a maior parte dos estudantes fosse negra; 96,2 % disseram que não se importariam se seus filhos se casassem com uma pessoa negra; 83,2 % afirmaram se sentir à vontade com pessoas de todas as raças e 81,4 % disseram que gostariam de ter um presidente negro.<sup>50</sup>

Os entrevistados, no entanto, mostraram-se mais divididos quando perguntados sobre a forma como os negros são tratados no Brasil. Quando indagados se o tratamento dispensado aos negros era melhor, igual ou pior do que aquele reservado aos brancos, eles tenderam ligeiramente a acreditar que o tratamento conferido aos negros é pior do que aquele dado aos brancos (54,0 %), ao invés de acreditar que são tratados igualmente (44,3 %).<sup>51</sup> Houve algumas diferenças estatisticamente significativas entre grupos de identificação racial: os pretos (54,3 %) tenderam a identificar a desigualdade de tratamento mais frequentemente do que os brancos (46,4 %) e os pardos (46,4 %).<sup>52</sup> Ainda assim, essas diferenças não foram tão grandes quanto em outros contextos (como nos Estados Unidos ou na África do Sul), nos quais a maioria dos grupos estigmatizados reconhece a discriminação racial.

50 Algumas declarações mostraram, no entanto, taxas surpreendentemente altas de concordância: 13,9 % disseram que já tinham ouvido a expressão “melhorar a raça” e 37,8 % concordaram que os negros precisam se casar com brancos para melhorar a raça. Diferenças entre os que se identificam como pretos, brancos ou pardos não são significativas. Experimentos de pesquisa conduzidos pela PESB também mostram que um racismo flagrante pode ser escondido atrás de declarações politicamente corretas. Ver os capítulos 10 e 11 de Almeida (2007).

51 Apenas 16 entrevistados (1,7 %) acharam que os negros eram mais bem tratados.

52 Quadrado chi de Pearson = 23,237 (df 12, p = 0,026).

Quando a pergunta foi feita como uma afirmação da igualdade de tratamento, os entrevistados também ficaram divididos, embora acreditando ligeiramente mais na igualdade racial: 44,7 % concordaram que todas as pessoas no Brasil são tratadas de forma igual independentemente da cor da pele ou raça (contra 32 % que discordavam) e 44 % dos entrevistados concordaram que os negros recebem o tratamento que merecem no Brasil (*versus* 31,9 % que discordavam).<sup>53</sup> Como para as outras perguntas, não houve diferenças notáveis entre grupos por autoidentificação etnorracial.<sup>54</sup>

Em suma, apesar de os entrevistados aceitarem a existência da desigualdade racial e mesmo do preconceito racial, foram mais ambíguos quanto à existência de discriminação, aqui entendida como desigualdade ou injustiça no tratamento – um novo paradoxo, sugerindo um país racialmente desigual sem discriminação racial. Os dados do PERLA nos permitem explorar esses paradoxos brasileiros, analisando dimensões anteriormente negligenciadas, como explicações diferentes para a desigualdade racial brasileira, percepções de vantagens e desvantagens raciais e a relação entre percepção e experiências com a discriminação, a autoidentificação etnorracial e a classificação por cor de pele.

## As origens da desigualdade racial

Se os entrevistados foram ambíguos em relação a um tratamento desigual mas reconheceram a desigualdade racial, como explicaram a persistência da pobreza negra no Brasil? O PERLA colocou esta pergunta, dando aos entrevistados algumas opções não mutuamente exclusivas: porque os negros não trabalham o

53 Note-se que mais de 20 % dos entrevistados responderam que não concordam ou discordam nas duas perguntas.

54 Curiosamente, no entanto, na última pergunta, os entrevistados identificados como pardos reconheceram desigualdade de tratamento mais frequentemente do que todos os outros grupos (34,2 % discordaram *versus* 39,5 % concordaram), um padrão confirmado em outras perguntas, o que desafia a descrição comum dos pardos como racialmente alienados (Munanga, 1999; Moraes Silva; Leão, 2012).

suficiente, não são tão inteligentes, são tratados injustamente, não querem mudar a sua cultura, têm menos escolaridade e frequentam escolas ruins ou ineficientes. A Figura 5.10 resume os resultados.

Mais uma vez, os entrevistados ficaram divididos quanto ao tratamento injusto, embora tenham tendido a reconhecê-lo mais frequentemente do que outras causas da desigualdade. Quase metade dos entrevistados (40,3 %) concordou que a discriminação (definida como tratamento injusto) é uma das causas da desigualdade racial no Brasil. Uma porcentagem semelhante (41,8 %), no entanto, discordou desta declaração. Como mostra a Figura 5.10, o tratamento injusto foi de longe a explicação mais citada e menos rejeitada para a desigualdade racial. Foi seguida por frequentar escolas ruins (aceita por pelo menos 23,3 % e rejeitada por 60,4 %), baixos níveis de educação (aceita por 19 % e rejeitada por 65,7 %), falta de vontade de mudar a sua cultura (aceita por 13,6 % e rejeitada por 67,7 %), falta de ética de trabalho (aceita por 12,3 % e rejeitada por 80,2 %) e menor inteligência (aceita por 7,9 % e rejeitada por 85,3 %).

A Figura 5.10 demonstra também que essas percepções não variaram muito entre aqueles que se identificaram como brancos, pretos e pardos, embora estes últimos tenham identificado o tratamento injusto ligeiramente com maior frequência.<sup>55</sup>

55 Quando as mesmas perguntas são feitas sobre povos indígenas, a percepção de injustiça aumenta: 62 % acreditam que os indígenas têm tratamento pior do que os brancos. O tratamento injusto também aparece como a explicação mais comum para a pobreza indígena: 40,8 % concordam (ou concordam totalmente) que os indígenas têm tratamento pior do que os brancos (contra 41,3 % que discordam ou discordam completamente). No entanto, em relação aos povos indígenas, a cultura vem em segundo lugar: 33,6 % assinalam o fato de que, como os indígenas não querem mudar sua cultura, continuam a ser pobres (contra 45,4 % que discordam). As outras explicações seguem o mesmo padrão que aquele verificado para os negros, mesmo que se apoiem mais vezes no racismo flagrante: 29,3 % culpam as escolas ruins ou ineficientes (*versus* 50,9 % que discordam), 29,9 % apontam para a baixa escolaridade (*versus* 53,4 % que discordam), 19 % acham que eles não trabalham o suficiente (*versus* 69,9 % que discordam), e 16,5 % acreditam que os indígenas são, em média, menos inteligentes do que os brancos (*versus* 72,5 % que discordam). Além disso, 23,2 % apontam para o fato de que os indígenas não falam português tão bem como os brancos (contra 56,5 % que rejeitam essa explicação). Não houve diferenças significativas entre os entrevistados que se identificam como brancos, pardos e pretos.

Em geral, os brasileiros de todos os grupos raciais ainda parecem divididos no reconhecimento da discriminação racial, embora rejeitem outras explicações para as desigualdades raciais.

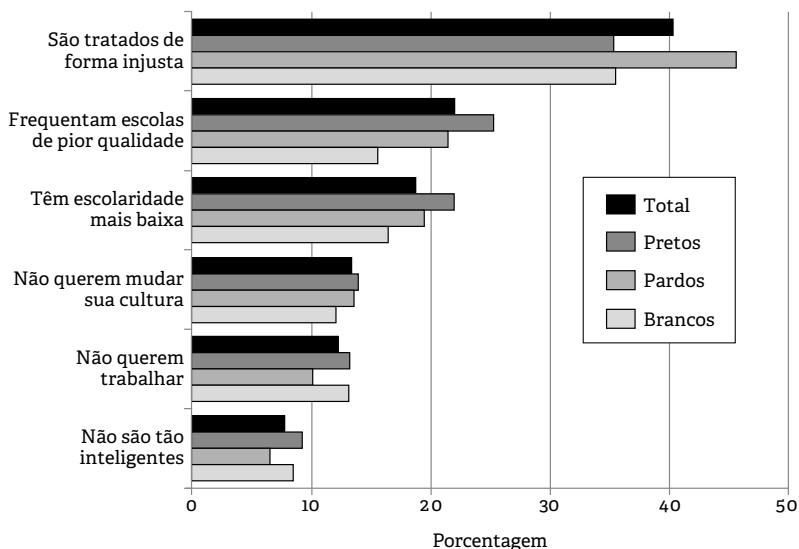


Figura 5.10 Razões dadas para explicar por que os pretos são pobres, Brasil

## Desmascarando a hierarquia racial brasileira

Esses resultados confirmam os de Bailey (2002, 2009a) em relação à propensão similar entre negros e brancos no Brasil a endossar fatores estruturais da desigualdade racial – uma constatação marcante, especialmente se comparada com os Estados Unidos, como discutido pelo autor. Para investigar esse problema, a pesquisa brasileira incluiu uma série de perguntas sobre as vantagens e as desvantagens de ser branco ou negro no Brasil. Estas questões nos permitiram capturar as percepções sobre a hierarquia racial brasileira, sem lançar mão de termos como “privilégio”, “injustiça” e “discriminação”. A Tabela 5.3 resume os nossos resultados.

Na Tabela 5.3, podemos observar que os benefícios de ser branco relacionavam-se com vantagens estruturais (empregos e oportunidades), ao passo que para os negros e indígenas se baseavam em estereótipos (melhores músicos, melhores nos esportes, mais felizes). As desvantagens tendiam a mostrar respostas opostas: eram mais estruturais (menos empregos e oportunidades) para negros e indígenas, e inversamente, mais estereotipadas (e um tanto biologizadas) para brancos (menos talento para música e esportes). Finalmente, não encontramos nenhuma evidência de reação adversa contra políticas de ação afirmativa: apenas 5,8 % dos entrevistados apontaram algum favorecimento dos negros nas políticas públicas, enquanto 14 % afirmaram serem os brancos os mais beneficiados, não tendo havido diferenças significativas entre aqueles que se identificaram como brancos, pardos ou pretos (Tabela 5.3).

Tabela 5.3 Vantagens e desvantagens em ser branco, negro e indígena (múltipla escolha) (%)

	Vantagens em ser			Desvantagens em ser		
	Branco	Negro	Indígena	Branco	Negro	Indígena
Empregos	<b>50,1</b>	6,4	3,4	1,9	<b>41,5</b>	<b>33,8</b>
Oportunidades	<b>45,2</b>	6,3	4,4	3,0	<b>39,4</b>	<b>29,7</b>
Aparência	18,2	11,6	4,7	3,0	8,4	10,5
Felicidade/ bem-estar	10,5	11,9	14,1	3,0	4,6	5,8
Aptidão para música e esportes	7,8	20,6	4,9	3,2	4,8	6,2
Favorecido por políticas públicas	14,0	5,8	10,2	2,6	11,0	13,9
Outros	2,0	1,3	1,5	3,2	1,7	0,9
Nenhum	1,2	2,6	2,2	3,1	1,2	1,3
Não sei/não quero responder	29,1	48,7	62,7	77,8	38,3	47,8

Fonte: PERLA, 2010

Além disso, as perguntas apresentaram taxas surpreendentemente diferentes de falta de resposta (em geral muito baixas por todo o questionário do PERLA). Mais de 80 % dos entrevistados recusaram-se a identificar eventuais desvantagens relacionadas a ser branco no Brasil. Em contraste, cerca de 40 % não mencionaram as desvantagens de ser negro, e 50 % não identificaram desvantagens de ser indígena. Na identificação de vantagens, os resultados foram invertidos: quase 50 % dos entrevistados não sabiam ou não quiseram mencionar as vantagens de ser negro no Brasil, e 65 % não sabiam ou não mencionaram as vantagens em ser indígena. Em contraste, menos de 30 % não citaram vantagens de ser branco. Em suma, enquanto alguns entrevistados não percebem tratamento desigual, as vantagens da branquitude e as desvantagens estruturais da negritude pareceram ser amplamente reconhecidas.

## Experiências com a discriminação

Apesar de reconhecerem as vantagens e as desvantagens de ser negro, branco ou indígena, 72,2 % dos entrevistados acreditavam que a cor da pele não afetou as suas vidas de forma positiva nem negativa.<sup>56</sup> Embora os pretos a identificassem como uma influência negativa mais frequentemente do que os outros grupos raciais, não houve diferenças significativas entre eles. A maioria (71,3 %) dos entrevistados também disse que seus antecedentes socioeconômicos não tinham nenhuma influência em suas vidas. Portanto, ao invés de uma afirmação de igualdade e equidade raciais, essas negações da influência da classe e da raça em um dos países mais desiguais do mundo podem decorrer da força de uma ideologia de individualismo e autossuficiência, já

<sup>56</sup> Essa constatação parece contraditória, tendo em vista que quase 70 % dos entrevistados acreditavam que a sua cor ou raça era determinante em muitos aspectos da vida, como se vê na Figura 5.4. Esse aparente paradoxo pode ser atribuído a um entendimento diferente da identificação racial e da cor da pele, e exige pesquisas adicionais.

apontada como surpreendentemente poderosa em algumas sociedades latino-americanas (Scalon, 2004).

Quando perguntados diretamente sobre suas experiências de discriminação, os entrevistados que se identificaram como pretos, pardos e brancos mostraram diferenças significativas, conforme ilustrado nas primeiras linhas da Tabela 5.3. Quase metade das pessoas que se identificaram como pretas (46 %) relatou ter experimentado ou testemunhado situações em que outras foram tratadas injustamente por conta da cor da pele (ainda que 31,7 % tenham relatado poucas situações desse tipo).<sup>57</sup> Em contraste, 28,7 % dos brancos e 26,3 % dos pardos disseram ter experimentado ou testemunhado tal situação. Para a classificação de acordo com a paleta de cores (coluna da direita), aqueles classificados como de pele clara (1-3 na paleta de cores), que testemunharam discriminação pela cor da pele com menos frequência (24,1 %), contrastam com aqueles classificados com cor de pele média (4-5) e escura (6 ou mais) (com 31,1 % e 37,4 %, respectivamente). Estas são diferenças estatisticamente significativas.

De forma semelhante a outros países discutidos anteriormente, as diferenças também foram significativas (embora não tão fortes) entre aqueles que afirmaram ter experimentado ou testemunhado situações em que as pessoas foram tratadas injustamente em razão do seu *status* socioeconômico, conforme mostrado na Tabela 5.4. Enquanto 42,8 % dos que se identificaram como pretos afirmaram ter testemunhado discriminação devido ao *status* socioeconômico, apenas 30,9 % dos pardos e 29,2 % dos brancos afirmaram o mesmo. Considerando a classificação de acordo com a paleta de cores, 26,0 % dos classificados em tons de pele clara, 31,4 % dos avaliados em tons de pele média e 40,2 % dos avaliados em tons de cor de pele escura testemunharam situações de discriminação socioeconômica.

Apesar dessas diferenças entre grupos etnoraciais, é impressionante que apenas um terço dos entrevistados tenha relatado já

57 As opções de resposta foram “nunca, pelo menos algumas vezes, às vezes, frequentemente”. Na análise, distinguimos entre “nunca” e “algumas vezes”.



ter sofrido ou testemunhado situações de discriminação socioeconômica em um país tão desigual como o Brasil.

**Tabela 5.4** “Você já sofreu ou testemunhou situações em que alguém foi discriminado em razão da cor de sua pele ou situação socioeconômica?” (%)

	Situação econômica	Cor da pele
<b>Testemunhada por autoidentificação racial</b>		
Branco	29,2	28,7
Pardo	30,9	26,3
Negro	42,8	46,0
<b>Sofrida por autoidentificação racial</b>		
Branco	18,8	7,7
Pardo	22,8	10,0
Negro	30,7	36,9
<b>Testemunhada por autoidentificação racial</b>		
Branco	26,0	24,1
Pardo	31,4	31,1
Negro	40,2	37,4
<b>Sofrida por autoidentificação racial</b>		
Branco	18,3	6,6
Pardo	21,4	8,2
Negro	29,7	26,8

Nota: porcentagem de “sim”, pelo menos poucas vezes, por identificação racial, de acordo com as categorias do IBGE e pela categorização segundo a paleta de cores

Fonte: PERLA, 2010

Quando perguntados diretamente sobre experiências pessoais de discriminação (Tabela 5.4), as diferenças entre aqueles que se identificaram como pretos e aqueles que foram classificados em tons de pele escuros foram mais significativas em comparação com aqueles que se identificaram como pardos e brancos. Enquanto 7,7 % dos brancos e 10 % dos pardos disseram ter sofrido discriminação devido à sua cor de pele, 36,9 % dos

pretos afirmaram a mesma coisa.<sup>58</sup> Além disso, os entrevistados que se identificaram como pretos mencionaram a discriminação por cor da pele com mais frequência, enquanto os brancos e os pardos reconheceram a discriminação mais comumente relacionada ao *status* socioeconômico.

O mesmo padrão foi encontrado quando analisamos a percepção da discriminação por classificação de acordo com a paleta de cores. Cerca de um quarto (26,8 %) dos entrevistados classificados como escuros (6 ou mais na paleta de cores) relatou ter sofrido discriminação ao menos algumas vezes; esse percentual caiu para 8,2 % entre aqueles classificados em tons médios (4-5), e 6,6 % para os grupos classificados em tons de pele mais claros (1-3). Ainda que a classificação da cor da pele do entrevistado pelos entrevistadores não explique tudo, certamente aponta para a importância desta variável.<sup>59</sup>

Estes resultados também indicam que os entrevistados que se autoidentificaram como pretos testemunharam discriminação com mais frequência do que aqueles que os entrevistadores categorizaram em tons de pele escuros. Este resultado ilustra a relevância do debate sobre a endogeneidade entre identificação racial e medição da percepção da discriminação, o que torna esta questão particularmente interessante (Pager; Shepherd, 2008) e tende a confirmar a importância da identificação racial, além da cor da pele. Em outras palavras, a percepção da discriminação racial pode aumentar a probabilidade de que as pessoas se identifiquem como pretas, ao invés de pardas. Como a identificação como parda (ou mista) pode ser percebida como subestimação do papel da discriminação racial, como alegado por alguns ativistas

58 Perguntou-se aos entrevistados se tinham sofrido discriminação devido à cor da pele, de acordo com outras características como sexo e situação econômica. As opções de resposta foram: "nunca, algumas vezes, às vezes, frequentemente". Entre os negros, a maioria afirmou ter sofrido discriminação algumas vezes (25,5 % contra 9,2 % para "às vezes" e 2,1 % para "frequentemente").

59 Não encontramos diferenças significativas na percepção de discriminação por sexo, idade ou situação socioeconômica. Isto, porém, pode estar relacionado ao pequeno número de questionários em cada um dos grupos, em particular de entrevistados de estratos socioeconômicos mais altos que se identificam como pretos ou são classificados como de pele escura na paleta de cores.

de movimentos negros, pessoas que sofrem discriminação podem estar mais propensas a se identificar como negras, como discutido em Moraes Silva e Leão (2012). No entanto, as diferenças entre aqueles que se identificaram ou foram considerados como mais claros e os demais foram significativas em ambos os casos. Mesmo que os negros com mais consciência racial reconheçam a discriminação com maior frequência, as vantagens da branquitude ainda são visíveis.

No entanto, é importante considerar que, como o impacto da cor da pele pode ser relativo e contextual, seus efeitos podem ser distintos em diferentes grupos sociais. Portanto, a alta percepção da discriminação entre aqueles que se identificam como pretos não deve ser interpretada como superestimação. Por exemplo, pessoas classificadas em tons de pele médios podem ser consideradas negras em situações específicas, nas quais quase todas as outras tenham cor de pele clara ou branca. Isto, por sua vez, pode afetar a autoidentificação racial. Além disso, como discutido, o perfil da discriminação no Brasil tornou-se cada vez mais elitista. Aqueles que são capazes de atravessar certos limites socioeconômicos podem enfrentar uma discriminação mais forte. Estudos sobre a classe média negra brasileira mostraram, por exemplo, que este grupo tendia a reportar taxas mais elevadas de discriminação e a se identificar mais frequentemente como negros, e que esses dois processos estão interligados (Moraes Silva; Reis, 2011). Em suma, embora a discriminação pareça variar conforme a cor da pele, a forma como esta última é percebida (como clara, média ou escura) também pode variar de acordo com o contexto. Em um ambiente de classe média alta ou de elite, uma pessoa com tom de pele médio pode ser considerada negra, enquanto em um ambiente de classe operária pode ser considerada de cor média ou mesmo clara.

Por fim, pesquisas baseadas em dados etnográficos e entrevistas mostram que as experiências de discriminação racial são muitas vezes minimizadas como “mal-entendidos” (Figueiredo, 2002; Sheriff, 2001). Portanto, os relatos de discriminação

apresentados aqui, com base na classificação da cor de pele e autoidentificação, provavelmente subestimam a frequência e o impacto da discriminação rotineira.

## Conclusões

Com a pesquisa do PERLA, esperamos ter contribuído para o debate acadêmico brasileiro sobre as diferentes dimensões e formas de definição das categorias etnorraciais, seu impacto na mensuração das desigualdades e nas percepções sobre discriminação no Brasil. Ao analisar os dados do PERLA, beneficiamo-nos e também fomos desafiados pela literatura acadêmica sobre raça no Brasil, literatura esta que cresce rapidamente. Por um lado, obtivemos parâmetros sólidos para apoiar as nossas descobertas, mas por outro, foi um desafio especificar a originalidade dos nossos resultados, talvez mais do que em outros capítulos deste livro.

De maneira geral, acreditamos que as análises dos dados brasileiros do PERLA confirmam a consistência das categorias censitárias para mensurar as desigualdes etnorraciais, mas também a multidimensionalidade das identidades etnorraciais no Brasil. Nossos resultados ressaltam a centralidade da cor da pele na identificação e na estratificação raciais, bem como as múltiplas relações entre categorias etnorraciais, desigualdades e percepções de injustiça e discriminação raciais. Nesta conclusão, revisaremos estes resultados-chave.

Em relação às categorias raciais, o PERLA confirma o impacto dos diferentes tipos de medidas na mensuração das desigualdades etnorraciais. O uso da paleta de cores oferece uma evidência singular de que a percepção da cor da pele (e, em menor grau, dos traços do fenótipo) e a categorização racial ou a autoidentificação em grande parte se sobrepõem no Brasil – um resultado especialmente notável se comparado com outros casos discutidos neste livro.

Ainda assim, este resultado não deve nos levar a crer que, no Brasil, as categorias raciais se resumem à cor da pele: os novos resultados do PERLA sobre a força da avaliação, a conexão e a importância da identificação etnorracial confirmam a relevância da advertência de Guimarães (2012) quanto à compreensão simplificada da relação entre cor e raça no Brasil. Se é verdade que as fronteiras culturais entre grupos raciais não são percebidas como fortes e que a identificação nacional aparece como mais importante que a identificação etnorracial, a pesquisa do PERLA mostrou que a maioria dos brasileiros apoia organizações políticas que lutam pelos direitos dos negros, bem como a maioria das iniciativas de políticas públicas para reduzir as desigualdades etnorraciais. O apoio à mobilização negra e às políticas afirmativas pode ter sido estimulado pela crescente visibilidade de estudos e estatísticas públicas que confirmam a persistência da desigualdade racial, rejeitando a hipótese de que os brasileiros vejam o reforço da identificação negra como uma ameaça à unidade nacional.

Acompanhando outros estudos recentes (por exemplo, Bailey; Loveman; Muniz, 2012), o PERLA também confirma que, independentemente do tipo de categoria etnorracial utilizada, a desigualdade racial entre brancos/claros e pardos/pretos/escuros permanece significativa no Brasil. Entretanto, uma das contribuições mais originais do PERLA é o contraste entre a desigualdade medida por categorias do censo e de fenótipo. Com base na classificação racial feita pelo entrevistador de acordo com o tipo de cabelo e a paleta de cores, os dados do PERLA sugerem desigualdades ainda mais fortes que outros estudos que utilizaram as categorias do censo.

A paleta de cores também nos permitiu discutir a endogeneidade entre categorias de raça e classe no Brasil (a hipótese chamada de raça social) de um novo ponto de vista. Como a categorização do entrevistador baseada nas categorias do censo também pode ser influenciada pelo *status* socioeconômico, perguntar sobre a cor da pele e o fenótipo é uma estratégia para

reduzir este efeito endógeno e analisar a relação entre categorias etnorraciais, cor de pele e *status* socioeconômico. O fato de as desigualdades raciais entre claros e escuros terem se mostrado mais fortes quando a base foi a paleta de cores reforça os argumentos de que a categorização etnorracial importa, independentemente da situação socioeconômica, e que as categorias oficiais provavelmente subestimam a lacuna etnorracial.

Apesar da evidência generalizada das desigualdades raciais e do reconhecimento da existência do racismo e do preconceito racial no Brasil, o PERLA mostrou que os brasileiros entrevistados eram ambíguos em sua percepção da discriminação e da injustiça raciais. Em larga medida, os entrevistados ficaram divididos na confirmação de que a raça ou a cor da pele implica um tratamento diferenciado no Brasil. Apesar de o tratamento injusto ter sido a causa mais citada da pobreza negra, poucos entrevistados mostraram-se prontos a aceitar que a raça era importante na configuração das oportunidades de vida das pessoas (e de si próprios).

No entanto, as respostas a uma pergunta do PERLA sobre as vantagens e as desvantagens em ser negro ou branco evidenciaram um reconhecimento mais amplo dos privilégios etnorraciais. A maioria dos entrevistados foi rápida em apontar as vantagens estruturais da branquitude e tinha dificuldades para discutir qualquer desvantagem dela decorrente. Em contrapartida, as desvantagens da negritude concentraram-se em características estruturais (trabalho, redes), enquanto as vantagens foram em menor número e mais estereotipadas (melhores músicos e atletas), indicando inclusive a persistência de visões biológicas sobre as diferenças raciais. As percepções sobre as vantagens e as desvantagens de ser indígena seguem a mesma direção daquelas de ser negro.

Esses resultados ganham contornos novos e mais precisos quando olhamos mais de perto as percepções sobre a injustiça e a discriminação raciais, e sua variação de acordo com a identificação etnorracial. Quem se identificou com a cor preta, de acordo

com as categorias oficiais utilizadas pelo IBGE, indicou maior apoio à afirmação de que a raça afetava as suas vidas de maneiras distintas, tanto positivas como negativas.

Essas diferenças estão provavelmente relacionadas à percepção mais forte da discriminação racial dentro do grupo autoidentificado como preto. Estes entrevistados reconheceram mais frequentemente a discriminação racial. Eles também perceberam mais frequentemente do que a discriminação de classe, ao contrário de brancos e pardos. Se o uso da autoidentificação etnorracial torna mais difícil avaliar uma direção causal (da autoidentificação como preto para a percepção de discriminação ou vice-versa?), categorizar pessoas como escuras, de acordo com as avaliações do entrevistador com base na paleta de cores, confirmou a centralidade da cor da pele em moldar as percepções da discriminação e também a correlação entre identificação etnorracial e reconhecimento da discriminação, além da cor da pele. Portanto, aqueles que se autoidentificaram como pretos, independentemente de sua cor de pele, também são aqueles que identificaram a discriminação racial com maior frequência. No entanto, esta última foi relatada com a mesma frequência entre aqueles que foram classificados com cor de pele média e escura, de acordo com a paleta de cores, evidenciando mais uma vez as vantagens da branquitude ou da pele clara. Como Pager (2008) discutiu, as percepções da discriminação não são uma medida completamente confiável da discriminação, uma vez que podem subestimá-la ou superestimá-la. Evidências de estudos etnográficos combinados com provas estatísticas consistentes sobre a persistência de desigualdades raciais apontam para a primeira opção: a discriminação é provavelmente muito maior no Brasil do que relataram nossos entrevistados.

Abrindo a caixa preta da autoidentificação e da categorização raciais e contrastando diferentes medidas de desigualdade, discriminação e identificação etnorracial, a análise dos dados brasileiros do PERLA nos ajuda a melhor compreender o quebra-cabeça das fronteiras etnorraciais no Brasil, isto é, a

combinação de sua rigidez socioeconômica e sua fluidez simbólica. Se essa combinação é parcialmente explicada pela mistura racial, compartilhada pelos outros países analisados no PERLA, o Brasil também se distingue pela maior sobreposição entre categorias raciais e cor de pele. Os resultados brasileiros do PERLA mostram que a forte percepção dos brasileiros de que “raça importa” uniu-se com sua percepção elástica das diferenças raciais para criar uma ideologia particular da mistura racial. No Brasil, a mistura não apagou as desigualdades nem tampouco as identidades etnorraciais. A visibilidade estatística também é provavelmente a razão pela qual as políticas orientadas para as desigualdades raciais são muito mais desenvolvidas no Brasil do que em outros países da região. Ao dar maior visibilidade à discriminação etnorracial e aos mecanismos que reproduzem as desigualdades raciais, as estatísticas e os estudos etnorraciais ajudaram a desenvolver políticas para combatê-las.





## CAPÍTULO 6

# Uma análise comparativa de etnicidade, raça e cor na América Latina baseada nas descobertas da pesquisa do PERLA

Edward Telles

René D. Flores

Neste livro, analisamos as relações étnicas e raciais em quatro países latino-americanos, quais sejam, Brasil, Colômbia, México e Peru. Por quase duzentos anos, estes Estados-nação definiram-se a partir de suas identidades etnorraciais, assim como dos dilemas que essas identidades criavam. Frequentemente, esses dilemas envolviam a inclusão ou a exclusão de pessoas de raça negra, indígena ou mestiça. Hoje, à medida que vão se tornando, em diferentes níveis, democráticos e multiculturais, existem paradoxalmente poucos dados empíricos para entender as questões básicas do multiculturalismo latino-americano, tais como: quem se identifica como negro ou indígena na região? Ou qual seria a extensão da desigualdade etnorracial atual?

A recente quase universalização de uma pergunta relativa à autoidentificação etnorracial nos censos da América Latina consiste em uma importante conquista dos movimentos sociais negros e indígenas, pois ajuda a incrementar a visibilidade das

minorias etnorraciais e permite que os pesquisadores avaliem as desigualdades. No entanto, tais perguntas podem ignorar dimensões de raça e etnicidade, como a categorização etnorracial ou de cor da pele por outros, que também podem estruturar desigualdades. Além disso, há muitos outros temas que os censos e outras fontes oficiais não cobrem, em particular os que avaliam a opinião pública. O que as populações nacionais pensam de povos negros e indígenas ou dos seus movimentos? E das políticas sociais para corrigir as desigualdades etnorraciais? Quão comuns são as experiências de discriminação? Procuramos melhorar a compreensão destas questões essenciais num momento em que os governos e a sociedade civil enfrentam cada vez mais as questões etnorraciais na América Latina.

Após cinco anos de trabalho do Projeto sobre etnicidade e raça na América Latina (PERLA), durante os quais elaboramos e aplicamos questionários para amostras representativas da população de Brasil, Colômbia, México e Peru, e analisamos seus resultados, elaboramos neste livro uma análise sobre temas de etnicidade e raça nestes quatro países, entre os mais populosos da América Latina. Nos capítulos anteriores, apresentamos análises de padrões de identidade, desigualdade e discriminação etnorracial, bem como a opinião pública sobre questões etnorraciais, sempre levando em conta a especificidade de seus contextos históricos e sociais. Apesar de a pesquisa ter sido implicitamente comparativa, por termos lançado um projeto de pesquisa comum e apresentarmos um conjunto comum de perguntas de pesquisa com tabelas, análises e pesquisas semelhantes, os capítulos deste livro foram escritos como investigações independentes para cada país.

Em cada um deles mostramos importantes semelhanças e diferenças históricas entre os quatro países nos tipos de sistema de hierarquia social (por exemplo, escravidão) que estabeleceram; nos discursos de formação da nação que suas elites adotaram, incluindo branqueamento, mestiçagem, narrativas e políticas multiculturais; e nos tipos de movimentos sociais negros e

indígenas que experimentaram. A natureza comparativa deste projeto o diferencia de estudos semelhantes, que muitas vezes examinaram apenas um país ou, no máximo, uma sub-região da América Latina. Neste capítulo final, comparamos diretamente e resumimos algumas das mais importantes conclusões, com base nos dados da pesquisa do PERLA, que exibimos em tabelas, utilizando análise bivariada. Organizamos esses resultados em cinco conclusões gerais, que buscam resumir importantes diferenças e semelhanças entre os quatro países analisados.

## **As cinco principais conclusões das pesquisas do PERLA**

*1. A raça/etnicidade é multidimensional e pode ser medida de várias maneiras. A forma como as perguntas etnorraciais são formuladas, quais categorias de resposta são usadas e quem responde à pergunta têm implicações para a contagem da população de grupos etnorraciais e para as estimativas das desigualdades etnorraciais*

Encontramos estimativas amplamente variadas sobre o tamanho dos grupos etnorraciais da América Latina, dependendo de como os dados etnorraciais foram obtidos. Tais métodos têm importantes implicações para a coleta de dados do censo, que pode ser entendida como a política social etnorracial mais fundamental nos quatro países analisados. Enquanto os censos nacionais, em geral, incluem somente uma ou duas perguntas para estimar a composição etnorracial do país, a pesquisa do PERLA incluiu vários itens etnorraciais, empregando diferentes categorias de pergunta e resposta. Além disso, eles se basearam na autoidentificação ou na classificação pelo entrevistador. Pode-se argumentar em favor da validade de todas essas abordagens. Certamente, compreendemos que uma ou duas perguntas incluídas nos dados oficiais jamais poderiam capturar completamente as formas complexas pelas quais a etnicidade e a raça operam na região. Assim, um objetivo importante do nosso

projeto foi o de mostrar que raça e etnicidade podem ser medidas de várias maneiras e que todas elas são consequentes. Nossos resultados, portanto, fornecem informações importantes para os órgãos de censo e institutos de pesquisas oficiais e privados que coletam tais tipos de dados.

As identidades etnoraciais são altamente ambíguas e sensíveis à natureza da pergunta de pesquisa, o que pode levar a uma grande variedade em estimativas do tamanho das populações indígenas e afrodescendentes. Os dados da pesquisa do PERLA mostram que uma das razões por trás dessas mudanças de tamanho da população estimada é que os indivíduos muitas vezes identificam-se com uma categoria étnica diferente daquela utilizada para categorizá-los. Além disso, eles podem identificar-se com diferentes categorias, segundo a formulação da pergunta. Ironicamente, a autoidentificação, uma prática comum em censos, tornou as estimativas de população menores para os povos indígenas no México e no Peru. Em comparação, perguntas sobre os pais ou antepassados identificaram um maior número de indígenas em ambos os países. No caso dos afrodescendentes, no entanto, a autoidentificação e a classificação externa produziram as maiores estimativas de população no Brasil e na Colômbia. Isto parece validar perguntas do censo destes países, destacando a conexão mais estreita entre as características físicas e a identidade para os afrodescendentes, em comparação com indígenas, que são mais facilmente classificados como mestiços, provavelmente como consequência de agressivas políticas de assimilação cultural.

Embora somente uma minoria dos mexicanos e dos peruanos se identifique como indígena, cerca de metade da população nos dois países reconhece ter ancestrais indígenas. No entanto, apesar da identificação com a ascendência indígena, a maioria dos entrevistados se diz mestiça, mesmo quando relata diversas características culturais indígenas, como falar uma língua nativa. Tal situação coloca em evidência a capacidade da categoria “mestiço” de englobar indivíduos com várias características físicas e

culturais, peculiaridade que pode estar arraigada em sua origem histórica como categoria unificadora nos esforços de formação da nação no século XIX. Nos três países de língua espanhola, a maioria das pessoas que se identificaram com qualquer categoria etnorracial se considera mestiça. Como era de se esperar, observamos uma tendência das pessoas com tons de pele médios a se autoidentificar como mestiças, mas muitas classificadas nas categorias de tons de pele mais claros e nos mais escuros também se autoidentificaram como tal. O Estado mexicano e, em menor medida, o peruano foram bem sucedidos na promoção e na implementação de uma única identidade étnica nacional mestiça, resultando em minorias relativamente pequenas de negros, brancos e indígenas. Não só uma grande proporção dos mexicanos se identifica como mestiça (65 %), como um número considerável (74 %) também foi classificado como tal por nossos pesquisadores em campo. Isto também sugere que o mestiço se tornou a etnicidade mexicana real, sua categoria nacional não marcada. Além disso, a identificação como mestiço está fortemente relacionada à escolaridade: aqueles com mais anos de estudo são mais propensos a se autoidentificar na categoria nacionalista de mestiço.

Embora uma parte substancial do que conhecemos nas ciências sociais sobre raça e etnicidade na América Latina venha do caso brasileiro, os indícios comparativos apresentados neste livro sugerem que esse país está longe de ser a norma. A suposta ambiguidade das categorias raciais no Brasil, às vezes medida como o nível de concordância entre identidade e categorização externa (Telles; Lim, 1998), atraiu uma atenção acadêmica considerável, como na obra clássica de Marvin Harris (1964, 1970). No entanto, este tipo de ambiguidade é, na verdade, substancialmente menor no Brasil do que nos demais países examinados. Como mostra o capítulo relativo ao caso brasileiro, em todas as categorias raciais, mais de 80 % das pessoas se autoidentificam na mesma categoria em que os entrevistadores as classificaram. Em comparação, esta coerência foi menor nos outros três países. Por exemplo, apenas 37 % das pessoas autoidentificadas como

indígenas foram classificadas como tal pelos entrevistadores no México e no Peru e, na Colômbia, este número subiu para 51 %.

Esta ambiguidade maior no México e no Peru pode ser atribuída ao fato de o limite étnico dominante nesses países ser a fronteira especialmente porosa que separa os indígenas dos não indígenas. Por outro lado, no Brasil e na Colômbia, os afrodescendentes parecem ser mais facilmente identificados por outros, exceto talvez no caso dos que se identificam como mulatos na Colômbia. Isto parece confirmar a ideia comum de que, embora as diferenças culturais sejam um componente crucial da indigeneidade, para definir quem é “negro”, mais importantes seriam os traços físicos, mais facilmente distinguíveis em um contexto de entrevista.

Embora encontremos níveis relativamente elevados de concordância no Brasil entre a autoidentificação e a categorização externa, também verificamos um elevado grau de ambiguidade em relação à afrodescendência ao utilizarmos outros indicadores de etnicidade, tais como informações sobre antepassados, tipo de cabelo, cor da pele e uma pergunta aberta (isto é, sem opções de resposta predefinidas) sobre classificação racial. As estimativas da população afrodescendente no Brasil podem variar por um fator de dez, alterando de apenas 5,6 % da população que se identificam como negros em uma pergunta aberta a 59,4 % da população quando os entrevistadores classificam os entrevistados como pretos ou pardos. Por outro lado, na Colômbia, esta variação é menor. Embora a categorização externa produza maior número de afrodescendentes no Brasil, a autoidentificação baseada na aparência física apresenta resultados mais sensíveis na Colômbia, onde constatamos que a definição de negritude, feita pelo governo no questionário do censo, produz as maiores estimativas de afro-colombianos, com 25 % da população da amostra.

A capacidade dos afrodescendentes de se moverem entre categorias raciais parece ser mais limitada do que a dos indígenas,

devido à sua associação mais direta com o fenótipo.<sup>1</sup> Isto não quer dizer que a cor da pele não afete as oportunidades de vida de pessoas indígenas ou de ascendência indígena. Muito pelo contrário. Um dos resultados mais constantes nos quatro países é que os indivíduos com tons de pele mais escuros têm um *status* socioeconômico mais baixo do que aqueles com pele mais clara. Em outras palavras, pode haver uma ambiguidade substancial sobre quem é indígena (e, em menor medida, afrodescendente), mas há pouco desacordo sobre quem tem a pele escura. Neste sentido, os indígenas podem passar por mestiços, mas a sua cor de pele escura não deixa de ser uma desvantagem no mercado de trabalho ou em outros aspectos da vida social, como sugerem nossos resultados sobre desigualdades (ver também Flores; Telles, 2012; Villarreal, 2010).

Apesar da importância da mestiçagem e da categoria de raça mista, um pequeno, mas significativo, número de cidadãos continua a se identificar principalmente como branco, incluindo cerca de 10 % dos mexicanos e 25 % dos colombianos (ver Telles; Flores, 2013 para uma análise da autoidentificação como branco em 17 países). Curiosamente, entre os quatro países envolvidos neste estudo, apenas o Brasil utiliza a categoria branco no seu censo. Além do Brasil, o censo e as pesquisas oficiais nos outros três países distinguem apenas as minorias etnoraciais, e não brancos ou mestiços. Em outras palavras, embora os governos locais já não endossem oficialmente a categoria etnoracial “branco”, ela ainda sobrevive entre a população. Na nossa opinião, isto destaca o poder dos processos sociais para manter identidades etnoraciais, mesmo quando elas aparentemente contradizem as ideologias de mestiçagem desses países. Ao mesmo tempo, a branquitude na América Latina é concebida de

1 A única exceção a esta tendência seriam os mulatos colombianos, que parecem muito mais capazes de se mover através de limites raciais e étnicos do que os negros na Colômbia ou os pardos e os negros no Brasil: 53,4 % dos que se autoidentificaram como mulatos foram classificados como mestiços ou brancos pelos entrevistadores.



maneiras diferentes daquela que se verifica nos Estados Unidos. Ao contrário dos seus homólogos nos Estados Unidos, os auto-identificados como brancos em nossas amostras não aderem às noções de pureza racial, muitas vezes reconhecendo ancestrais e pais não brancos.

Embora o Brasil e o México possam ser considerados como os países onde os sistemas de mestiçagem e de “democracia racial” sejam mais plenamente desenvolvidos, na verdade, representam dois sistemas raciais muito distintos. Ao contrário dos brasileiros, os mexicanos contemporâneos parecem não estar familiarizados com a noção de raça. Com efeito, um total de 45 % dos entrevistados não pôde afirmar a própria raça em um formato aberto. Em comparação, o discurso social sobre raça e diferenças raciais parece ser mais prevalente no Brasil, onde o censo coletou dados etnorraciais com mais consistência e onde os movimentos sociais foram bem sucedidos no uso de dados das ciências sociais sobre desigualdades etnorraciais para discutir políticas de igualdade racial, como a ação afirmativa (Telles, 2004; Bailey, 2008).

As dinâmicas de identidade descritas no livro lançam luz sobre as complexidades da medição da desigualdade étnica e racial na América Latina. Como evidenciam nossos dados, a promoção da categoria mestiço pelo Estado mexicano, por meio do seu Ministério de Educação Pública e de outros canais culturais, aparentemente resultou em pessoas com maior *status* socioeconômico, mais propensas a se identificarem como mestiças, identidade adquirida com a maior escolaridade, ainda que tenham tons de pele mais claros. Por outro lado, a identidade branca está relacionada a um perfil socioeconômico mais baixo no México e na Colômbia. No Peru, os perfis socioeconômicos dos auto-identificados como brancos e mestiços são notavelmente semelhantes. Somente no Brasil as pessoas que se autoidentificam como brancas são mais favorecidas socialmente do que os auto-identificados como não brancos. Novamente, isto realça a singularidade do Brasil, cujo discurso de mestiçagem (democracia racial) não promoveu uma categoria híbrida nacional para a sua

população dominante, talvez por ter recebido um grande número de imigrantes europeus em tempos relativamente recentes. Isto se reflete na tradição do censo de distinguir os brancos dos demais grupos. Como resultado, os descendentes de europeus (de pele clara, mesmo que declarando ancestrais não brancos) que acumularam recursos consideráveis, continuam a se identificar como brancos. Em comparação, como argumentamos no capítulo referente ao México, nesse país, a ideologia da mestiçagem não só procurou “mexicanizar” a população indígena, como também converter em mestiços os descendentes de europeus.

*2. As estimativas de desigualdade baseadas na classificação etnoracial não sustentam coerentemente as expectativas da pigmentocracia (pigmentocracia categórica)*

A desigualdade na América Latina pode ser caracterizada como uma pigmentocracia, contudo os nossos dados não sustentam esta conclusão com base em categorias etnoraciais. Como discutimos na introdução, antes de iniciar a pesquisa, nossa expectativa era a de encontrar brancos no topo da hierarquia social, indígenas e descendentes de escravos africanos em sua base e pessoas de raça mista no meio. Os resultados do PERLA, que nos permitem examinar a desigualdade utilizando formas alternativas para classificar a população, sustentam de maneira geral esta afirmação, mas especialmente quando usamos a cor da pele e apenas parcialmente ao se utilizar a autoidentificação etnoracial, como evidenciam a tabela 6.1 e a figura 6.1.

Na Tabela 6.1, comparamos a desigualdade etnoracial com base nos dados do PERLA. As linhas fornecem informações sobre os principais indicadores de educação e ocupação, divididas por país. As linhas finais mostram a distribuição da amostra. As colunas trazem informações sobre as pessoas que se identificam como brancas, mestiças (ou pardas, no caso do Brasil) e os grupos que identificamos como os mais discriminados em cada país: pretos no Brasil, negros na Colômbia e indígenas no Peru e no México.

**Tabela 6.1** Desigualdade por país e autoidentificação etnorracial (%)

	Branco	Mestiço/Pardo	Preto (BR)/Negro (CO)/Indígenas (MX, PE)
<b>Com ensino secundário</b>			
Brasil	20	12	6
Colômbia	12	21	11
México	8	6	5
Peru	23	21	17
<b>Com ensino fundamental (excluindo alunos atuais)</b>			
Brasil	28	36	36
Colômbia	27	26	29
México	56	63	71
Peru	19	13	23
<b>Em ocupações de colarinho branco</b>			
Brasil	31	25	22
Colômbia	23	27	25
México	20	30	27
Peru	45	34	33
<b>Trabalhador doméstico, agricultor ou camponês</b>			
Brasil	14	18	21
Colômbia	33	36	37
México	40	28	45
Peru	8	8	12

Fonte: PERLA, 2010

A tabela revela vários resultados interessantes. Em primeiro lugar, a minoria-alvo, mostrada na terceira coluna, tem quase sempre um *status* inferior ao dos brancos e mestiços. Na Colômbia e no Peru, contudo, os mestiços têm com frequência um *status* mais elevado do que os brancos em alguns indicadores. Isto é compatível com os resultados de Telles e Flores (2013), segundo os quais as pessoas com maior escolaridade são mais propensas a escolher identidades mestiças nesses países, e identidades

brancas no Peru. A promoção da ideologia nacional pelo Estado mexicano em livros didáticos oficiais mostrou-se eficaz, as pessoas com maior escolaridade estando mais expostas a tais narrativas. Isto, por sua vez, induz a uma correlação negativa entre o *status* socioeconômico e a identidade branca no México, país em que os mestiços têm a melhor situação econômica entre todos os grupos nas categorias etnorraciais autoidentificadas.

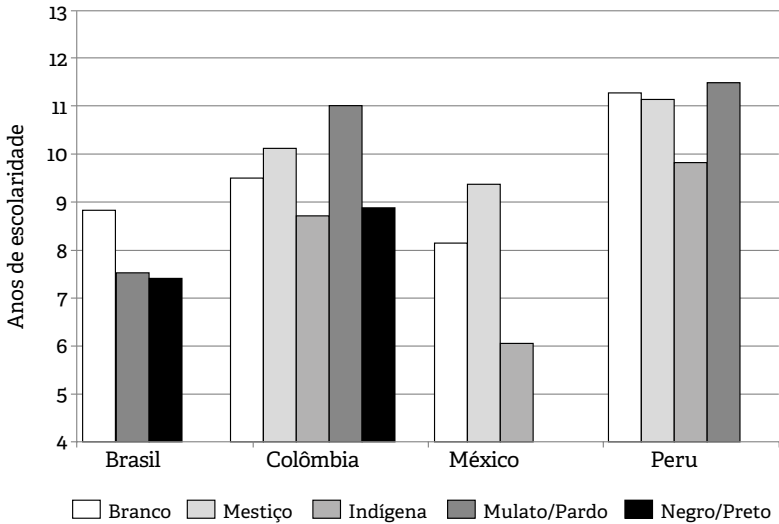


Figura 6.1 Média de anos de escolaridade por autoidentificação etnorracial em Brasil, Colômbia, México e Peru

Estudos anteriores nos mostraram que pardos e pretos no Brasil são igualmente desfavorecidos (Telles, 2004). No entanto, também demonstraram que, na Colômbia, os afrodescendentes não compartilham necessariamente o mesmo destino. Os mulatos colombianos têm, em média, dois anos de educação formal a mais do que os autoidentificados como brancos. Esses dados são mostrados na Figura 6.1. As barras verticais dos histogramas evidenciam que, mesmo quando parece haver uma pigmentocracia de acordo com a distribuição descritiva da nossa amostra, as diferenças nem sempre são significativas. No entanto, nossos

dados sobre a cor da pele evidenciam uma pigmentocracia, sugerindo que os critérios etnorraciais, baseados na autoidentificação, são menos confiáveis do que a categorização externa e, especialmente a cor, para avaliar a desigualdade etnorracial.

Como se vê na Tabela 6.1, os autoidentificados como indígenas têm, de forma recorrente, o perfil socioeconômico mais baixo no México e no Peru, quer seja pela realização educacional, pelo *status* ocupacional ou pela renda familiar. O *status* socioeconômico especialmente baixo do indígena reflete os mecanismos estruturais que continuam a reproduzir a sua pobreza, incluindo discriminação, desapropriação de terras e desinvestimento do Estado. Ele também chama a atenção para a faca de dois gumes da distinção cultural. Em outras palavras, embora os Estados latino-americanos contemporâneos estejam especialmente dispostos a reconhecer direitos especiais para os povos indígenas, com base nas diferenças culturais percebidas (Paschel, 2010), tais diferenças culturais na língua, nos costumes e nas práticas são muitas vezes penalizadas, já que a maioria das instituições oficiais continua a operar no idioma espanhol e a perceber a cultura indígena como folclórica, anacrônica e até mesmo atrasada. De fato, em nossa análise da opinião pública, descobrimos que muitos latino-americanos, incluindo 40 % dos mexicanos, atribuem a pobreza indígena à sua relutância em “mudar a sua cultura ou os seus costumes” (ver em Telles; Bailey, 2013, a análise das condições às quais as populações de países latino-americanos atribuem a pobreza dos indígenas e dos negros).

### *3. A cor da pele é uma dimensão mais consistente, ainda que negligenciada, da desigualdade etnorracial na América Latina (pigmentocracia contínua)*

Ao contrário da Tabela 6.1, que revelou mestiços com um *status* mais elevado do que os brancos no México e na Colômbia, a Tabela 6.2 evidencia claramente uma pigmentocracia nos quatro países quando a população é classificada pela cor real da pele, e a Figura 6.2 a ilustra em cada um dos quatro países, quando se

usa a cor da pele como medida da raça. A Tabela 6.2 e a Figura 6.2 mostram que as pessoas de pele clara tendem a ser mais favorecidas. Em todos os países envolvidos na pesquisa do PERLA, a cor da pele foi um preditor mais confiável de desigualdade racial, com exceção do Brasil, onde a identidade e a aparência tendem a estar mais correlacionadas. Nos quatro países, as pessoas de pele clara, independentemente da sua identidade, tinham níveis mais elevados de escolaridade e de *status* ocupacional do que os de seus homólogos de pele mais escura. Isto confirma a importância da aparência física ou da categorização externa na medição da desigualdade (Flores; Telles, 2012; Telles; Lim, 1998; Villarreal, 2010). Embora seja fundamental para a percepção e para o entendimento da raça, a cor é muitas vezes ignorada e supostamente encapsulada nas categorias etnorraciais tradicionais. No entanto, os dados da Tabela 6.2 e da Figura 6.2 sugerem que as diferenças de cor podem revelar mais desigualdade do que as identidades etnorraciais categóricas. Isto sugere que as categorias etnorraciais utilizadas pelos censos nacionais ocultam distinções de cor significativas.

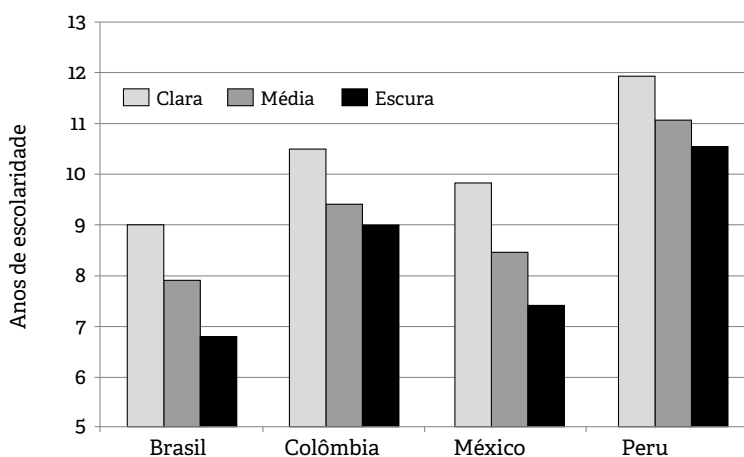


Figura 6.2 Média de anos de educação por cor da pele em Brasil, Colômbia, México e Peru

Tabela 6.2 Desigualdade por país e grupo de cor (%)

	Clara (1 a 3)	Média (4 a 5)	(Escura (6+))
<b>Com ensino secundário</b>			
Brasil	22	14	6
Colômbia	20	15	13
México	11	4	4
Peru	26	18	15
<b>Com ensino fundamental (excluindo alunos atuais)</b>			
Brasil	29	31	39
Colômbia	20	31	31
México	55	66	73
Peru	14	17	22
<b>Em ocupações de colarinho branco</b>			
Brasil	30	26	23
Colômbia	28	23	26
México	36	28	18
Peru	39	34	31
<b>Trabalhador doméstico, agricultor ou camponês</b>			
Brasil	13	16	24
Colômbia	29	42	35
México	24	36	49
Peru	7	10	12

Fonte: PERLA, 2010

Em resumo, constatamos que a desigualdade com base na cor da pele é marcante em todos os países analisados. As pessoas de pele escura estão, de forma consistente, localizadas em níveis socioeconômicos mais baixos do que aquelas de pele clara. Utilizando um grupo maior de países, Telles e Steele (2012) e Telles, Flores e Urrea Giraldo (2015) mostraram que a correlação entre cor e escolaridade persiste, mesmo após a contabilização de outros fatores, incluindo a classe social. Isto confirma que a classificação etnoracial avaliada externamente resulta em uma desigualdade maior do que a depreendida da autoidentificação,

como Telles e Lim (1998) e Bailey, Loveman e Muniz (2012) constataram anteriormente para o caso brasileiro. O fato de a desigualdade racial e étnica estar mais ligada à aparência externa do que à própria identidade faz com que a discriminação social possa ser um importante mecanismo produtor destas lacunas socioeconômicas. Ao menos no que diz respeito à avaliação da desigualdade, constatamos que a classificação externa produz estimativas de desigualdade maiores do que a autoidentificação (Telles; Flores; Urrea Giraldo, 2015).

Descobrimos que os afrodescendentes têm *status* socioeconômico mais elevado do que os indígenas, mas dado que estes últimos constituem minorias numéricas, mesmo entre pessoas nas categorias de cor nas quais se concentram, a concordância geral entre cor e *status* socioeconômico quase não é afetada. As pessoas pardas com tons de pele intermediários, que provavelmente têm grande proporção de ascendência indígena, não são tão pobres como as pardas com tons de pele mais escuros, que provavelmente têm grande proporção de sangue africano, excetuando-se as pessoas que se autoidentificam como indígenas – que tendem a falar uma língua indígena e residir em áreas rurais – que estão localizadas na parte inferior da pirâmide social.

Até recentemente, os economistas e outros cientistas sociais tendiam a compreender as desigualdades sociais na América Latina como incolores ou sem raça, muitas vezes negligenciando as dimensões etnorraciais aparentes dessas diferenças. Trabalhos recentes revelaram, contudo, a extensão da impregnação da raça nessas diferenças. Somente na última década, a maioria dos países latino-americanos começou a coletar dados de censo nacional que permitem uma análise das desigualdades por etnicidade e raça. A incipiente análise das desigualdades com base em novos dados começou a desafiar o paradigma dominante da desigualdade segundo a classe, mesmo fora do Brasil. As nossas descobertas sobre a desigualdade nos permitem revelar tendências que explicam a desigualdade etnorracial em boa parte da América Latina.



4. *A discriminação etnorracial é comumente sofrida e testemunhada na América Latina (discriminação percebida)*

As ideologias de mestiçagem e de democracia racial costumam afirmar que a discriminação racial não é predominante na América Latina. Com base na extensa mistura de raças verificada na região, essas ideologias afirmam que o racismo e as divisões raciais foram localmente extirpados. No entanto, nossos dados demonstram que muitos latino-americanos relatam tanto ter sofrido discriminação racial quanto presenciado a discriminação sofrida por outros. Embora esses relatos sejam baseados em percepções de discriminação, ao invés de discriminação real, algo difícil de medir, dizem-nos muito sobre o reconhecimento popular da discriminação, por experiência pessoal ou testemunho. Percepções da discriminação racial foram relatadas no Brasil (Turra; Venturi, 1995; Telles, 2004; Bailey, 2009a), mas pouco se sabe dos demais países (ver Ñopo; Saavedra; Torero, 2007; Barbary; Urrea Giraldo, 2004 para exceções). No extremo oposto do espectro brasileiro está o México, onde a constatação de discriminação amplamente reconhecida parece surpreendente, dado que as elites e os meios de comunicação continuam a defender a mestiçagem e a ignorar os problemas de discriminação racial. Embora possa parecer que a discriminação por cor seja frequentemente negada nos círculos acadêmicos mexicanos, descobrimos que muitos mexicanos comuns relatam ter sofrido discriminação por conta da sua cor de pele (assim como pela língua/idioma, no caso indígena) e muitos mais testemunham a discriminação por cor (ou idioma/língua) sofrida por outros.

Um grande número de entrevistados nos quatro países relatou discriminação real contra si próprio ou testemunhou discriminação contra outros. Embora relatos de discriminação por classe tendam a ser mais numerosos, relatos de discriminação por cor ou idioma/língua/sotaque não ficam muito atrás. Isto sugere que, apesar das alegações de que a classe é a variável de estratificação central na América Latina, muitos latino-americanos também sofrem discriminação etnorracial. Mesmo no México, onde é

especialmente poderosa a noção de que o racismo é um conceito externo, não praticado pelos mexicanos, a discriminação por cor foi amplamente relatada. Portanto, depoimentos frequentes parecem contradizer as noções que se baseiam em ideologias oficiais, como sugere o capítulo relativo ao México, ou ainda como evidenciou Sue (2013) em sua etnografia sobre Veracruz, no México, onde experiências pessoais de discriminação baseada na cor frequentemente coexistem com ideias internalizadas sobre a inexistência do racismo.

Estes resultados sugerem que, apesar de as ideologias da mestiçagem terem sido relativamente bem sucedidas em cimentar a percepção de que as raças “puras” já não existem, sendo a maioria das pessoas “misturada”, latino-americanos contemporâneos ainda percebem um tratamento diferenciado com base em seu fenótipo. Tal achado sugere cautela aos teóricos dos Estados Unidos que acreditam que os casamentos inter-raciais ou a mestiçagem biológica por si só irão resolver o problema do racismo. O caso latino-americano demonstra que a crença geral na ampla miscigenação racial não impede a discriminação etnorracial (Telles; Sue, 2009). Esta última pode deslocar-se para maus-tratos baseados na aparência e na cor, mesmo nas sociedades que enfatizam a ascendência comum “mista”. Assim, membros de uma mesma família mista podem ter experiências muito diferentes com base em sua própria aparência, embora compartilhem ascendência racial (Telles, 2004). Mostramos que um grande número de latino-americanos parece reconhecer tal situação.

A Tabela 6.3 nos traz as porcentagens de entrevistados que relataram discriminação e que testemunharam discriminação, tanto por país quanto por grupo etnorracial. Esta tabela mostra os mesmos padrões consistentes de discriminação por raça que aqueles evidenciados na Tabela 6.1, relativa às desigualdades de *status*. Com base em narrativas de discriminação vivenciada contra si próprio, os dados dos três painéis superiores da Tabela 6.3 indicam que a minoria-alvo relata claramente maior discriminação do que os mestiços (ou pardos, no Brasil), e que os mestiços

apontam mais discriminação do que pessoas que se identificam como brancas. No caso brasileiro, por exemplo (primeira linha de dados), os pretos tiveram probabilidade acima de três vezes do que os pardos de relatar terem sofrido discriminação (34,2 % versus 9,8 %).

O padrão por cor não é surpreendente, mas também é válido para língua e classe. O resultado para idioma no caso da Colômbia evidencia que a minoria-alvo (negros) relata discriminação por língua ou sotaque tal como aquela vivenciada por indígenas no México, no Peru e na Colômbia. A diferença entre os pretos e outros grupos é menos significativa no Brasil, onde as variações linguísticas por grupo etnoracial são provavelmente inexistentes, exceto na medida em que estejam associadas a distinções regionais e de classe. Em termos de relatos de discriminação contra outras pessoas, os três painéis inferiores mostram um padrão semelhante, com algumas exceções, que não são tão surpreendentes uma vez que a discriminação real foi sofrida por outros.

A Tabela 6.4 replica a Tabela 6.3, mas utiliza a classificação dos entrevistados por cor de pele. Novamente, as diferenças vão na direção esperada, e a lacuna entre o grupo com tom de pele mais escuro e aquele com tom de pele médio é, algumas vezes, considerável. Estes resultados espelham aqueles da Tabela 6.3. O grupo com tom de pele mais escuro no Brasil relata ter sofrido quase três vezes mais discriminação do que aquele com tom de pele médio (linha de dados superior na Tabela 6.4), embora as diferenças de cor tendam a ser ainda maiores do que as baseadas em discriminação etnoracial. De um país para outro, estes resultados, bem como os da Tabela 6.3, revelam que a discriminação no Peru tende a ser especialmente forte – embora não se possa descartar a hipótese de que os peruanos sejam especialmente sensíveis à discriminação, mesmo não estando claro o motivo. Curiosamente, a discriminação por cor e idioma é relatada por grandes proporções da população mexicana, como em outros países, apesar da tendência de muitas elites de negarem a sua existência.

**Tabela 6.3 Discriminação relatada por país e grupo etnorracial (%)**

	Branco	Mestiço/ Pardo	Preto (BR)/Negro (CO)/ Indígenas (MX, PE)
<b>Relatam discriminação por cor</b>			
Brasil	6	10	34
Colômbia	4	9	28
México	9	14	20
Peru	16	21	31
<b>Relatam discriminação por língua ou sotaque</b>			
Brasil	11	13	16
Colômbia	17	18	29
México	13	19	25
Peru	18	20	30
<b>Relatam discriminação por classe</b>			
Brasil	18	22	28
Colômbia	25	27	31
México	23	35	35
Peru	25	35	44
<b>Testemunharam discriminação por cor</b>			
Brasil	28	25	42
Colômbia	58	59	74
México	49	62	58
Peru	68	67	70
<b>Testemunharam discriminação por língua ou sotaque</b>			
Brasil	—	—	—
Colômbia	—	—	—
México	41	57	55
Peru	48	57	68
<b>Testemunharam discriminação por classe</b>			
Brasil	28	30	39
Colômbia	62	65	73
México	56	74	67
Peru	74	73	76

Nota: as colunas agregam Concorde e Concorde fortemente.

Fonte: PERLA, 2010

**Tabela 6.4 Discriminação relatada por país e grupo de cor (%)**

	Clara (1 a 3)	Média (4 a 5)	(Escura (6+))
<b>Relatam discriminação por cor</b>			
Brasil	7	9	26
Colômbia	4	9	24
México	13	13	26
Peru	14	26	36
<b>Relatam discriminação por língua ou sotaque</b>			
Brasil	7	9	26
Colômbia	4	9	24
México	13	13	26
Peru	14	26	36
<b>Relatam discriminação por classe</b>			
Brasil	18	21	29
Colômbia	26	29	31
México	33	31	40
Peru	30	40	46
<b>Testemunharam discriminação por cor</b>			
Brasil	22	31	35
Colômbia	59	56	71
México	66	56	55
Peru	65	68	73
<b>Testemunharam discriminação por língua ou sotaque</b>			
Brasil	—	—	—
Colômbia	—	—	—
México	63	52	48
Peru	58	62	67
<b>Testemunharam discriminação por classe</b>			
Brasil	25	31	37
Colômbia	64	62	73
México	74	68	65
Peru	72	75	77

Nota: as colunas agregam Concorda e Concordo fortemente.

Fonte: PERLA, 2010

*5. A maioria dos latino-americanos apoia os movimentos sociais e as políticas públicas de base étnica e racial para promover indivíduos negros e indígenas (apoio às minorias)*

Apesar do avanço do multiculturalismo na América Latina, pouco sabemos sobre o apoio público às políticas multiculturais patrocinadas pelo Estado que têm proliferado na região. Por exemplo, qual é a disposição do público para aceitar políticas que visam promover os povos e as culturas negras e indígenas, tais como educação bilíngue e ação afirmativa? Dada a socialização de muitos adultos da América Latina, particularmente no Brasil e no México, na ideologia da mestiçagem, essas ideias multiculturalistas encontram eco na população em geral? Qual é o nível de sensibilização e de apoio aos movimentos sociais negros e indígenas? Estas perguntas são particularmente importantes nos dias de hoje, em que a região se democratiza, e as consultas de opinião pública deveriam ser uma importante fonte de colaboração democrática, por captarem os sentimentos da população nacional.

A Tabela 6.5 demonstra que a maioria dos latino-americanos apoia movimentos etnorraciais e políticas multiculturais que visem a promover a cultura e as condições socioeconômicas das minorias etnorraciais. Em todos os países, como mostra a Tabela 6.5, mais de 80 % dos entrevistados aprovam políticas de ação afirmativa na educação para povos indígenas e afrodescendentes. Encontramos porcentagens semelhantes de pessoas que apoiam a proteção das terras indígenas e o ensino de história africana e indígena nas escolas. Curiosamente, em todos os países, há uma aprovação ligeiramente mais elevada para políticas dirigidas aos povos indígenas em comparação àquelas dirigidas aos negros, exceto no Brasil, onde o nível de apoio aos dois grupos foi semelhante. Talvez os povos indígenas sejam percebidos como mais merecedores do que os negros, como sugere Hooker (2005). Isto pode estar relacionado ao fato de que os governos latino-americanos reconheceram com mais frequência a contribuição das culturas indígenas para as suas nações, muitas vezes ignorando as dos afrodescendentes.

Tabela 6.5 Apoio a movimentos sociais e a políticas etnorraciais (%)

	Brasil	Colômbia	México	Peru
Organizações políticas indígenas <sup>a</sup>	—	—	61	73
Organizações políticas negras <sup>a</sup>	51	91	—	—
Ação afirmativa para indígenas	79	89	92	86
Ação afirmativa para negros	80	88	87	80
Ação afirmativa para pobres	82	90	94	87
Leis contra a discriminação de indígenas	82	94	89	87
Leis contra a discriminação de negros <sup>a</sup>	84	94	—	84
Leis para proteger as terras indígenas	84	98	90	89
Leis para proteger terras de negros <sup>a</sup>	81	97	—	—
Ensino de história indígena nas escolas	83	93	92	87
Ensino de história dos negros nas escolas <sup>a</sup>	83	94	—	82

Nota: as colunas agregam Concorda e Concorda fortemente.

<sup>a</sup>Esta pergunta não foi incluída em questionários de um ou mais países.

Fonte: PERLA, 2010

Nossos resultados podem ser surpreendentes para alguns devido à suposição de que – insistindo na identificação com a nação – os discursos de democracia racial e de mestiçagem teriam fomentado a oposição generalizada a políticas de grupo específicas. No entanto, mesmo no México, há um apoio substancial a movimentos indígenas e a políticas que promovam os indígenas.

Níveis tão altos de apoio são bastante impressionantes, especialmente quando comparados à oposição que provocam programas similares em outros lugares, como nos Estados Unidos, por exemplo. Nossa hipótese é de que os movimentos indígenas e negros podem ter sido bem sucedidos na mobilização da opinião

pública em seu favor nos últimos anos, devido à quase ausência de afrodescendentes e povos indígenas na classe média, em contraste com os Estados Unidos, onde o aumento da classe média negra gerou uma crescente resistência a políticas de ação afirmativa. Acreditamos também que parte da resposta possa estar no fato de as políticas redistributivas baseadas em raça terem sido simbólicas na região, com exceção do Brasil. As políticas mais ousadas e mais abrangentes de ação afirmativa promulgadas pelo governo brasileiro tiveram substanciais efeitos redistributivos, resultando em maior oposição da classe média branca (Cicalo, 2012; Telles, 2004). Ainda assim, é preciso questionar a ideia de que os discursos de mestiçagem são inerentemente opostos às reivindicações dos distintos grupos etnorraciais. Embora tais discursos muitas vezes essencializem e marginalizem tais grupos, tratando-os como relíquias do passado, com frequência reconhecem suas contribuições às culturas nacionais. Ao fazê-lo, podem ter fomentado certo grau de aceitação e apoio a eles.

Ao mesmo tempo, embora a maioria dos entrevistados apoie movimentos políticos etnorraciais, este apoio é menor em relação a outras políticas multiculturais, indicando que alguns latino-americanos têm sentimentos ambíguos em relação a esses movimentos. As organizações políticas de base étnica têm um apoio substancialmente menor no México e no Brasil, os dois países com a mais longa história de movimentos políticos negros e indígenas. No caso do Brasil, apenas 51,2 % dos brasileiros apoiam organizações políticas negras. Talvez a organização política de um grande segmento da população possa parecer ameaçadora para muitos brasileiros não negros, sobretudo levando em conta que as políticas de redistribuição podem ter amplo impacto social. Os mexicanos expressaram níveis inferiores de apoio a organizações indígenas (61 %), menores do que no Peru (72,6 %) e na Colômbia (90,5 %),<sup>2</sup> talvez, como mostramos no capítulo mexicano, porque a promoção de uma revolta armada zapatista nos anos 1990 pelos meios de comunicação tenha reduzido o apoio majoritário

2 Estas diferenças são estatisticamente significativas em um nível de 95 %.



a mobilizações políticas indígenas. De maneira bastante reveladora, o capítulo do México mostra que essa aprovação é menor em áreas com um histórico de mobilização indígena.

Tais atitudes refletem a opinião pública na prática, mas não necessariamente aquelas dos formuladores de políticas estatais, que podem dar pouca atenção à opinião pública. Como observamos anteriormente, a comparação entre México e Brasil é particularmente ilustrativa. Embora estes dois países sejam aqueles de mais forte mestiçagem, suas políticas etnorraciais caminharam em direções quase opostas nas últimas décadas. O Brasil rompeu com boa parte da sua ideologia de democracia racial e chegou a ponto de instituir medidas de ação afirmativa na maioria das universidades públicas, havendo um reconhecimento público da existência de discriminação racial no país. Em comparação, as elites mexicanas continuaram a defender a mestiçagem, e não parece haver nenhum indicativo de que as instituições mexicanas venham a desenvolver programas de ação afirmativa etnorracial tão cedo, ainda que alguns princípios da mestiçagem estejam começando a ser questionados na sociedade civil e que a Constituição afirme ser pluriétnica. O Peru e a Colômbia estão situados em algum ponto entre estes dois extremos.

## **Palavras finais**

Para resumir, evidenciamos que a composição etnorracial de cada um desses quatro países é influenciada pela forma como são coletados os dados sobre as estatísticas etnorraciais, incluindo as categorias etnorraciais utilizadas, o modo como as perguntas são formuladas e quem faz a classificação (entrevistados ou entrevistadores). Além disso, demonstramos a presença da desigualdade etnorracial, particularmente aquela baseada na cor da pele. Também mostramos que as populações desses quatro grandes países latino-americanos com frequência percebem a discriminação etnorracial e apontamos que a desigualdade e a

discriminação continuam a operar, independentemente do modo como são coletados os dados. Finalmente, demonstramos que o público em geral conhece e apoia as políticas públicas que visam minimizar as desvantagens históricas dos povos indígenas e afrodescendentes.

Embora alguns elementos das ideologias de mestiçagem tenham sido considerados progressistas, por buscarem a união nacional sem fronteiras etnorraciais até então segregacionistas, também minimizaram a persistência das desvantagens sociais enfrentadas pelas pessoas de pele escura. Nas últimas décadas, a veracidade e o poder dessas ideologias como princípios sociais começaram a perder força. Os resultados do PERLA, baseados em amostras representativas de quatro países latino-americanos, revelaram a discriminação e as desigualdades etnorraciais da região em relação a negros, indígenas e pessoas de pele escura em geral. Apesar de décadas de negação por meio de ideologias como a da mestiçagem, a pigmentocracia que encontramos nesses quatro países parece ser uma característica de toda a América Latina.

Porém, também vemos possibilidades. O multiculturalismo trouxe consigo um maior reconhecimento das distinções etnorraciais, e os cidadãos comuns percebem a presença de desigualdades etnorraciais generalizadas e apoiam políticas sociais que visam corrigir as desigualdades e a exclusão. Só podemos esperar que, com o seu advento, os países latino-americanos ultrapassem o mero reconhecimento da diversidade étnica da região para criar políticas sociais completas e eficazes que abordem as profundas desigualdades etnorraciais existentes. Somente políticas governamentais orquestradas poderão reverter a história de injustiça e de privilégios de alguns setores das sociedades latino-americanas, principalmente aqueles compostos por pessoas de pele mais clara. Esperamos que os resultados e as conclusões do PERLA proporcionem informações para um diagnóstico ainda mais preciso dessas pigmentocracias para que políticos e acadêmicos se envolvam em uma discussão mais rica sobre a raça e a etnicidade na América Latina de hoje.



# REFERÊNCIAS

ABOITES, Luis. *El agua de la nación: una historia política de México 1888-1946*. Cidade do México: CIESAS, 1998.

ACUÑA LEÓN, María de los Angeles; CHAVARRÍA LÓPEZ, Doria. Endogamia y exogamia en la sociedad colonial cartaginesa, 1738-1821. *Revista de Historia*, n. 23, p. 107-144, 1991.

AGUDELO, Carlos. *Retos del multiculturalismo en Colombia: política y poblaciones negras*. Medellín: La Carreta Social, 2005.

AGUILAR, Rosario. Los tonos de los desafíos democráticos: el color de piel y la raza en México. *Política y Gobierno*, v. 20, n. 3, p. 25-57, 2017.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. The slave trade in Mexico. *Hispanic American Historical Review*, n. 24, p. 412-431, 1944.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Regiones de refugio*. v. 46. Mexico City: Instituto Indigenista Interamericano, 1967.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *El proceso de aculturación*. Ediciones de la Casa Chata. Mexico City: CIESAS, 1982.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica, 1989.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Obra antropológica VI. El proceso de aculturación y cambio socio-cultural en México*. Mexico City: Gobierno del Estado de Veracruz/Universidad Veracruzana/INI/FCE, 1992 [1957].

ALBÁN, A. Racialización, violencia epistémica, colonialidad lingüística y re-existencia en el proyecto moderno/colonial. In: ROSERO-LABBÉ, Claudia Mosquera; LAÓ-MONTES, Agustín; RODRÍGUEZ GARAVITO, César. *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. 2.ed. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2010.

ALMARIO, Óscar. Los negros en la independencia de la Nueva Granada. In: BONILLA, Heraclio (Ed.). *Indios, negros y mestizos en la independencia*. Bogotá: Editorial Planeta, 2010a.

ALMARIO, Óscar. Anotaciones sobre una posible periodización de las representaciones raciales en Colombia. In: ROSERO-LABBÉ, Claudia; LAÓ-MONTES, Agustín; GARAVITO, César Rodríguez (Ed.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Programa Editorial, 2010b.

ALMEIDA, Alberto Carlos. *A cabeça do brasileiro*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso, 2006.

ANDRÉS GALLEGO, José. *La esclavitud en la América española*. Madrid: Encuentro, 2005.

ANDREWS, George Reid. *The afro-argentinés of Buenos Aires, 1800-1900*. Madison: University of Wisconsin Press, 1980.

ANDREWS, George Reid. *Afro-latin America, 1800-2000*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

ANDREWS, George Reid. *Blackness in the white nation: a history of afro-uruguay*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2010.

APPELBAUM, Nancy. Whitening the region: caucano mediation and "Antioqueño Colonization" in nineteenth-century Colombia. *Hispanic American Historical Review*, v. 79, n. 4, p. 631-667, 1999.

APPELBAUM, Nancy; MACPHERSON, Anne; ROSEMBLATT, Karin Alejandra (Ed.). *Race and nation in modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

ARAÚJO, Joel Zito. *A negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira*. São Paulo: SENAC, 2000.

ARBOLEDA, Sergio. *La república en la América española*. Bogotá: Imprenta Banco Popular, 1972 [1869].

ARGUEDAS, José María. *Formación de la cultura nacional indoamericana*. Cidade do México: Siglo XXI, 1975.

ARGUEDAS, José María. *Todas las sangres*. Lima: Horizonte, 1985 [1965].

ARIAS VANEGAS, Julio. Seres, cuerpos y espíritus del clima: ¿Pensamiento racial en la obra de Francisco José de Caldas? *Revista de Estudios Sociales*, n. 27, p.16-30, 2007.

ARONA, Juan de. Pedro Paz Soldán y Unánue. *Páginas diplomáticas del Perú*, 204. Lima: Impr. de la Escuela de Ingenieros, 1891a.

ARONA, Juan de. Pedro Paz Soldán y Unánue. *La inmigración en el Perú: monografía histórico-crítica*. Lima: Impr. del Universo de C. Prince, 1891b.

ASHMORE, Richar; DEAUX, Kay; MCLAUGHLIN-VOLPE, Tracy. An organizing framework for collective identity: articulation and significance of multi-dimensionality. *Psychological Bulletin*, n. 130, p. 80-114, 2004.

ATRIA, Raúl. *Estructura ocupacional, estructura social y clases sociales*. Naciones Unidas/CEPAL, 2004. (Políticas Sociales, 96).

AZEVEDO, Fernando de. *A cultura brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 1996 [1943].

BAILEY, Stanley. The race construct and public opinion: understanding brazilian beliefs about racial inequality and their determinants. *American Journal of Sociology*, n. 108, p. 406-439, 2002.

BAILEY, Stanley. Group dominance and the myth of racial democracy: antiracism attitudes in Brazil. *American Sociological Review*, n. 69, p. 728-744, 2004.

BAILEY, Stanley. Unmixing for race making in Brazil. *American Journal of Sociology*, n. 114, p. 577-614, 2008.

BAILEY, Stanley. Public opinion on nonwhite underrepresentation and racial identity politics in Brazil. *Latin American Politics and Society*, v. 51, n. 4, p. 69-99, 2009a.

BAILEY, Stanley. *Legacies of race: identities, attitudes, and politics in Brazil*. Stanford University Press, 2009b.

BAILEY, Stanley; LOVEMAN, Mara; MUNIZ, Jeronimo. Measures of "race" and the analysis of racial inequality in Brazil. *Social Science Research*, v. 42, 2012. doi: <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2012.06.0062>.

BAILEY, Stanley; LOVEMAN, Mara; MUNIZ, Jeronimo. Measures of "race" and the analysis of racial inequality in Brazil. *Social Science Research*, v. 42, n. 1, p. 106-119, 2013.

BAILEY, Stanley; PERIA, Michelle. Racial quotas and the culture war in brazilian academia. *Sociology Compass*, v. 4, n. 8, p. 592-604, 2010.

BAILEY, Stanley; SAPERSTEIN, Aliya; and PENNER, Andrew. "Race, color, and income inequality across the Americas." *Demographic Research* v. 31, p. 735-756, 2014.

BAILEY, Stanley; TELLES, Edward. Multiracial versus collective black categories: examining census classification debates in Brazil. *Ethnicities*, n. 6, p. 74-101, 2006.

BAKER, Lee D. *Anthropology and the racial politics of culture*. Durham: Duke University Press, 2010.

BANTON, Michael. The colour line and the colour scale in the twentieth century. *Ethnic and Racial Studies*, n. 35, p. 1.109-1.131, 2012.

BARBARY, Olivier; URREA GIRALDO, Fernando. *Gente negra en Colombia: dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Colciencias, Lealon, Medellín: CIDSE, IRD, 2004.

BARTH, Fredrik. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen: Universitetsforlaget; Londres: Allen

& Unwin, 1969. (Resultados do Simpósio ocorrido na Universidade de Bergen, de 23 a 26 de fevereiro de 1967).

BARRAGÁN, Esteban. *Con un pie en el estribo: formación y deslizamientos de las sociedades rancheras en la construcción de México moderno*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1997.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Pluralismo cultural y redefinición del estado en México*. Brasília: Série Antropología 210, 1996.

BARTOLOMÉ, Miguel; BARABAS, Alicia. *La presa cerro de oro y el ingeniero el gran dios*. Cidade do México: INI, 1990.

BARTRA, Armando; OTERO, Gerardo. Rebeldía contra el globalismo neoliberal y el tlcán en el México rural: ¿Del Estado coporativista a la formación político-cultural del campesinado? *Revista Textual*, n. 50, 2007.

BASAVE, Agustín. *El nacionalismo*. Cidade do México: Nostra Ediciones, 2007.

BEHRENDT, Stephen. Transatlantic slave trade. In: APPIAH, K.; GATES, H. L. (Ed.). *Africana: the encyclopedia of the African and African American experience*. New York: Basic Civitas, 1999.

BEHRMAN, Jere R.; GAVIRIA, Alejandro; SZÉKELY, Miguel. Intergenerational mobility in Latin America. *Economía*, v. 2, n. 1, p. 1-31, 2001.

BELAÚNDE, Víctor Andrés. *Peruanidad*. Lima: Comisión del Centenario de V. A., 1987 [1942].

BENAVIDES, Martín; TORERO, Máximo; VALDIVIA, Néstor. *Más allá de los promedios: afrodescendientes en América Latina – pobreza, discriminación social e identidad: el caso de la población afrodescendiente en el Perú*. Washington, D.C.: Grade, Banco Mundial, 2006.

BERNARDINO, Joaze; GALDINO, Daniela. *Levando raça a sério: ação afirmativa e universidade*. Coleção Políticas da Cor. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

BONFIGLIO, Giovanni. *Presencia europea en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2001.

BONFIL BATALLA, Guillermo. *Utopía y revolución*. Cidade do México: Nueva Imagen, 1981.

BONFIL BATALLA, Guillermo. *México profundo: una civilización negada*. Cidade do México: Grijalbo; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

BONILLA, Heraclio. *Guano y burguesía en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

- BONILLA, Heraclio. El problema nacional y colonial del Perú en el contexto de la guerra del Pacífico. *Desarrollo Economico*, p. 49-70, 1980.
- BONILLA, Heraclio; SPALDING, Karen. La independencia en el Perú: las palabras y los hechos. In: BONILLA, Heraclio (Ed.). *La independencia en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1972.
- BONILLA SILVA, Eduardo. From bi-racial to tri-racial: towards a new system of racial stratification in the USA. *Ethnic and Racial Studies*, n. 27, p. 931-950, nov. 2004.
- BOST, Suzanne. *Mulattas and mestizas: representing mixed identities in the Americas, 1850-2000*. Athens: University of Georgia Press, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. Cultural reproduction and social reproduction. In: KARABEL, J.; HALSEY, A. H. (Ed.). *Power and ideology in education*. New York: Oxford University Press, 1977.
- BOURDIEU, Pierre. The forms of capital. In: RICHARDSON, J. G. (Ed.). *Handbook of theory and research for the sociology of education*. New York: Greenwood, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. *La distinción*. Madrid: Editorial Taurus, 1988.
- BOURDIEU, Pierre. *A social critique of the judgement of taste*. Translated by Richard Nice. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean Claude. *The inheritors: french students and their relation to culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. On the cunning of imperialist reason. *Theory, Culture, and Society*, n. 16, p. 41-58, 1999.
- BOXER, C. R. *Race relations in the portuguese colonial empire, 1415-1825*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- BOYER, Richard. *Colonial lives: documents on Latin American history, 1550-1850*. New York: Oxford University Press, 2000.
- BRADING, David. *The first America: spanish monarchy, creole patriots and the liberal state, 1492-1867*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- BRADING, David. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. Cidade do México: Era, 1993 [1973].
- BROWN, Michael K.; CARNOY Martin; CURRIE, Elliot; DUSTER, Troy; OPPENHEIMER, David B.; SCHULTZ, Marjorie M.; WELLMAN, David. *Whitewashing race: the myth of a color-blind society*. Berkeley: University of California Press, 2003.



BRUBAKER, Rogers. *Ethnicity without groups*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004.

BRUBAKER, Rogers. Ethnicity, race, and nationalism. *Annual Review of Sociology*, n. 35, p. 21-42, 2009.

BUCHENAU, Jürgen; Beezley, William H. (Ed.). *State Governors in the Mexican Revolution, 1910-1952: portraits in conflict, courage, and corruption*. Maryland: Rowman y Littlefield, 2009.

CALLIRGOS, Juan Carlos. *El racismo: la cuestión del otro (y de uno)*. Lima: DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, 1993.

CAMPANTE, Filipe; CRESPO, Anna; LEITE, Phillippe. Desigualdade salarial entre raças no mercado de trabalho urbano brasileiro: aspectos regionais. *Revista Brasileira de Economia*, n. 58, p. 185-210, 2004.

CANACHE, Damarys; HAYES, Matthew; MONDAK, Jeffery J.; SELIGSON, Mitchell A. Determinants of perceived skin-color discrimination in Latin America. *Journal of Politics*, v. 76, n. 2, p. 506-520, 2014.

CANDELARIO, Ginetta. *Black behind the ears: dominican racial identity from museums to beauty shops*. Durham: Duke University Press, 2007.

CARRASCO, G. Influencia del capital cultural, capital económico y capital social basado en la familia sobre el rendimiento de los estudiantes: un análisis comparativo. *Convenio de Investigación 2006-PBA*, n. 13, 2008.

CARVALHO, José Alberto Magno de; WOOD, Charles H.; ANDRADE, Flávia Cristina Drumond. Estimating the stability of census-based racial/ethnic classifications: the case of Brazil. *Population Studies*, v. 58, n. 3, p. 331-343, 2004.

CASTELLANOS GUERRERO, Alicia. Antropología y racismo en México. *Desacatos*, Cidade do México, n. 4, p. 53-79, 2000.

CASTELLANOS GUERRERO, Alicia. *Imágenes del racismo en México*. Cidade do México: Plaza y Valdés, 2003.

CASTELLANOS GUERRERO, Alicia; IZQUIERDO, Jorge Gómez; CASTILLO, Francisco Pineda. El discurso racista en México. In: VAN DIJK, Teun A. (Ed.). *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007.

CASTELLANOS GUERRERO, Alicia; SANDOVAL, Juan Manuel (Ed.). *Nación, racismo e identidad*. Cidade do México: Nuestro Tiempo, 1998.

CASTILLO, Luis Carlos. *Etnicidad y nación: el desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Programa Editorial de la Universidad del Valle Convenio

de Investigación 2006-PBA 13. Consorcio de Investigación Económica y Social. Lima: DESCO, 2007.

CASTRO POZO, Hildebrando. *Nuestra comunidad indígena*. Lima: El Lucero, 1924.

CAUMARTIN, Corinne; MOLINA, G. Gray; THOR, Rosemary. Inequality, ethnicity, and political violence in Latin America: the cases of Bolivia, Guatemala, and Peru. In: STEWART, F. (Ed.). *Horizontal inequalities and conflict: understanding Group Violence in Multiethnic Societies*. Londres: Palgrave Macmillan, 2010.

CEPAL. *Panorama social de América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL, 2006.

CICALO, André. *Urban encounters: affirmative action and black identities in Brazil*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

COLMENARES, Germán. *Sociedad y economía en el Valle del Cauca*. v. 1. Cali: terratenientes, mineros y comerciantes. Siglo XVIII. Biblioteca Banco Popular. Bogotá: Textos Universitarios, 1983.

COLMENARES, Germán. Historia económica y social de Colombia, 1537-1719. In: \_\_\_\_\_. *Obra completa*. Tercer Mundo Editores. Bogotá: Universidad del Valle. Banco de la República. COLCIENCIAS, 1997a.

COLMENARES, Germán. *Las haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Tercer Mundo, 1997b.

COMISIÓN DE ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO. *Memoria del silencio: informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico*. Ciudad de Guatemala: CEH; Comisión de la Verdad y Reconciliación, 1999.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. *Informe final*. Lima: CVR, 2003.

CONEVAL. Cuadro 13. Incidencia, número de personas y carencias promedio en los indicadores de pobreza en la población que habla lengua indígena, 2008-2010. In: \_\_\_\_\_. *Medición de la pobreza, Estados Unidos Mexicanos*. Disponible em: <[http://www.coneval.gob.mx/cmsconeval/rw/pages/medicion/Pobreza\\_2010/Anexo\\_estadistico.es.do](http://www.coneval.gob.mx/cmsconeval/rw/pages/medicion/Pobreza_2010/Anexo_estadistico.es.do)>.

CONNIFF, Michael L. *Black labor on a white canal: Panama, 1904-1981*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1985.

COPE, R. Douglas. *The limits of racial domination: plebeian society in colonial Ciudad de México, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press, 1994 [1980].

CORNELL, Stephen E.; HARTMANN, Douglas. *Ethnicity and race: making identities in a changing world*. Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge, 1998.

CORNELL, Stephen E.; HARTMANN, Douglas. *Ethnicity and race: making identities in a changing world*. Pine Forge Press, 2007.

COSTA PINTO, Luís Aguiar. *O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995 [1952].

COTLER, Julio. *Clases, estado y nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1978.

COTTRILL, Robert J. *The long lingering shadow: slavery, race and law in the American Hemisphere*. Athens: University of Georgia, 2013.

CRABTREE, John; WHITEHEAD, Laurence (Ed.). *Unresolved tensions: Bolivia past and present*. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 2008.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Salamandra, 1984.

DANE. *Colombia: una nación multicultural. Su diversidad étnica*. 2007. Disponível em: <[www.dane.gov.co/censo/](http://www.dane.gov.co/censo/)>. Acesso em: 15 jul. 2011.

DANIEL, Reginald. *Race and multiraciality in Brazil and the United States: converging paths?* University Park: Pennsylvania State University Press, 2006.

DATAFOLHA. *Racismo cordial: a mais completa análise sobre o preconceito de cor no Brasil*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

DATAFOLHA. O racismo confrontado. *Folha de S.Paulo*. São Paulo, 23 nov. 2008.

DEFENSORÍA DEL PUEBLO. Adjuntía para la Prevención de Conflictos Sociales y la Gobernabilidad. *Reporte de conflictos sociales*, Lima, n. 93, nov. 2011. Disponível em: <<http://www.defensoria.gob.pe/conflictos-sociales/home.php>>. Acesso em: 21 dez. 2011.

DEGLER, Carl N. *Neither black nor white: slavery and race relations in Brazil and the United States*. New York: Macmillan, 1971.

DEGREGORI, Carlos Iván. Movimientos étnicos, democracia y nación en Perú y Bolivia. In: DARY, C. (Ed.). *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México. Guatemala, Perú, Ecuador y Bolivia*. Ciudad de Guatemala: FLACSO, 1998.

DEGREGORI, Carlos Iván; VALDERRAMA, Mariano; FRANCKE, Marfil. *Indigenismo, clases sociales y problema nacional: la discusión sobre el "problema indígena" en el Perú*. Lima: CELATS, 1978.

DE LA CADENA, Marisol. *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press, 2000.

DE LA CADENA, Marisol. *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

DE LA PEÑA, Guillermo. ¿Un concepto operativo de lo indio? In: INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA. *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997*. Cidade do México: Instituto Nacional Indigenista; PNUD, 2000. p. 24-25.

DE LA PEÑA, Guillermo. *Antropología sociocultural en el México del milenio: búsquedas, encuentros y transiciones*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

DE LA PEÑA, Guillermo. Social and cultural policies toward indigenous peoples: perspectives from Latin America. *Annual Review of Anthropology*, n. 34, p. 717-739, 2005.

DEL POPOLO, Fabiana. *Características sociodemográficas y socioeconómicas de las personas de edad en América Latina*. Santiago: Naciones Unidas, CEPAL, Proyecto Regional de Población CELADE-FNUAP (Fondo de Población de las Naciones Unidas), Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE), Division de Población, 2001.

DEL POPOLO, Fabiana. *Los pueblos indígenas y afrodescendientes en las fuentes de datos: experiencias en América Latina*. Santiago del Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe, CEPAL, 2008.

DEL POPOLO, Fabiana; SCHKOLNIK, Susana. Indigenous people and afro-descendants: the difficult art of counting. In: FERRÁNDEZ, Fernando Angosto; KRADOLFER, Sabine (Ed.). *Everlasting count-downs: race, ethnicity and national censuses in Latin American States*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012.

DENTON, Nancy A.; MASSEY, Douglas. *American apartheid: segregation and the making of the underclass*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

DE ROUX, Gustavo. Orígenes y expresiones de una ideología liberal. *Boletín Socioeconómico*, Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica (CIDSE), Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Cali, n. 22, 1991.

DE ROUX, Gustavo. *Políticas públicas para el avance de la población afrocolombiana: revisión y análisis*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2010.

DESMOND, Matthew; EMIRBAYER, Mustafa. What is racial domination? *Du Bois Review*, v. 6, n. 2, p. 335-355, 2009.

DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA. *Censo de Población*. México: INEGI, 1930.

DRZEWIENIECKI, Joanna. *Peruvian youth and racism: the category of race remains strong*. In: 2004 Meeting of the Latin American Studies Association, Las Vegas, Nevada, Oct. 7-9 2004.

DUCHET, Michele. *Antropología e historia en el Siglo de las Luces*. Cidade do México: Siglo XXI, 1975.

DURKHEIM, E.; MAUSS, M. *Primitive classification*. London: Cohen and West, 1963.

ENADIS. Encuesta Nacional sobre Discriminación en México, 2010. Disponible em: <[www.conapred.gob.mx/ENADIS2010](http://www.conapred.gob.mx/ENADIS2010)>.

ERIKSEN, Thomas. *Small places, large issues: an introduction to social and cultural anthropology*. Londres: Pluto Press, 1995.

ERIKSON, Robert; GOLDTHORPE, John H. Intergenerational inequality: a sociological perspective. *Journal of Economic Perspectives*, v. 16, n. 3, p. 31-44, 2002.

ESCOBAR LATAPÍ, Augusto; DE LA ROCHA, Mercedes González. *Evaluación cualitativa de mediano plazo del Programa Oportunidades en zonas rurales*. Evaluación externa de impacto del Programa Oportunidades 2004. Cuernavaca: INSP, 2005. Disponible em: <[http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Resource/1681/1/images/evaluacion\\_cualitativa.pdf](http://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Resource/1681/1/images/evaluacion_cualitativa.pdf)>.

ESPINOSA, Juan. *Diccionario republicano*. Lima: Imprenta Libre, 1857.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus Editora, 1965.

FERNANDES, Florestan. *The negro in brazilian society*. New York: Columbia University Press, 1969.

FERRÁNDEZ, Luis Fernando Angosto; KRADOLFER, Sabine. *Everlasting countdowns: race, ethnicity and national censuses in Latin American states*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012.

FIGUEIREDO, Angela. *Novas elites de cor: estudo sobre os profissionais liberais negros de Salvador*. São Paulo: Annablume, 2002.

FIGUEROA, Adolfo; BARRÓN, Manuel. *Inequality, ethnicity and social disorder in Peru*. Oxford: University of Oxford, 2005. (Crise Working Paper, 8).

FILGUEIRA, Carlos. *La actualidad de viejas temáticas: sobre los estudios de clase, estratificación y movilidad social en América Latina*. Santiago: CEPAL, 2001.

FILGUEIRA, Carlos H.; PERI, Andrés. *América Latina: los rostros de la pobreza y sus causas determinantes*. Santiago: CEPAL, 2004. (Serie Población y Desarrollo, 54).

FISCHER, Brodwyn M. *A poverty of rights: citizenship and inequality in twentieth-century Rio de Janeiro*. Palo Alto: Stanford University Press, 2008.

FLORES, René D.; TELLES, Edward. Social stratification in Mexico: disentangling color, ethnicity, and class. *American Sociological Review*, n. 77, p. 486-494, 2012.

FLORESCANO, Enrique. *Etnicidade, estado y nación: ensayo sobre las identidades colectivas en México*. Cidade do México: Aguilar, 1996.

FLÓREZ, Carmen Elisa; MEDINA, Carlos; URREA GIRALDO, Fernando. *Understanding the cost of social exclusion due to race or ethnic background in Latin American and Caribbean countries*. Paper presented at the meeting Todos Contamos: los grupos étnicos en los censos. Cartagena de Indias, Colombia, 2001.

FONTANA, Lorenza. Why are bolivian indigenous people statistically disappearing? *The Sheffield Institute for International Development*, Sheffield University, 8 Oct. 2013. Disponível em: < <http://siid.group.shef.ac.uk/blog/bolivian-indigenous-people-statistically-disappearing/>>.

FOOT-HARDMANN, Francisco; LEONARDI, Victor. *História da indústria e do trabalho no Brasil*. São Paulo: Ática, 1988.

FRANCIS, Andrew M.; TANNURI-PIANTO, Maria. Endogenous race in Brazil: affirmative action and the construction of racial identity among young adults. *Economic Development and Cultural Change*, v. 61, n. 4, p. 731-753, 2013.

FRENCH, Jan Hoffman. *Legalizing identities: becoming black or indian in Brazil's northeast*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009.

FREYRE, Gilberto. *The masters and the slaves: a study in the development of brazilian civilization*. Berkeley: University of California Press, 1933.

FREYRE, Gilberto. *Brazil: an interpretation*. New York: Alfred Knopf, 1945.

FRIEDLANDER, Judith. *Being indian in heuyapan*. New York: St. Martin's Press, 1975.

FRIEDEMANN, Nina S. Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. In: FRIEDEMANN, Nina S.; AROCHA, Jaime (Ed.). *Un siglo de investigación social*. Bogotá: Etno, 1984a.

FRIEDEMANN, Nina S. Negros en Colombia: identidad e invisibilidad. *América Negra*, n. 3, p. 25-35, 1984b.

FRY, Peter. *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FRY, Peter; MAGGIE, Yvonne. *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FUENTES, Manuel. *Lima: apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*. Paris: Librería Firmín Didot, 1867.

FUENZALIDA, Fernando. Poder, etnia y estratificación social en el Perú actual. In: MAR, José Matos et al. (Ed.). *Perú hoy*. Cidade do México: Siglo XXI, 1971.

FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO. *Racismo no Brasil: percepções da discriminação e do preconceito racial no século XXI*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo; Fundação Rosa Luxemburg, 2004.

GACETA DEL GOBIERNO DE LIMA INDEPENDIENTE. Decreto del 27 de agosto de 1821. *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata, 1950.

GALARZA, Francisco; KOGA, Liuba; YAMADA, Gustavo. *Discriminación en el mercado laboral de Lima: un análisis experimental*. Presentation at the Seminario sobre la Discriminación en el Perú: entre el estado y el mercado. Lima: Universidad del Pacífico, 6 Oct. 2011. Disponível em: <<http://www.up.edu.pe/ciup/Paginas/JER/Detalle.aspx?IdElemento=227>>.

GALVÁN, Luz Elena; MOCTEZUMA, Lucía Martínez (Coord.). *Las disciplinas escolares y sus libros*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Juan Pablos Editor, 2010.

GAMIO, Manuel. *Forjando patria*. Boulder: University Press of Colorado, 2010 [1916].

GAVIRIA, Alejandro. *Los que suben y los que bajan: educación y movilidad social en Colombia*. Bogotá: Fedesarrollo-Alfaomega, 2002.

GENERAL DIRECTORATE OF STATISTICS. *Quinto censo de población*. 15 de mayo de 1930. Resumen General. Cidade do México, 1930.

GHERSI, Humberto. El indígena y el mestizo en la comunidad de Marcará. *Revista del Museo Nacional*, v. 28, n. 1, p. 118-188, 1959.

- GLEIZER, Daniela. *El exilio incómodo: México y los refugiados judíos 1933-1945*. Cidade do México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2012.
- GLOBO. Documento contrário à Lei de Cotas e ao Estatuto de Igualdade Racial. *O Globo*, Rio de Janeiro, 2006a.
- GLOBO. Manifesto em favor da Lei de Cotas e do Estatuto de Igualdade Racial. *O Globo*, Rio de Janeiro, n. 13, 2006b.
- GOBIERNO DEL PERÚ. *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta 31 de diciembre de 1834*. v.1. Lima: Imprenta José Masías, 1931.
- GOBINEAU, J. A. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Belfon, 1853.
- GOLDBERG, David Theo. *The racial state*. Oxford: Blackwell, 2002.
- GÓMEZ, Laureano. *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*. Bogotá: Editorial Revista Colombiana, 1970 [1928].
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. *La democracia en México*. Tlalpan: Ediciones ERA, 1965.
- GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés. El mestizaje mexicano en el periodo nacional. *Revista Mexicana de Sociología*, v. 30, n.1, p. 35-52, jan./mar. 1968.
- GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés. *Raza y tierra: la guerra de castas y el henequén*. Cidade do México: El Colegio de México, 1970.
- GONZÁLEZ SOUSA, Luis. *La agenda nacional después de la marcha zapatista*. Cidade do México: Rizoma, 2001.
- GOOTEMBERG, Paul. *Población y etnicidad en el Perú republicano (siglo XIX): algunas revisiones*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1995. (Documento de Trabajo, 71).
- GOYER, Doreen S.; DOMSCHKE, Eliane. *The handbook of national population censuses: Latin America and the Caribbean, North America, Oceania*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1983.
- GRAHAM, Richard (Ed.). *The idea of race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, 1990.
- GRANDIN, Greg. *The blood of Guatemala: a history of race and nation*. Durham: Duke University Press, 2000.
- GRAVLEE, Clarence C. Ethnic classification in southeastern Puerto Rico: the cultural model of color. *Social Forces*, v. 83, n. 3, p. 949-970, 2005.



GREEN, W. John. Left liberalism and race in the evolution of colombian popular national identity. *The Americas*, v. 57, n. 1, p. 95-124, 2000.

GRUZINSKI, Serge. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2000.

GUERRERO, Andrés. The construction of a ventriloquist's image: liberal discourse and the "Miserable Indian Race" in late 19th Century Ecuador. *Journal of Latin American Studies*, v. 29, n. 3, p. 550-590, 1997.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. *Novos Estudos do CEBRAP*, n. 61, p. 147-162, 2001.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Globalization, cultural imperialism or analytical categories: translating race categories worldwide. In: *16th World Congress of Sociology*, 2006.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. New ideological inflections in the study of racism in Brazil. In: *UCLA-Harvard Interdisciplinary Roundtable Conference on Racial, Ethnic and Caste Discrimination and Remedial Measures in Global Perspective*. Los Angeles: UCLA, 2007.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Inclusão social nas universidades brasileiras: o caso da UFBA. In: FERNANDES, D.; HELAL, D. (Ed.). *As cores da desigualdade*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011. p. 19-41.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. The brazilian system of racial classification. *Ethnic and Racial Studies*, n. 35, p. 1.157-1.162, 2012.

GULLICKSON, Aaron. The significance of color declines: a re-analysis of skin tone differentials in post-civil rights America. *Social Forces*, v. 84, n. 1, p. 157-180, 2005.

GUTIÉRREZ GONZALEZ, Abril; CUEVAS, Jesús Ramírez (Ed.). *Una mirada a la marcha de la dignidad indígena*. Cidade do México: Gobierno del Estado de Morelos, 2001.

GUTIÉRREZ, Ramón A. *When Jesus came, the corn mothers went away: marriage, sexuality, and power in New Mexico, 1500-1846*. Palo Alto: Stanford University Press, 1991.

HALE, Charles A. *Mexican liberalism in the age of mora, 1821-1853*. New Haven: Yale University Press, 1968.

HALE, Charles R. Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, v. 34, n. 3, p. 485-524, 2002.

HALPERIN DONGHI, Tulio. *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

HANCHARD, Michael George. *Orpheus and power: the movimento negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.

HANCHARD, Michael George. Acts of misrecognition: transnational black politics, anti-imperialism and the ethnocentrism of Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant. *Theory, Culture, and Society*, n. 20, p. 5-29, 2003.

HANNAFORD, Ivan. *Race: the history of an idea in the west*. Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 1996.

HARRIS, David R.; SIM, Jeremiah Joseph. Who is multiracial? Assessing the complexity of lived race. *American Sociological Review*, v. 67, p. 614-627, 2002.

HARRIS, Marvin. *Town and country in Brazil*. New York: Columbia University Press, 1956.

HARRIS, Marvin. *Patterns of race in the Americas*. New York: Walker, 1964.

HARRIS, Marvin. Referential ambiguity in the calculus of Brazilian racial identity. *Southwestern Journal of Anthropology*, v. 26, n. 1, p. 1-14, 1970.

HARRIS, Marvin. A reply to Telles. *Social Forces*, n. 73, p. 1.613-1.614, 1995.

HARRIS, Marvin; CONSORTE, Josildeth; LANG, Joseph; BYRNE, Bryan. Who are the whites? Imposed census categories and the racial demography of Brazil. *Social Forces*, n. 72, p. 451-462, 1993.

HASENBALG, Carlos Alfredo. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HASENBALG, Carlos; SILVA, Nelson do Valle. *Estrutura social, mobilidade e raça*. São Paulo: Vértice, 1988.

HEATH, Shirley Brice. *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*. Cidade do México: CONACULTA/INI, 1986.

HELG, Aline. Race in Argentina and Cuba, 1880-1930. Theory, policies and popular reaction. In: GRAHAM, Richard (Ed.). *The idea of race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, 1990.

HENRIQUES, Ricardo. *Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90*. Rio de Janeiro: IPEA, 2001. (Texto para Discussão, 807). Disponível em: <[http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/1968/1/TD\\_807.pdf](http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/1968/1/TD_807.pdf)>.

HERING TORRES, Max Sebastián. Raza: variables históricas. *Revista de Estudios Sociales*, n. 26, p. 16-27, 2007.

HERING TORRES, Max Sebastián. Colores de piel: una revisión histórica de larga duración. In: ROSERO-LABBÉ, Claudia Mosquera; LAÓ-MONTES, Agustín; GARAVITO, César Rodríguez (Ed.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Cali, Colombia: Universidad del Valle, Programa Editorial, 2010.

HERNÁNDEZ, Aída (Ed.). *El estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*. Cidade do México: CIESAS, 2004.

HILL, Michael D. Myth, globalization, and mestizaje in new age andean religion: the intic churincuna (Children of the Sun) of Urubamba, Peru. *Ethnohistory*, v. 57, n. 2, p. 263-289, 2010.

HOFBAUER, Andreas. Ações afirmativas e o debate sobre racismo no Brasil. *Lua Nova*, n. 68, p. 9-56, 2006.

HOFFMANN, Odile. Entre etnización y racionalización: los avatares de la identificación entre los afrodescendientes en México. In: GUERRERO, Alicia Castellanos (Ed.). *Racismo e identidades: Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas*. Cidade do México: UAM-Iztapalapa, 2008. p.163-175.

HOLMBERG, Allan. *Vicos, método y práctica de antropología aplicada*. Lima: Editorial Estudios Andinos, 1966.

HOLT, Thomas C. *The problem of race in the twenty-first century*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

HOMEDE, Nuria; UGALDE, Antonio. Twenty-five years of convoluted health reforms in Mexico. *Plos Medicine*, v. 6, n. 8, Aug. 2009. Disponível em: <<http://www.plosmedicine.org/article/info:doi/10.1371/journal.pmed.1000124>>.

HOOKER, Juliet. Indigenous inclusion/black exclusion: race, ethnicity and multicultural citizenship in Latin America. *Journal of Latin American Studies*, n. 37, p. 285-310, 2005.

HOWARD, David John. *Coloring the nation: race and ethnicity in the Dominican Republic*. Oxford, U.K.: Signal Books, 2001.

HTUN, Mala. From "racial democracy" to affirmative action: changing on state policy on race in Brazil. *Latin American Research Review*, n. 39, p. 60-89, 2004.

HU-DEHART, Evelyn. *Yaqui resistance and survival: the struggle for land and autonomy, 1821-1910*, Madison: University of Wisconsin Press, 1984.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Características étnico-raciais da população*. Rio de Janeiro: IBGE, 2011.

- INSTITUTO INDIGENISTA PERUANO. *Plan nacional de integración de la población aborígen (Perú)*. Lima: Instituto Indigenista Peruano, 1965.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA. *Perú: estimaciones y proyecciones de población, 1950-2050*. Lima: INEI, 2001.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA. *Perú: fecundidad y sus diferenciales por departamento, provincia y distrito, 2007*. Lima: INEI, 2009.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA. *Perú: análisis etnosociodemográfico de las comunidades nativas de la Amazonía, 1993 y 2007*. Lima: INEI, 2010a.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA. *Perú: perfil de la pobreza por departamentos: 2005-2009*. Lima: INEI, 2010b.
- INSTITUTO NACIONAL DE PLANIFICACIÓN. *IV Censo Nacional de Población*. Lima: INP, 1961.
- ISHIDA, Kanako. *Racial Intermarriage between Indígenas and Ladinos in Guatemala*. Master's thesis, UCLA, 2003.
- JABLONSKI, Nina G. *Living color: the biological and social meaning of skin color*. University of California Press, 2012.
- JARAMILLO URIBE, Jaime. *La personalidad histórica de Colombia*. La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos. Bogotá: El Áncora Editores, 1994.
- KAMEL, Ali. *Não somos racistas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- KATZEW, Ilona. *La pintura de castas: representaciones raciales en el México del Siglo XVIII*. Madrid: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004.
- KELLOGG, Susan. *Law and the transformation of aztec cultura, 1550-1700*. Tulsa: University of Oklahoma Press, 1995.
- KEITH, Verna M.; HERRING, Cedric. Skin tone and stratification in the black community. *American Journal of Sociology*, v. 97, n. 3, p. 760-778, 1991.
- KERTZER, David I.; ARIEL, Dominique (Ed.). *Census and identity: the politics of race, ethnicity and language in national censuses*. Cambridge University Press, 2002.
- KLEIN, Herbert S. *A Escravidão africana: América Latina e Caribe*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- KNIGHT, Alan. Racism, revolution and indigenismo: Mexico, 1910-1940. In: GRAHAM, Richard (Ed.). *The idea of race in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 1990.

KNIGHT, Alan. *Racismo, revolución e indigenismo: México 1910-1940*. Puebla: Universidad Benemérita Autónoma de Puebla BUAP, 2004.

KRISTAL, Efrain. *The Andes viewed from the city: history and political discourse on the indian in Peru, 1848-1930*. New York: Peter Lang, 1987.

KYMLICKA, William. *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós, 1994.

KYMLICKA, William. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

LAMONT, Michèle; MOLNÁR, Virág. The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology*, n. 28, p. 167-195, 2002.

LARSON, Brooke. *Indígenas, élites y estado en la formación de las Repúblicas Andinas*. Lima: IEP, PUCP. 2004a.

LARSON, Brooke. *Trials of nation making: liberalism, race, and ethnicity in the Andes, 1810-1910*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004b.

LASO, Francisco. La paleta y los colores. *La Revista de Lima*, n. 1, p. 231, 1859.

LASSO, Marixa. Un mito republicano de armonía racial: raza y patriotismo en Colombia, 1810-1812. *Revista de Estudios Sociales*, n. 27, p. 32-45, 2007.

LASSO, Marixa. Race war and nation in caribbean Gran Colombia, Cartagena, 1810-1832. *American Historical Review*, v. 11, n. 2, p. 336-361, 2006.

LAVAUD, Jean-Pierre; LESTAGE, Françoise. Contar a los indígenas (Bolivia, México y Estados Unidos). In: AZEVEDO, Valerie Robin; SOLER, Carmen Salazar (Ed.). *El regreso de lo indígena: retos, problemas y perspectivas*. Lima: IFEA/CBC, 2009.

LEAL, C. Usos del concepto de "raza" en Colombia. In: ROSEROLABBE, Claudia Mosquera; LAÓ-MONTES, Agustín; GARAVITO, César Rodríguez (Ed.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras*. Bogotá: Programa Editorial, 2010.

LE BON, Gustave. *Les premières civilisations*. Paris: C. Marpon et E. Flammarion, 1889.

LEE, Taeku. *Social construction, self-identification and the survey measure of race*. Presentation at Annual meeting of the American Political Science Association, Chicago, 2004.

LEÓN GARCÍA, Enrique. *Las razas en Lima: estudio demográfico*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, Facultad de Medicina, 1909.

LIPPI OLIVEIRA, Lucia Maria. Imaginário histórico e poder cultural: as comemorações do Descobrimento. *Revista Estudos Históricos*, n. 14, p. 183-202, 2000.

LIPSCHÜTZ, Alexander. *El Indoamericanismo y el problema racial en las Américas*. Santiago: Editorial Nascimento, 1994.

LOMNITZ, Claudio. *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. Cidade do México: Joaquín Mortiz, 2005.

LÓPEZ DE MESA, Luis. *Los problemas de la raza en Colombia*. Bogotá: Linotipos El Espectador, 1920.

LOVEMAN, Brian. *The constitution of tyranny: regimes of exception in spanish America*. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1993.

LOVEMAN, Mara. The race to progress: census-taking and nation-making in Brazil. *Hispanic American Historical Review*, v. 89, n. 3, p. 435-470, 2009.

LOVEMAN, Mara. Census taking and nation making in nineteenth-century Latin America. In: CENTENO, M.; FERRARO, A. E. (Ed.). *State and nation making in Latin America and Spain: republics of the possible*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 307-329.

LOVEMAN, Mara. *National colors: racial classification and the state in Latin America*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

LOVEMAN, Mara; MUNIZ, Jeronimo. How Puerto Rico became white: boundary dynamics and intercensus racial reclassification. *American Sociological Review*, n. 72, p. 915-939, 2007.

LOVEMAN, Mara; MUNIZ, Jeronimo; BAILEY, Stanley. Brazil in black and white? Race categories, the census, and the study of inequality. *Ethnic and Racial Studies*, n. 35, p. 1.466-1.483, 2012.

LOWIE, Robert H. *Primitive society*. Colección Martin Diskin. New York: Liveright Publishing Corporation, 1947.

MAINWARING, Scott; PÉREZ-LIÑÁN, Anibal. *The rise and fall of democracies and dictatorships: Latin America since 1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

MAIO, Marcos Chor. O projeto Unesco e a agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 41, p. 141-158, 1999.

MALIK, Savita. *The domination of fair skin: skin whitening, indian women and public health*. San Francisco State University, Department of Health Education. Culminating Experience. 2007. Disponível em: <<http://>

savitamalik.myefolio.com/uploads/the%20domination%20of%20fair%20skin%20paper%20final%20copy.pdf> . Acesso em: 10 jul. 2013.

MALLON, Florencia. Economic liberalism: where we are and where we need to go. In: LOVE, Joseph; JACOBSEN, Nils (Ed.). *Guiding the invisible hand: economic liberalism and the state in Latin America*. New York: Praeger, 1988.

MALLON, Florencia. Indian communities, political cultures, and the state in Latin America, 1780-1990. *Journal of Latin American Studies*, n. 24, p. 35-53, 1992.

MANGIN, William. Estratificación social en el Callejón de Huaylas. *Revista del Museo Nacional*, Lima, v. 24, n. 1, p. 174-189, 1955.

MANRIQUE, Nelson. *Vinieron los Sarracenos: el universo mental de la conquista de América*. Lima: DESCO, 1993.

MANRIQUE, Nelson. *La piel y la pluma: escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: SUR-CIDIAG, 1999.

MARELETTO, Leticia. Educational inequality by race in Brazil, 1982-2007: structural changes and shifts in racial classification. *Demography*, n. 49, p. 337-358, 2012.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Minerva, 1928.

MARTÍ, José. *Páginas escogidas*. v. 1. La Havana: Editora Universitaria, 1965.

MARTINEZ-ALIER, Verena. *Marriage, class and colour in nineteenth-century Cuba: a study of racial attitudes and sexual values in a slave society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

MARTÍNEZ CASAS, Regina. Los avatares de las políticas lingüísticas en México. *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje*, v. 6, n. 2, p. 1-19, 1998.

MARTÍNEZ CASAS, Regina. La invención de la adolescencia: los otomíes urbanos en Guadalajara. *Diario de Campo*, n. 23, p. 23-35, dez. 2002.

MARTÍNEZ CASAS, Regina. Diversidad y educación intercultural. In: MARTÍNEZ, Daniel Gutiérrez (Ed.). *Multiculturalismo: desafíos y perspectivas*. Cidade do México: Siglo XXI, 2006.

MARTÍNEZ CASAS, Regina. *Vivir invisibles: la resignificación de los otomíes urbanos en Guadalajara*. Cidade do México: CIESAS, 2007.

MARTÍNEZ CASAS, Regina. *Profesionalización de jóvenes indígenas: el caso del IFP en México*. Informe técnico. Cidade do México: CIESAS, 2010.

MARTÍNEZ CASAS, Regina; BARBARY, Olivier. L'explosion de l'autodéclaration indigène autodéclarée entre les recensements mexicains de 2000 et 2010. *Autrepart*, n. 74-75, p. 215-240, 2015.

MARTÍNEZ CASAS, Regina; ESCAT, Eugenia Bayona. Juntos pero no revueltos: los arreglos familiares de los indígenas urbanos en Guadalajara. In: HERNÁNDEZ, Nora Edith (Ed.). *Familia y tradición: herencias tangibles e intangibles en escenarios cambiantes*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2010.

MARTÍNEZ CASAS, Regina; ROJAS, Angélica. Etnicidad y escuela en niños y jóvenes otomíes, mixtecos y purépechas en México. In: MARTÍNEZ, Daniel Gutiérrez (Ed.). *Epistemología de las identidades: reflexiones en torno a la pluralidad*. Cidade do México: UNAM, 2010.

MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. Mestizaje and the discourse of national/cultural identity in Latin America, 1845-1959. *Latin American Perspectives*, v. 25, n. 3, p. 21-42, 1998.

MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. La cultura africana: tercera raíz. In: BONFIL BATALLA, Guillermo (Ed.). *Simbiosis de culturas: los inmigrantes y su cultura en México*. Cidade do México: FCE, 1993a.

MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. *Presencia africana en Centroamérica*. Cidade do México: SEP, 1993b.

MARTÍNEZ, María Elena. *Genealogical fictions: limpieza de sangre, religion, and gender in colonial Mexico*. Palo Alto: Stanford University Press, 2008.

MARTÍNEZ NOVO, Carmen. *Who defines indigenous?: identities, development intellectuals and the state in northern Mexico*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2006.

MARTÍNEZ RIAZA, Ascensión. El Perú y España durante el Oncenio: el hispanismo en el discurso oficial y en las manifestaciones simbólicas, 1919-1930. *Histórica*, v. 18, n. 2, p. 335-363, 1994.

MARX, Anthony. *Making race and nation: a comparison of South Africa, the United States and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MARZAL, Manuel. *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986.

MASSEY, Douglas. *La racionalización de los migrantes mexicanos en Estados Unidos: Estratificación racial en la teoría y en la práctica*. Zacatecas: Red Internacional de Migración y Desarrollo, 2008.



MASSEY, Douglas; SÁNCHEZ, Magaly. *Brokered boundaries: creating immigrant identity in anti-immigrant Times*. New York: Russell Sage Foundation, 2010.

MATTOSO, Katia de Queirós. *To be a slave in Brazil*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1986.

MAUREIRA, Hugo. *Valiant race, tenacious race, heroic, indomitable and implacable: the war of the pacific (1879-1884) and the role of racial ideas in the construction of chilean national identity*. Presentation at Conferencia de Estudiantes de ILASSA sobre América Latina, february 2004.

MCCAA, Robert; SCHWARTZ, Stuart B.; GRUBESSICH, Arturo. Race and class in colonial Latin America: a critique. *Comparative Studies in Society and History*, v. 21, n. 3, p. 421-433, 1979.

MCEVOY, Carmen. Bella Lima ya tiemblas llorosa del triunfador chileno en poder: una aproximación a los elementos de género en el discurso nacioanalista chileno. In: ENRÍQUEZ, Narda (Ed.). *El hechizo de las imágenes: estatus social y etnicidad en la historia peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

MCEVOY, Carmen. *Guerreros civilizadores: política, sociedad y cultura en Chile durante la guerra del Pacífico*. Lima: CEB, 2011.

MEDEIROS, Carlos Alberto. *Na lei e na raça: legislação e relações raciais, Brasil-Estados Unidos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

MEISEL, Adolfo; AGUILERA DÍAZ, Maria. Cartagena de Indias en 1777: Un análisis demográfico. In: MINISTERIO DE CULTURA. Museo Nacional de Colombia. *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia: desde la marginalidad a la construcción de la nación*. VI Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2003.

MELLO, Marcelo Pereira; AMARAL, Shirlena Campos de Souza. Cotas para negros e carentes na educação pública superior: análise do caso UENF, de 2004 a 2010. *InterScience Place*, n. 1, p. 25-49, 2012.

MÉNDEZ, Cecilia. *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1993.

MESEP (Misión para el Empalme de las Series de Empleo, Pobreza y Desigualdad – Mission for the Assembly of the Statistics Series of Employment, Poverty and Inequality). *Pobreza monetaria en Colombia: nueva metodología y cifras 2002-2010. Resultados segunda fase de la Mesep*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación; Departamento Nacional de Estadística, 2012. Disponible em: <<https://www.dnp.gov.co/>

LinkClick.aspx?fileticket=sWVVQZ7fQH4%3D&tabid=337>. Acesso em: 15 jul. 2013.

MILLER, Marilyn Grace. *Rise and fall of the cosmic race: the cult of mestizaje in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2004.

MINA, Mateo. *Esclavitud y libertad en el valle del Río Cauca*. Bogotá: Fundación Rosca de Investigación y Acción Social, 1975.

MINA, W. *Manuel Zapata Olivella: africanidad, indianidad, multiculturalidad*. Santiago de Cali: Universidad del Valle, Universidad de Cartagena, 2011.

MINISTERIO DE HACIENDA Y COMERCIO. Dirección Nacional de Estadística. *Censo nacional de población y ocupación 1940*. v. 1. Lima, 1944.

MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES. Respuesta de Leguía al mensaje de Alfonso XIII, Rey de España. In: PERU. Ministerio de Relaciones Exteriores. *Discursos y documentos oficiales en el primer centenario de la Independencia Nacional MCMXXI*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1921.

MONTOYA, Juan; JIMÉNEZ, Orian. ¿Racismo sin raza? Esclavitud, discriminación y exclusión en el Nuevo Reino de Granada, 1573-1808. In: ROSERO-LABBÉ, Claudia Mosquera; LAÓ MONTES, Agustín; GARAVITO, Cesar Rodriguez (Ed.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales-CES/Universidad del Valle, 2010.

MORA, José María. *México y sus revoluciones*. Cidade do México: Porrúa, 1950.

MORENO FIGUEROA, Mónica. Negociando la pertenencia: familia y mestizaje en México. In: WADE, Peter; URREA GIRALDO, Fernando; VIVEROS, Mara (Ed.). *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales/ Universidad Nacional de Colombia, 2008.

MORENO FIGUEROA, Mónica. Distributed intensities: whiteness, mestizaje and the logics of Mexican racism. *Ethnicities*, v. 10, n. 3, p. 387-401, 2010.

MORAES SILVA, Graziella. Ações afirmativas no Brasil e na África do Sul. *Tempo Social*, n. 18, p. 131-165, 2006.

MORAES SILVA, Graziella. Recent debates on affirmative action. *Harvard Review of Latin American Studies*, n. 6, p. 56-60, 2007.

MORAES SILVA, Graziella; REIS, Elisa P. Perceptions of social mobility, inequality and racial discrimination among black professionals in Rio de Janeiro. *Latin American Research Review*, n. 46, p. 55-78, 2011.

MORAES SILVA, Graziella; REIS, Elisa P. Multiple meanings of racial mixture. *Ethnic and Racial Studies*, n. 35, p. 382-399, 2012.

MORAES SILVA, Graziella; LEÃO, Luciana T. The paradox of mixing: identities, inequalities and perceptions of discrimination among brazilian browns. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, n. 80, p. 117-133, 2012.

MORAES SILVA, Graziella; SALDIVAR, Emiko. "Comparing Ideologies of Racial Mixing in Latin America: Brazil and Mexico." *Sociologia & Antropologia* 8.2 (2018): 427-456.

MORENO MORALES, Daniel Eduardo. *Ethnic identity and national politics*. Ph.D. diss., Vanderbilt University, 2008.

MORNING, Ann. Ethnic classification in global perspective: a cross-national survey of the 2000 Census Round. *Population Research and Policy Review*, v. 27, n. 2, p. 239-272, 2008.

MORNING, Ann. Toward a sociology of racial conceptualization for the 21st century. *Social Forces*, n. 87, p. 1.167-1.192, 2009.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Funarte, 1988.

MOUTINHO, Laura. *Razão, cor e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais inter-raciais no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: UNESP, 2004.

MULHOLLAND, Timothy M. O sistema de cotas para negros na Universidade de Brasília. In: FERES JUNIOR, J.; ZONINSEIN, J. (Org.). *Ação afirmativa e universidade*. Brasília: UnB, 2006. p. 183-185.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. São Paulo: Vozes, 1999.

MÚNERA, Alfonso. *El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá: Banco de la República: Ancora Editores, 1998.

MÚNERA, Alfonso. *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Editorial Planeta, 2005.

MÚNERA, Alfonso. Negros y mulatos en la independencia de Cartagena de Indias: un balance. In: BONILLA, Heraclio (Ed.). *Indios, negros y mestizos en la independencia*. Bogotá: Editorial Planeta, 2010.

MUNIZ, Jerônimo. Preto no branco? Mensuração, relevância e concordância classificatória no país da incerteza racial. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 55, n. 1, p. 251-282, 2012.

NASCIMENTO, Abdias do. *Mixture or massacre? Essays in the genocide of a black people*. Buffalo, N.Y.: Afrodiaspora, 1979.

NAVARRETE, María Cristina. *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia*. Cali: Programa Editorial; Universidad del Valle, 2005.

NOBLES, Melissa. *Shades of citizenship: race and the census in modern politics*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In: *Anais do XXXI Congresso Internacional dos Americanistas*, São Paulo, ago. 1954. v.1, p. 409-434.

NOGUEIRA, Oracy; CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*. São Paulo: EDUSP, 1998.

ÑOPO, Hugo; SAAVEDRA, Jaime; TORERO, Máximo. Ethnicity and earnings in a mixed race labor market. *Economic Development and Cultural Change*, v. 55, n. 4, p. 709-734, 2007.

ÑOPO, Hugo; CHONG, Alberto; MORO, Andrea (Ed.). *Discrimination in Latin America: an economic perspective*. Washington D.C.: Inter-American Development Bank – World Bank Publications, 2010.

O’GORMAN, Edmundo. *El arte o de la monstruosidad y otros escritos*. Cidade do México: Planeta, 2002.

OLIVÉ, León. *Multiculturalismo y pluralismo*. Cidade do México: Paidós; Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Entrando e saindo da “mistura”: os indígenas nos censos nacionais. In: OLIVEIRA, J. P. (Ed.). *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

OMI, Michael; WINANT, Howard. *Racial formation in the United States: from the 1960s to the 1990s*. New York: Routledge, 1994.

OSORIO, Rafael Guerreiro. Is all socioeconomic inequality among racial groups in Brazil caused by racial discrimination? *Working Paper*, Brasília, n. 43, 2008.

PAGER, Devah; SHEPHERD, Hana. The sociology of discrimination: racial discrimination in employment, housing, credit, and consumer markets. *Annual Review of Sociology*, n. 34, p. 181-209, 2008.

PAIVA, Angela. *Entre dados e fatos: ação afirmativa nas universidades públicas brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/ Pallas Editora, 2010.

PAIXÃO, Marcelo; CARVANO, Luiz M. *Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil, 2007-2008*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2008.

PAIXÃO, Marcelo; ROSSETTO, Irene; MONTOVANELE, Fabiana; CARVANO, Luiz Marcelo. *Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil, 2009-2010*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2011.

PALACIOS, Jorge. La esclavitud y la sociedad esclavista. In: JARAMILLO URIBE, Jaime. *Manual de historia de Colombia*. v. 1, chap. 9. Bogotá: Colcultura, 1978.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

PALMA, Clemente. *El porvenir de las razas en el Perú*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1897.

PALMER, Ingrid. *La alimentación y la nueva tecnología agrícola*. Cidade do México: Sepsetentas, 1976.

PALOMAR, Cristina. *En cada charro un hermano*. Ph.D. diss.. CIESAS-Occidente, 2004.

PAREDES, Maritza. *Weak indigenous politics in Peru*. Oxford: University of Oxford, 2008. (Crise Working Paper, 33).

PÁSARA, Luis. *Derecho y sociedad en el Perú*. Lima: El Virrey, 1988.

PASCHEL, Tianna S. *Becoming black political subjects: movements and ethno-racial rights in Colombia and Brazil*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

PASCHEL, Tianna S. *States, movements and the new politics of blackness in Colombia and Brazil*. Ph.D. diss. University of California, Berkeley, 2011.

PASCHEL, Tianna S. The right to difference: explaining Colombia's shift from color-blindness to the law of black communities. *American Journal of Sociology*, v. 116, n. 3, p. 729-769, 2010.

PATIÑO, Beatriz. *Riqueza, pobreza y diferenciación social en la Provincia de Antioquia durante el siglo XVIII*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2011.

PATRINOS, Harry; PSACHAROPOULOS, G. *Indigenous people and poverty in Latin America: an empirical analysis*. Washington, D.C.: World Bank, 1994.

PATTERSON, Orlando. Four modes of ethno-somatic stratification: the experience of blacks in Europe and the Americas. In: LOURY, G. C.; MODOOD, T.; TELES, S. M. (Ed.). *Ethnicity, social mobility, and public policy: comparing the US and UK*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PCERP. *Pesquisa das características étnico-raciais da população brasileira*. IBGE, 2011. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/caracteristicas\\_raciais/PCERP2\\_008.pdf](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/caracteristicas_raciais/PCERP2_008.pdf)>.

PELOSO, Vincent; TENENBAUM, Barbara (Eds.). *Liberals, politics, and power: state formation in nineteenth-century Latin America*. Athens: University of Georgia Press, 1996.

PERIA, Michelle. Ação afirmativa: um estudo sobre a reserva de vagas para negros nas universidades públicas brasileiras – o caso do Estado do Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

PERU. Ministerio de Relaciones Exteriores. *Discursos y documentos oficiales en el primer centenario de la independencia nacional*. Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1922.

PERZ, Stephen G.; WARREN, Jonathan; KENNERLY, David P. Contribution of racial ethnic reclassification and demographic processes to indigenous population resurgence: the case of Brazil. *Latin American Research Review*, n. 43, p. 7-33, 2008.

PESB. *Pesquisa Social Brasileira*. Consórcio de Informações Sociais, 2002. Disponível em: <<http://www.nadd.prp.usp.br/cis/DetalheBancoDados.aspx?cod=B11>>.

PETRUCELLI, Jose. Ethnic/racial statistics: Brazil and overview of the Americas. In: FERRÁNDEZ, Luis Fernando Angosto; KRADOLFER, Sabine. *Everlasting countdowns: race, ethnicity and national censuses in Latin American States*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012.

PIERSON, Donald. *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia*. Chicago: University of Chicago Press, 1942.

PISANO, Pietro. *Liderazgo político "negro" en Colombia, 1943-1964*. Bogotá: Ediciones Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, 2012.

PIZA, Edith; ROSEMBERG, Fúlvia. Cor nos censos brasileiros. *Revista USP*, n. 40, 1999.

POSADA CARBÓ, Eduardo. *La nación soñada: violencia, liberalismo y democracia en Colombia*. Barcelona: Editorial Norma, 2006.

PORTES, Alejandro; HOFFMAN, Kelly. Latin american class structures: their composition and change during the neoliberal era. *Latin American Research Review*, v. 38, n. 1, p. 41-82, 2003.

PORTOCARRERO, Gonzalo; OLIART, Patricia. *El Perú desde la escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

POWELL, Brenna Marea; MORAES SILVA, Graziella. "Technocrats' Compromises: Defining Race and the Struggle for Equality in Brazil, 1970–2010." *Journal of Latin American Studies* v. 50 n. 1, p. 87-115, 2018.

PRADO, Javier. *Estado social del Perú durante la dominación española (estudio histórico-sociológico)*. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1941 [1894].

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA. Discurso del Doctor Julio C. Tello, Director del Museo. *El Perú en el Centenario de Ayacucho: recopilación efectuada por la Secretaría del señor Presidente de la República de los discursos pronunciados en las ceremonias conmemorativas*. Lima: Editorial Garcilaso, 1925.

QUIJANO, Aníbal. *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul, 1980.

QUINTERO RAMÍREZ, Óscar. Los afro aquí: dinámicas organizativas e identidades de la población afrocolombiana en Bogotá. *Boletín de Antropología*, v. 24, n. 41, p. 65-83, 2011.

REINA, Leticia. *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Cidade do México: CIESAS, 2000.

REIS, Elisa P.; REIS, Eustáquio. As elites agrárias e a abolição da escravidão no Brasil. In: REIS, E. P. (Ed.). *Processos e escolhas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998. p. 137-182.

RÉNIQUE, José Luis. *La batalla por Puno: conflicto agrario y nación en los Andes Peruanos 1866-1995*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Sur, Casa de Estudios del Socialismo, 2004.

REPÚBLICA DOMINICANA. *La variable étnico-racial en los censos de población en la República Dominicana*. Santo Domingo: Oficina Nacional de Estadística, 2012.

RIVA AGÜERO, José de la. Prólogo a problemas ético sociológicos del Perú. *El Comercio*, 3 nov. 1907.

RIVA PALACIO, Vicente. *México a través de los siglos*. 5 vols. Cidade do México: Editorial Cumbre, 1884.

ROCHABRÚN, Guillermo (Ed.). *¿He vivido en vano? La mesa redonda sobre Todas las Sangres*, 23 de junio de 1965. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; PUCP, 2011.

RODRIGUES, Mário. *O negro no futebol brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

RODRÍGUEZ, Clara E. *Changing race: latinos, the census, and the history of ethnicity in the United States*. New York: New York University Press, 2000.

RODRÍGUEZ GARAVITO, César; CÁRDENAS; Juan Camilo; OVIEDO, Juan David M.; VILLAMIZAR, Sebastián. *La discriminación racial en el trabajo: un estudio experimental en Bogotá*. Bogotá: Dejusticia – Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, 2013. (Documentos, 7).

RODRIGUEZ PASTOR, Humberto. *Hijos del Celeste Imperio (1850-1900): migración, agricultura, mentalidad y explotación*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

ROJAS, Cristina. *Civilización y violencia: la búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Editorial Norma, 2000.

ROTH, Wendy. *Race migrations: latinos and the cultural transformation of race*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2012.

ROWE, John. El movimiento nacional Inca del siglo XVIII. *Revista Universitaria*, n. 107, p. 17-47, 1954.

SÁENZ, Moisés. *México integro*. Lima: Torres Aguirre, 1939.

SAFFORD, Frank. Race, integration, and progress: elite attitudes and the indian in Colombia, 1750-1870. *Hispanic American Historical Review*, v. 71, n. 1, p. 1-33, 1991.

SALAZAR BONDY, Sebastián. *Lima la horrible*. Lima: Populibros Peruanos, 1964.

SALCEDA, Juan Manuel. *La(s) APPO(s): prácticas políticas y juegos del lenguaje en movimiento, 2006-2009*. Ph.D. diss. Social CIESAS, 2011.

SALDÍVAR, Emiko. Estrategias de atención a la diferencia: el programa de educación intercultural de la Ciudad de México. In: PABLO, Molina Yanes; VIRGINIA Y GONZÁLEZ, Oscar (Ed.). *El triple desafío: derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*. Cidade do México: Gobierno del Distrito Federal/UACM, 2006. p. 99-124.

SALDÍVAR, Emiko. *Prácticas cotidianas del estado: una etnografía del indigenismo*. Cidade do México: UIA/Plaza y Valdés, 2008.

SAMPER, José María. *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas (hispano-americanas)*. Bogotá: Universidad Nacional, 1969 [1861].



SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás. *La población de América Latina: desde los tiempos precolombinos al año 2000*. Madrid: Series Alianza Universidad, 1973.

SANDERS, James E. Pertener a la gran familia granadina: lucha partidista y construcción de la identidad indígena y política en el Cauca, Colombia, 1849-1890. *Revista de Estudios Sociales*, n.26, p. 28-45, 2007.

SANSONE, Livio. *Blackness without ethnicity: constructing race in Brazil*. New York: Palgrave MacMillan, 2003a.

SANSONE, Livio. Multiculturalismo, Estado e modernidade: as nuances em alguns países europeus e o debate no Brasil. *Dados*, n. 46, p. 535-556, 2003b.

SANTOS, José Alcides Figueiredo. Efeitos de classe na desigualdade racial no Brasil. *Dados*, n. 48, p. 21-65, 2005.

SANTOS, Wanderley Guilherme. *Cidadania e justiça: a política social na ordem brasileira*. Rio de Janeiro: Campus, 1979.

SAPERSTEIN, Aliya; PENNER, Andrew M. Racial fluidity and inequality in the United States. *American Journal of Sociology*, v. 118, n. 3, p. 676-727, 2012.

SARIEGO, Juan Luis. *Enclaves y minerales en el Norte de México*. Cidade do México: CIESAS, 1988.

SAWYER, Mark Q. *Racial politics in post-revolutionary Cuba*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SCALON, Maria Celi. *Imagens da desigualdade*. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2004.

SCHKOLNIK, Susana. La inclusión del enfoque étnico en los censos de población de América Latina. *Notas de Población-Cepal*, n. 89, p. 57-100, 2009.

SCHWARTZ, Lilia. De festa também se vive: reflexões sobre o centenário da abolição em São Paulo. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 18, p. 13-26, 1990.

SCHWARTZ, Lilia. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZMAN, Luisa. Does money whiten? Intergenerational changes in racial classification in Brazil. *American Sociological Review*, n. 72, p. 940-964. 2007.

SCHWARTZMAN, Luisa Farah; MORAES SILVA, Graziella. Unexpected narratives from multicultural policies: translations of affirmative

action in Brazil. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, v. 7, n. 1, p. 31-48, 2012.

SCHWARTZMAN, Simon. Fora de foco: diversidade e identidades étnicas no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 55, p. 83-96, 1999.

SHERIFF, Robin E. *Dreaming equality: color, race, and racism in urban Brazil*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2001.

SHUMWAY, Jeffrey M. "The purity of my blood cannot put food on my table": changing attitudes towards interracial marriage in nineteenth-century Buenos Aires. *The Americas*, v. 58, n. 2, p. 201-220, 2001.

SIDANIUS, Jim; PEÑA, Yesilernis; SAWYER, Mark Q. Inclusionary discrimination: pigmentocracy and patriotism in the Dominican Republic. *Political Psychology*, n. 22, p. 827-851, 2001.

SIEDER, Rachel. *Multiculturalism in Latin America: indigenous rights, diversity, and democracy*. Houndmills, U.K.: Palgrave Macmillan, 2002.

SIERRA, Justo. *Educación e historia*. Washington, D.C.: Unión Panamericana, 1949.

SILVA JUNIOR, Hédio. Crônica da culpa anunciada. In: OLIVEIRA, D. D.; GERALDES, E. C.; LIMA, R. B.; SANTOS, S. A. *A cor do medo*. Brasília: UnB, 1998.

SILVA, Nelson do Valle. *Black-white income differentials: Brazil, 1960*. Ph.D. diss. University of Michigan, 1978.

SILVA, Nelson do Valle. Uma nota sobre "raça social" no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 26, p. 67-80, 1994.

SKIDMORE, Thomas. Toward a comparative analysis of race relations since abolition in Brazil and the United States. *Journal of Latin American Studies*, n. 4, p. 1-28, 1972.

SKIDMORE, Thomas. *Black into white: race and nationality in brazilian thought*. New York: Oxford University Press, 1974.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1976.

SKIDMORE, Thomas. Racial ideas and social policy in Brazil, 1870-1940. In: GRAHAM, R. (Ed.). *The idea of race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, 1990. p. 7-36.

SKIDMORE, Thomas. *Black into white: race and nationality in brazilian thought*. Durham: Duke University Press, 1993.

SNIPP, C. Matthew. *American indians: the first of this land*. New York: Russell Sage Foundation, 1989.

SOLANO, Sergio Paolo. Raza, trabajo y honorabilidad en Colombia durante el siglo XIX. In: \_\_\_\_\_, *Infancia de la nación: Colombia durante el primer siglo de la República*. Bogotá: Pluma de Mompo, 2011.

SOLLORS, Werner (Ed.). *Interracialism: black-white intermarriage in american history, literature, and law*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

SPALDING, Karen. *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *La cuestión étnica*. Cidade do México: COLMEX, 2001.

STEFANONI, Pablo. "Qué hacer con los indios..." y otros traumas irresueltos de la colonialidad. La Paz: Plural Editores, 2010.

STEIN, Stanley; STEIN, Barbara. *The colonial heritage of Latin America: essays on economic dependence in perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1970.

STEPAN, Nancy Leys. *The hour of eugenics: race, gender, and nation in Latin America*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.

STEWART, Julian (Ed.). *Handbook of south american indians*. v. 2: The Andean Civilizations. Washington, D.C.: United States Government Printing Office, 1946.

STUBBS, Josefina; REYES, Hiska N. *Más allá de los promedios: afrodescendientes en América Latina – resultados de la Prueba Piloto de Captación en la Argentina*. Universidad Nacional de Tres de Febrero: World Bank, 2006.

SUE, Christina. *Race and national ideology in Mexico: an ethnographic study of color, mestizaje and blackness in Veracruz*. Ph.D. diss. University of California, Los Angeles, 2007.

SUE, Christina. *The land of the cosmic race: race mixture, racism and blackness in Mexico*. New York: Oxford University Press, 2013.

SULMONT, David. Líneas de frontera y comportamiento electoral en el Perú: diferencias sociales y tendencias del voto en las elecciones presidenciales peruanas 1980-2006. In: PLAZA, Orlando. *Cambios sociales en el Perú: 1968-2008*. Lima: PUCP-CISEPA, 2009.

SULMONT, David. Race, ethnicity and politics in three peruvian localities: an analysis of the 2005 crisis perceptions survey in Peru. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. v. 6, n. 1, p. 47-78, 2011.

SULMONT, David; VALDIVIA, Néstor. From pre-modern "indians" to contemporary "indigenous people": race and ethnicity in Peruvian

- censuses 1827-2007. In: ANGOSTO FERRÁNDEZ, Luis Fernando; KRADOLFER, Sabine (Ed.). *Everlasting countdowns: race, ethnicity and national censuses in Latin American states*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012. p. 185-220.
- TAKAKI, Ronald. *Iron cages: race and culture in 19th-century America*. New York: Oxford University Press, 1990 [1979].
- TAMEZ GONZÁLEZ, Silvia; EIBENSCHUTZ, Catalina. Popular health insurance: key piece of inequity in health in Mexico. *Revista de Salud Pública*, n. 10, p. 133-145, 2008.
- TANAKA, Martín. Peruvian 2011 elections: a vote for moderate change? *Journal of Democracy*, v. 2, n. 4, p. 75-83, 2011.
- TANAKA, Martín; VERA, Sofía. *Clivajes estructurales históricos y coyuntura económica en la elección presidencial del 2006*. Ponencia presentada en el 2do Congreso Latinoamericano de Wapor, Lima, 2009.
- TANNENBAUM, Frank. *Slave and citizen: the negro in the Americas*. New York: A. A. Knopf, 1992 [1946].
- TANTALEAN, Javier. *Política económico-financiera y la formación del estado: siglo XIX*. Lima: CEDEP, 1983.
- TAUSSIG, Michael. *What color is the sacred?* Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- TELLES, Edward E. Who are the morenas? *Social Forces*, n. 23, p. 1.609-1.611, 1995.
- TELLES, Edward E. U.S. foundations and racial reasoning in Brazil. *Theory, Culture, and Society*, n. 20, p. 31-47, 2003.
- TELLES, Edward E. *Race in another America: the significance of skin color in Brazil*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004.
- TELLES, Edward E. Race and ethnicity and Latin America's United Nations Millennium Development Goals. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, n. 2, p. 185-200, 2007.
- TELLES, Edward E. Barbosa Gomes, Joaquim Benedito (Brazil). In: GATES JR., Henry Louis; KNIGHT, Franklin W. (Ed.). *Dictionary of Caribbean and Afro-Latin American Biography*. New York: Oxford University Press, 2012. Disponível em <https://sites.google.com/a/oup.com/reference/Home/dcalab>.
- TELLES, Edward; BAILEY, Stanley. Understanding latin american beliefs about racial inequality. *American Journal of Sociology*, v. 118, n. 5, p. 1.559-1.595, 2013.

- TELLES, Edward E.; FLORES, René. More than just color: whiteness nation and status in Latin America. *Hispanic American Historical Review*, v. 93, n. 3, p. 411-449, 2013.
- TELLES, Edward; FLORES, René; URREA GIRALDO, Fernando. Pigmentocracies: educational inequality, skin color and census ethnora-  
cial identification in eight Latin American countries. *Research in Social Stratification and Mobility*, n. 40, p. 39-58, 2015.
- TELLES, Edward; GARCIA, Denia. Mestizaje and public opinion in Latin America. *Latin American Research Review*, v. 48, n. 3, p. 130-152, 2013.
- TELLES, Edward; LIM, Nelson. Does it matter who answers the race question? Racial classification and income inequality in Brazil. *Demography*, v. 35, n. 4, p. 465-474, 1998.
- TELLES, Edward; ORTIZ, Vilma. *Generations of exclusion: mexican americans, assimilation, and race*. New York: Russell Sage Foundation Press, 2008.
- TELLES, Edward; PAIXÃO, Marcelo. Affirmative action in Brazil. *LASA Forum*, v. 44, n. 2, p. 10-11, 2013.
- TELLES, Edward; PASCHEL, Tianna. Who is black, white, or mixed race? How skin color, status, and nation shape racial classification in Latin America. *American Journal of Sociology* v. 120, n. 3, p. 864-907, 2014.
- TELLES, Edward; STEELE, Liza. *Pigmentocracy in the Americas: how is educational attainment related to skin color?* Latin American Public Opinion Project, Vanderbilt University, 2012. (Insights, 73).
- TELLES, Edward; SUE, Christina. Race mixture: boundary crossing in comparative perspective. *Annual Review of Sociology*, n. 35, p. 129-146, 2009.
- THORP, Rosemary; PAREDES, Maritza. *Ethnicity and the persistence of inequality: the case of Peru*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- THURNER, Mark. *From two republics to one divided: contradictions of postcolonial nationmaking in andean Peru*. Durham: Duke University Press, 1997.
- THURNER, Mark. Peruvian genealogies of history and nation. In: THURNER, Mark; GUERRERO, Andrés (Ed.). *After spanish rule: postcolonial predicaments of the Americas*. Durham: Duke University Press, 2003.
- TORCHE, Florencia; SPILERMAN, Seymour. Intergenerational influences of wealth in Mexico. *Latin American Research Review*, v. 44, n. 3, p. 75-101, 2009.

TORCHE, Florencia; WORMALD, Guillermo. *Estratificación y movilidad social en Chile: entre la adscripción y el logro*. Santiago de Chile: División de Desarrollo Social/CEPAL, 2004. (Serie Políticas Sociales, 98).

TOVAR, Hermes. *Hacienda colonial y formación social*. Barcelona: Sendai, 1988.

TRIVELLI, Carolina. *Los hogares indígenas y la pobreza en el Perú: una mirada a partir de la información cuantitativa*. Lima: IEP, 2005.

TURRA, Cleusa; VENTURI, Gustavo. *Racismo cordial*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

URÍAS, Beatriz. *Historias secretas del racismo en México*. Cidade do México: Tusquets, 2007.

URREA GIRALDO, Fernando. Colombia: dinámica de reestructuración productiva, cambios institucionales y políticos y procesos de desregulación de las relaciones asalariadas – el caso colombiano. In: TOLEDO, Enrique de la Garza; NEFFA, Julio Cesar (Comp.). *Trabajo y modelos productivos en América Latina: Argentina, Brasil, Colombia, México y Venezuela luego de las crisis del modo de desarrollo neoliberal*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2010. p. 137-200.

URREA GIRALDO, Fernando; CASTRO, Marcelo; CANAVAL, Diego. Notas sobre la dinámica organizativa de las poblaciones afrocolombianas. Documento de trabajo. Cali: Universidad del Valle. 2011.

URREA GIRALDO, Fernando; VIÁFARA LÓPEZ, Carlos. *Pobreza y grupos étnicos en Colombia: análisis de sus factores determinantes y lineamientos de políticas para su reducción*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación, 2007.

VALDIVIA, Néstor. *El uso de categorías étnico/raciales en censos y encuestas en el Perú: balance y aportes para una discusión*. Lima: GRADE, 2011.

VALDIVIA, Néstor; BENAVIDES, Martín; TORERO, Máximo. Exclusión, identidad étnica y políticas de inclusión social en el Perú: el caso de la población indígena y la población afrodescendiente. In: GRADE (Grupo de Análisis para el Desarrollo). *Investigación, políticas y desarrollo en el Perú*. Lima: GRADE, 2007. p. 603-655.

VAN COTT, Donna Lee. *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 2000.

VAN DEN BERGHE, Pierre L. *Race and racism: a comparative perspective*. New York: Wiley, 1967.

VASCONCELOS, José. *La raza cósmica*. Cidade do México: Siglo XXI, 1992.

VAUGHN, Bobby. Mexico in the context of the transatlantic slave trade. *Diálogo*, v. 5, n. 1, p. 14-19, 2001a.

VAUGHN, Bobby. *Race and nation: a study of blackness in Mexico*. Ph.D. diss. Stanford University, 2001b.

VAUGHN, Bobby. Afro-Mexico: blacks, indigenous, politics and the greater diaspora. In: DZIDZIENYO, Anani; OBOLER, Suzanne (Ed.). *Neither enemies nor friends*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

VÁZQUEZ, Josefina. *Nacionalismo y educación en México*. Cidade do México: COLMEX, 1970.

VIÁFARA LÓPEZ, Carlos Augusto; ESTACIO MORENO, Alexander; GONZÁLEZ AGUIAR, Luisa María. Condición étnico-racial, género y movilidad social en Bogotá, Cali y el agregado de las trece áreas metropolitanas en Colombia: un análisis descriptivo y econométrico. *Sociedad y Economía*, n. 18, p. 113-136, 2010.

VILLA ROJAS, Alfonso. *Los mazatecos y el problema indígena de la cuenca del Papaloapan*. Cidade do México: INI, 1955.

VILLARÁN, Manuel Vicente. Las profesiones liberales en el Perú. In: \_\_\_\_\_. *Páginas escogidas*. Lima: Talleres Gráficos P. Villanueva, 1962.

VILLARREAL, Andrés. Stratification by skin color in contemporary Mexico. *American Sociological Review*, v. 75, n. 5, p. 652-678, 2010.

VILLORO, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Cidade do México: FCE, 1996.

VILLORO, Luis. *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*. Cidade do México: FCE, 1998.

VINSON III, Ben; VAUGHN, Bobby. *Afroméxico: el pulso de la población negra en México – una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. México: FCE/CIDE, 2004.

VIVAS PACHECO, Harvy. *Educación, background familiar y calidad de los entornos locales en Colombia*. Ph.D. thesis. Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), 2007.

VIVAS PACHECO, Harvy; FONNEGRA, Juan Byron Correa; DOMÍNGUEZ, Jorge Andrés. Potencial de logro educativo, entorno socioeconómico y familiar: una aplicación empírica con variables latentes para Colombia. *Sociedad y Economía*, n. 21, p. 99-124, 2012.

VIVEROS, Mara. *De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

VIVEROS, Mara. Género y racismo: reflexiones a partir de investigaciones colombianas. In: MENA, María Isabel (Ed.). *Memorias eventos proyecto dignificación de los afrocolombianos y su cultura a través de la cátedra de estudios afrocolombianos*. Bogotá: Documentos para el Debate, 2012.

VIVEROS, Mara; HERNÁNDEZ, Franklin Gil. Género y generación en las experiencias de ascenso social de personas negras en Bogotá. *Maguaré*, n. 24, p. 99-130, 2010.

VON VACANO, Diego A. *The color of citizenship: race, modernity and latin american/hispanic political thought*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

WADE, Peter. *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Columbia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.

WADE, Peter. *Race and ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press, 1997.

WADE, Peter. *Music, race and nation: "Música Tropical" in Colombia*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

WADE, Peter. Rethinking mestizaje: ideology and lived experience. *Journal of Latin American Studies*, v. 37, n. 2, p. 239-257, 2005.

WADE, Peter. *Race and sex in Latin America*. Londres: Pluto Press, 2009.

WAGLEY, Charles (ed.). *Race and class in rural Brazil*. Paris: UNESCO, 1952.

WALKER, Charles. The patriotic society: discussions and omissions about indians in the peruvian war of independence. *Americas*, v. 55, n. 2, p. 275-298, 1988.

WALSH, Casey. Eugenic acculturation: Manuel Gamio, migration studies and the anthropology of development in Mexico, 1910-1940. *Latin American Perspectives*, v. 31, n. 5, p. 118-145, set. 2004.

WALSH, Casey. Managing urban water demand in neoliberal northern Mexico. *Human Organization*, v. 70, n. 1, p. 54-62, 2011.

WHITTEN, Norman E. Symbolic inversion, the topology of el mestizaje, and the spaces of las razas in Ecuador. *Journal of Latin American Anthropology*, v. 8, n. 1, p. 52-85, 2004.

WIMMER, Andreas. *Ethnic boundary making: institutions, power, networks*. New York: Oxford University Press, 2013.



WINANT, Howard. *The world is a ghetto: race and democracy since world war II*. New York: Basic Books, 2001.

WORLD BANK. *GDP per capita, PPP (current international \$)*, 2012. Disponível em: <[http://data.worldbank.org/indicador/NY.GDP.PCAP.PP.CD](http://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.PP.CD)>.

YANKELEVICH, Pablo. La arquitectura de la política de inmigración en México. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). *Nación y extranjería*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009. p. 187-230.

YASHAR, Deborah J. *Contesting citizenship in Latin America: the rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge Studies in Contentious Politics. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

YEPES, Ernesto. *Perú 1820-1920: un siglo de desarrollo capitalista*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1972.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. Identidad del negro en América Latina. *Revista Rotaria*, Pereira, ano 18, n. 17, p. 45-49, jun. 1978.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. Entrevista. *El tiempo*, 28 maio 2004.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Por los senderos de sus ancestros: textos escogidos, 1940-2000*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

ZAVALA, Silvio; MIRANDA, José; CASO, Alfonso. *Métodos y resultados de la política indigenista en México*. Cidade do México: INI, 1954. (Memorias del Instituto Nacional Indigenista, 6).

ZENTENO, René; SOLÍS, Patricio. Continuidades y discontinuidades de la movilidad ocupacional en Monterrey.

## SOBRE OS AUTORES

CARLOS AUGUSTO VIÁFARA LÓPEZ é professor adjunto no departamento de economia da Universidad del Valle. Sua produção extensa abrange economia e desenvolvimento social; pobreza; acesso à educação, mercados de trabalho e mobilidade social; e políticas para inclusão racial. Participou de diversas iniciativas governamentais sobre políticas para a população afro-colombiana, incluindo o alto comissariado para a Inclusão de Afro-colombianos em Santiago de Cali.

CHRISTINA A. SUE é professora associada de sociologia na Universidade do Colorado, Boulder. Sua pesquisa concentra-se em raça, etnicidade e imigração, com foco regional nos Estados Unidos e na América Latina. Seu trabalho foi publicado nas revistas *American Journal of Sociology*, *Annual Review of Sociology* e *Ethnic and Racial Studies*. Em 2013, publicou *Land of the Cosmic Race: Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico* e, em 2019, *Durable Ethnicity: Mexican Americans and the Ethnic Core* (este último em coautoria com Edward Telles).

DAVID SULMONT é professor de sociologia no departamento de ciências da Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Publicou diversos artigos sobre raça e etnicidade no Peru, e atualmente é membro do comitê técnico sobre estatísticas étnicas, no Instituto Nacional de Estadística e Informática do Peru.

EDWARD TELLES é professor titular de sociologia da Universidade de California, Irvine, diretor do Center for Migration, e pesquisador-chefe do PERLA. Os escritos de Telles abordam extensamente a etnicidade na América Latina e imigração e assimilação nos Estados Unidos. Em 2004, escreveu *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*.

EMIKO SALDÍVAR é pesquisadora associada e dá aulas na Universidade da Califórnia, Santa Barbara; antes disso foi

professora na Universidade Iberoamericana, Cidade do México. Seu trabalho concentra-se em raça e etnicidade no México com ênfase especial na formação do Estado e povos indígenas. É autora de *Prácticas cotidianas del estado: una etnografía del indigenismo*.

FERNANDO URREA GIRALDO é sociólogo, cientista político e professor titular emérito no departamento de ciências sociais da Universidad del Valle, em Cali, Colômbia. Publicou pesquisas sobre populações indígenas urbanas; classe média negra; desenvolvimento e mão de obra; e raça, etnicidade e sexualidade. Em 2004, editou o livro *Gente negra en Colombia: dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, com Olivier Barbary.

GRAZIELLA MORAES SILVA é professora associada do Graduate Institute of International and Development Studies em Genebra, na Suíça, e professora adjunta no departamento de Sociologia da UFRJ no Brasil. Seus trabalhos foram publicados no *Journal of Latin American Studies*, *Latin American Research Review* e *Ethnic and Racial Studies*, entre outros. Ela também é coautora do livro *Getting Respect: Responding to Stigma and Discrimination in the United States, Brazil, and Israel* (2016).

JUAN CARLOS CALLIRGOS é professor de ciências sociais da Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). É formado em antropologia e doutor em história. Callirgos realizou pesquisas sobre etnicidade e racismo, gênero e masculinidades, e identidade nacional. É autor de *El racismo: la cuestion del otro (y de uno)*.

MARA VIVEROS VIGOYA é professora titular do departamento de antropologia e da Escola de Estudios de Género da Universidade Nacional da Colombia. Publicou extensamente sobre gênero, sexualidade, masculinidade e saúde, mobilidade e desigualdade racial, multiculturalismo na América Latina e a classe média negra. Entre os seus muitos livros, é autora de *As cores da masculinidade. Experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América* (2018)

MARCELO PAIXÃO é professor da Universidade do Texas, Austin, onde é afiliado ao African and African Diaspora Studies Department (AADS) e ao Teresa Lozano Long Institute of Latin America Studies (LLILAS) e presidente da Brazilian Studies Association (BRASA, entre 2020-2022). No momento da realização da pesquisa deste livro, era professor no Instituto de Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e coordenador do Laboratório de Análises Econômicas, Históricas, Sociais e Estatística das Relações Raciais (LAESER), que produziu o Relatório Anual sobre Desigualdade Racial no Brasil de 2007-2008 e 2009-2010 e parcialmente financiou o PERLA no Brasil. Entre outros livros, é autor de *A lenda da modernidade encantada: por uma crítica ao pensamento social brasileiro sobre relações raciais e projeto de Estado-Nação*.

REGINA MARTÍNEZ CASAS é antropóloga e linguista no Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), onde coordena o programa de pós-graduação em linguística indo-americana. Seus interesses em pesquisa e ensino envolvem educação indígena, relações interétnicas, linguística antropológica e história da teoria social-antropológica. Em 2007, escreveu *Vivir invisibles: la resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*, e é autora de inúmeros artigos sobre o tema.

RENÉ D. FLORES é professor assistente na Universidade de Chicago. Seus interesses de pesquisa incluem migração internacional, raça e etnicidade, estratificação social e conflitos étnicos, com foco nos Estados Unidos, América Latina e Espanha. Seu trabalho já foi publicado nas revistas *American Journal of Sociology*, *American Sociological Review*, *Social Forces*, *Social Problems*, entre outras.

Adelle em corpo 10 pt

---

Editora da UFRGS • Ramiro Barcelos, 2500 – Porto Alegre, RS – 90035-003 – Fone/  
fax (51) 3308-5645 – [admeditora@ufrgs.br](mailto:admeditora@ufrgs.br) – [www.editora.ufrgs.br](http://www.editora.ufrgs.br) • Direção:  
Luciane Delani • Editoração: Lucas Ferreira de Andrade (Coordenador), Clarissa  
Felkl Prevedello, Marleni Matte e Rafael Menezes Luz • Administração: Aline  
Vasconcelos da Silveira, Cláudio Oliveira Rios, Fernanda Kautzmann, Gabriela  
Azevedo, Heloísa Polese Machado, Jaqueline Trombin e Laerte Balbinot Dias

**Edward Telles**  
**Graziella Moraes Silva**

**PERLA**

Projeto sobre etnicidade e raça na América Latina

**Carlos Augusto Viáfara López**

**Christina A. Sue**

**David Sulmont**

**Emiko Saldívar**

**Fernando Urrea Giraldo**

**Juan Carlos Callirgos**

**Mara Viveros Vigoya**

**Marcelo Paixão**

**Regina Martínez Casas**

**René D. Flores**