

## Taxonomia étnico-racial no Pacífico Colombo-equatoriano: metamorfoses da mestiçagem

*Paula Balduino de Melo  
(Secretaria da Educação,  
DF)*

Como coloca Petrucelli (2007), “o ato de classificar está na base da operação do pensar”; “categorizar é um ato de conhecimento e de reconhecimento” (Petrucelli 2007: 9-10). No tocante ao pertencimento étnico-racial, essa operação acontece em um contexto de assimetrias e disputas em torno de quem classifica e de quem é classificado. A classificação é atravessada por relações de dominação históricas, sociais e político-econômicas. Trata-se de um contexto relacional, já que a atribuição de uma cor ou raça a determinada pessoa não constitui uma característica natural, tampouco inerente a ela. “Ademais, a percepção de determinados traços físicos só se constitui como uma cor [raça] e se reveste de significado, no interior de um contexto histórico-cultural específico” (*Idem, ibidem*: 14).

No processo de nomeação da raça/etnia, as pesquisas censitárias têm o poder de cristalizar categorias. A categorização étnico-racial veiculada em tais pesquisas reflete ideologias de cada momento histórico. Ao mesmo tempo, nota-se que há disputas em torno da classificação, seja no âmbito do reconhecimento identitário como do acesso a recursos, ambas dimensões que pesquisas censitárias mobilizam. Ou seja, estão em jogo dimensões simbólicas e materiais. Na Colômbia, os censos acionam diferentes concepções de raça e etnicidade ao longo da história.

Começo então explicitando minha perspectiva sobre ambos os conceitos. Compreendo raça como construção política e social supostamente baseada em estruturas biológicas diferenciais entre grupos sociais. A raça opera como ferramenta de distinção e opressão, estruturando o racismo. Enquanto a noção de raça fundamenta a diferença principalmente no fenótipo, a etnicidade, como define Petrucelli, remete a “uma multiplicidade de significados além de cor ou raça, entre os quais pode ser citado, local de nascimento, nacionalidade, etnia, religião, língua, traços culturais, ancestralidade, origem e, num nível

mais subjetivo, o sentimento de pertencer a um determinado grupo, seja qual for a maneira de defini-lo” (Petruccelli 2007: 8).

Em países da diáspora africana, onde o gradiente de cor importa, o racismo segue um espectro de cor gradativo. Quanto menos pigmentação epidérmica, menor é a discriminação; quanto mais pigmentação, maiores são as mazelas do racismo sofridas por quem traz a marca em seu corpo. Entendo que os signos da diferença estão para além da cor da pele, estendendo-se a outros traços anatômicos cuja presença também orienta a classificação social baseada em tais critérios. Como indica Segato, a categoria raça/cor constitui um “indicador baseado na visibilidade do traço de origem africana” (Segato 2005: 4).

Às características fenotípicas, somam-se aspectos socioculturais. Essa dimensão é especialmente relevante ao se considerar o universo de grupos dotados de uma existência territorialmente marcada, como os quilombos no Brasil e *palenques* na Colômbia. Tais grupos nutrem tradições que os particularizam no seio das sociedades nacionais. Em seus casos, a diferença inferiorizada traduz-se em um *mix* que agrega traços fenotípicos e práticas socioculturais territorialmente inscritas.

O Pacífico sul colombiano articula as dimensões fenotípica e sociocultural, ganhando um lugar de destaque no tocante à compressão da composição étnico-racial na Colômbia. Contemporaneamente, o idioma de classificação no Pacífico aciona com força a categoria da etnicidade, que emerge na reivindicação de direitos vinculados a uma territorialidade e a tradições de ascendência africana. Para compreender essa dinâmica remonto à escravização de povos africanos na região, passando em seguida pelo período republicano para então chegar à atualidade<sup>1</sup>.

## PERÍODO COLONIAL

---

Segundo dados compilados por Azopardo (1994 [1980]), foram traficadas 1,5 milhões de pessoas africanas para a América Hispânica. Na Colômbia, a população africana escravizada quantificou aproximadamente 150.000 pessoas. Adentraram o país entre os séculos XVI e XIX pelo porto de Cartagena, localizado no Caribe colombiano (costa atlântica), de onde irradiavam até Lima (Peru). Entre essas pessoas, cerca de 80.000 ficaram no que hoje corresponde ao território colombiano, à época, Nova Granada<sup>2</sup>.

A historiografia oficial latino-americana apresenta uma narrativa parcial desse longo período, a qual pouco considera as diversas formas de resistência dos povos africanos e seus descendentes. Outras vozes ecoam da tradição oral de grupos negros situados em diversos pontos da diáspora, o que evidencia perenes resistências à escravização. Em analogia aos Quilombos no Brasil, os *Palenques* na Colômbia e Equador foram núcleos propagadores de resistência e criadores do patrimônio afro-diaspórico. Constituídos a partir da insurgência à escravização, configuraram territórios de liberdade. Trata-se de uma estratégia organizativa que expressa a possibilidade do povo afro-diaspórico em controlar um espaço geográfico e seus recursos.

Na região em foco, há uma narrativa insurgente em torno da República Zamba. Primeiro grande *Palenque* da costa pacífica sul-americana, a República Zamba originou-se da *cimarronage*. Ou seja, formou-se a partir da

fuga de africanos e seus descendentes do jugo colonizador. Em 1553, uma embarcação provinda do Panamá soçobrou na região que hoje corresponde ao norte do Equador (província de Esmeraldas), mais precisamente na enseada do Rio Portete, ao sul da Baía de San Mateo. Os negros que aí estavam – seis mulheres e dezessete homens provindos da Costa da Guiné – fugiram com armas de fogo recolhidas no barco e aportaram nas praias de Muisne, instalando-se na floresta da província de Esmeraldas.

A República Zamba consolidou-se como uma rede tecida entre negros/as e indígenas no domínio das comunicações e do comércio, por meio de alianças no campo das uniões sexuais-afetivas e da política. Inicialmente o grupo foi liderado por Antón e sucedido por Alonso de Illescas, ambos africanos. Ao longo de sua existência, a liderança zamba foi protagonizada por homens negros. Após o fracasso de várias expedições coloniais destinadas a destruir o *Palenque*, houve um processo de negociação entre os *cimarrones* e a Coroa espanhola. Este processo garantiu algumas vitórias à população zamba, porém acabou levando a uma desarticulação da organicidade palenqueira entre os séculos XVII e XVIII<sup>3</sup>.

Na leitura de Tardieu, a República Zamba instaurou uma “identidade mestiça original” (Tardieu 2006:360). Perspectiva parecida é trazida por Novoa (2010), que associa a identidade mestiça ou zamba com a condição de liberdade:

Luego de la inicial lógica guerrera puesta en marcha por los esclavizados que arribaron a Esmeraldas en 1553, las alianzas y acuerdos que emprendieron, primero con los indios y luego con los europeos, dio lugar a la conformación de una sociedad mestiza libre, resultado de las nuevas formas de interacción sociocultural y encuentro interétnico, lo que contribuyó a la conformación de una nueva identidad social y étnica (Novoa 2010: 35).

Para a autora, sob a ótica das teorias racistas sobre a mestiçagem, a *zambaje* não agregava valor, já que consistia principalmente na mescla de dois grupos não europeus. Portanto, inscreve-se em referências antagônicas a de “purificação da raça”. Ou seja, a *zambaje* consistia em uma combinação contra-hegemônica.

Segundo Tardieu (2006), do ponto de vista das autoridades coloniais a categoria “*zambo/a*” ou “*zambahigo*” era corrente em meados do século XVI e expressava a mescla negro-indígena. Novoa (2010) explica que as categorias “*zambos*”, “*mulatos*”, “*mestiços*”, “*pardos*”, “*morenos*” designavam as chamadas “*castas*”.

Em Nova Granada, até o fim do período colonial, a noção de “*casta*” era uma variável que articulava origem, cor e atributos sociais. Segundo Friedemann (1993), no início do período colonial as “*castas*” assinalavam o lugar de origem de africanos/as escravizados/as. Por exemplo, eram negros de casta Congo, Biafra ou Lucumí.

Para Friedmann e Arocha (1986), ao longo do século XVIII, o termo assumiu um sentido depreciativo, ao referir-se à mescla genética. Nesse período, a população passava a apresentar matizes fenotípicos variados a partir de intercursos entre indígenas e negros, entre esses e brancos, entre os descendentes de ambos os grupos. Nesse sentido, as “*castas*” designavam descendentes de uniões inter-raciais. Como indica León (2010), era um termo que servia aos brancos para diferenciar-se de grupos considerados inferiores.

Na medida da intensidade da miscigenação as pessoas eram gradativamente nomeadas *tercerones*, *cuarterones* e *quinterones*, sendo os últimos mais próximos da ascendência europeia ou “quase brancos”, como indica Friedemann (1993). À luz de teorias eugênicas, a mistura racial era interpretada como degenerativa. A tese eugênica baseava-se na suposta inferioridade moral e intelectual de negros e indígenas, bem como de descendentes da miscigenação destes povos com pessoas de ascendência europeia.

Na perspectiva de Novoa (2010), na fase derradeira do sistema colonial, as diferenças demarcadas pelas castas estenderam-se à população negra e indígena. Tratava-se de uma marca daqueles que não eram brancos. A sociedade de castas referia-se a todo o sistema de classificação da população submetida ao jugo colonial. Nesse sentido, o sistema de castas era um sistema sócio-racial de poder. Era um dispositivo de racialização que qualificava os não-brancos como inferiores do ponto de vista moral e genético, justificando sua dominação e exploração.

Por outro lado, a sociedade de castas criava a ilusão de uma vantagem relativa conforme a proximidade ao componente branco-europeu. Exemplo disso foi a concessão desde 1795 pela administração colonial de uma cédula real nominada “*gracias al sacar*”, por meio da qual alguns mestiços podiam aceder à condição de brancos<sup>4</sup>. A despeito deste tipo de medida, León (2010) explica que políticas segregacionistas persistiam e a ordem social colonial não se alterou. Como ressalta Friedemann (1993), a mestiçagem podia atenuar a condição de mulatos e zambos perante os negros. Contudo, não garantia um lugar social de privilégio, pois esse era exclusividade dos brancos.

Em síntese, as castas inicialmente designaram a origem geográfica de africanos/as escravizados/as, em seguida demarcaram as mesclas entre africanos, indígenas, europeus e, por fim, assinalaram também a população africana e autóctone. As castas expressavam um sistema classificatório no qual as diferenças baseadas na origem e no fenótipo designavam rígidas hierarquias sociais, que se explicitavam em diferenças estabelecidas em lei e formalmente demarcadas em vestimentas exclusivas de cada grupo, por exemplo.

O sistema atribuía direito exclusivo dos brancos em portar armas, aceder a cargos públicos e ingressar em universidades. Por sua vez, os indígenas tinham o “direito” a terras comunais, desde que pagassem um imposto único e se confinassem nas terras a eles designadas. Ou seja, indígenas tinham direito a terras, porém não tinham direito à mobilidade. Ademais podiam ser sujeitados a trabalhos forçados. Segundo a legislação colonial, africanos e seus descendentes podiam ser escravizados. Sua circulação noturna pelas ruas da cidade era proibida, mesmo àqueles livres ou libertos.

O sistema de castas marcava posições sociais antagônicas entre brancos e não-brancos, ao tempo em que fracionava a população não-branca em um sem número de categorias (“*zambo/a*”, “*zambahiago*”, “*mulato/a*”, “*mestizo/a*”, “*pardo/a*”, “*moreno/a*”, “*tercerones*”, “*cuarterones*” e “*quinterones*”, dentre outros).

Na semântica da insurgência, a experiência da República Zamba mostra a potencialidade da aliança entre os povos subjugados. Insurgentes africanos, indígenas e seus descendentes faziam parte de um conjunto que questionava, contradizia e ameaçava a ordem colonial da Nova Granada.

## PERÍODO REPUBLICANO

---

Segundo León (2010), na passagem do período colonial para o republicano há um deslizamento da noção de casta para a de raça. Nas palavras da autora, trata-se da transição de um “modelo político colonial e monárquico ao republicano, que implicou na construção de uma comunidade política em teoria igualitária no seio de uma sociedade altamente hierarquizada” (León, 2010: 394). A concepção republicana de cidadania supunha uma comunidade formada por iguais, o que se chocava com a lógica classificatória colonial baseada no sistema de castas. Porém, a delimitação da cidadania criava exclusões em grande medida baseadas na raça, a exemplo das limitações relativas ao voto e à participação em eleições. Por outro lado, havia uma promessa de inclusão. Os novos excluídos eram cidadãos em potencial, como coloca León (2010:395). Ademais a possibilidade de recorrer à honra, alegando pertencimento a certa linhagem, já não fazia sentido na republicana concepção de igualdade na cidadania.

León (2010) enfatiza que a nova classificação se dava em um *continuum*, de maneira um pouco mais fluida em relação à pretensão da sociedade colonial em separar estritamente os grupos sociais em castas. Assim, há uma mudança na valoração da mestiçagem, antes interpretada como degeneração e então assumida como uma característica que definia a população nacional. Nesse sentido, houve rupturas.

Contudo, também houve continuidades no sistema de classificação na passagem da colônia para a República. Assim como a casta, as categorias raciais expressavam características físicas e culturais da população, com ênfase na dimensão fenotípica. Nesse sentido, as categorias raciais foram sobrepostas às castas de modo que a sociedade permaneceu dividida conforme os mesmos parâmetros, hierarquicamente ordenados. Porém, a nova classificação já não tinha respaldo jurídico-legal.

León (2010) ressalta que o conceito de ‘raça’ na Colômbia surge com a República, consolidando-se em meados do século XIX. Desde esse momento, raça e geografia formaram um binômio. Como ressalta a autora (*idem*), as diferentes raças foram associadas a diferentes espaços geográficos.

A mudança nas classificações reflete-se nos Censos colombianos. Segundo Bejarano:

Os censos e registros coloniais incluíram categorias para classificar a população segundo sua cor [...]. A partir do censo de 1825 [primeiro censo republicano], depois reforçado com a lei de censos de 1834, as classificações de cor desaparecem, subsistindo a condição (escravo e livre) (Bejarano 2010: 18).

Depois de um período de quase cem anos de ausência das categorias baseadas no fenótipo, o Censo de 1912 trouxe outra vez a pergunta sobre raça, assim como o de 1918. West (2000) desagregou dados de ambas as pesquisas, enfocando nos municípios das terras baixas do Pacífico colombiano. Reproduzo abaixo as informações por ele sistematizadas:

Ano	Negros %	Mestiços %	Indígenas %	Branços %	Sem especificar %
1912	68.0	17.5	7.2	7.0	--
1918	55.6	21.7	5.4	9.7	4.7

Fonte: West 2000: 112

É interessante a interpretação de West sobre a categoria mestiço: *“podría ser clasificada como ‘negros’, juzgando a partir de observaciones de campo”* (West 2000: 112). O geógrafo estadunidense realizou pesquisa de campo entre 1951 e 1954. Ele percebia então que negros e negras representavam 85% da população das terras baixas do Pacífico em 1912. Em 1918, o percentual reduziu para 77%<sup>5</sup> (*Idem, ibidem*: 47). Para ele, a população negra incluía *“mezclas con blancos (mulatos) e indios (zambos)”*. Sua concepção contrasta com a abordagem antropológica culturalista de Friedemann (1993) e Arocha (1992). Para eles, os/as descendentes de negros/as com outros grupos étnicos eram povos *“impregnados de cultura afro-americana”* (Arocha 1992: 43), mas não negros/as.

Foi durante a República que se consolidou o mito colombiano da nação mestiça. Segundo Rosero-Labbé (2011), trata-se de uma ideologia da mestiçagem triétnica que se consolidou por meio de várias estratégias. Distanciou-se discursivamente das rígidas hierarquias da colonial sociedade de castas; estabeleceu dispositivos públicos de poder que obliteravam a raça – a Igreja, escolas e universidades, partidos políticos; e estimulou a mescla biológica, cultural e moral com o elemento branco-europeu na medida em que ela possibilitava ascensão social para pessoas de ascendência negra e indígena. A raça mestiça seria resultado de uma fusão perfeita, uma *“metarraça”* como diz Guimarães (2000:26).

Para Peter Wade (1997), antropólogo britânico que realizou pesquisa de campo com populações negras na Colômbia ao longo da década de 1980, o ideário da mestiçagem foi levado a cabo pelas elites colombianas de modo que negros e indígenas podiam ser excluídos como não mestiços e, ao mesmo tempo, incluídos como potenciais recrutas de mestiços/as. Do ponto de vista da população negra, o autor conceitua esse movimento a partir da polaridade entre adaptação e resistência. Ele fala que negros e negras tinham a possibilidade de participar ou ascender nas hierarquias nacionais de prestígio e *status* ao se adaptarem aos valores e normas determinados pelas elites. No campo das expressões culturais, esse processo representava a incorporação de ícones de uma cultura socialmente vista como não negra. Complementarmente, representava a dispersão espacial da população negra e sua diluição por meio da mestiçagem.

Do ponto de vista das elites, o ideal da mestiçagem era a supressão das populações negra e indígena da nação. *“El mestizo fue idealizado como de origen biétnico o triétnico, pero la imagen exhibida estaba siempre en el extremo más claro del espectro mestizo”* (Wade 1997:42). A despeito da suposta democracia do projeto de sociedade latino-americana, a *“nova raça mestiça”* em realidade era branqueada e seu legado cultural era europeu.

Segundo Wade, o projeto da nação mestiça tinha duas caras: uma democrática, que encobria a diferença fazendo parecer que ela não existe, e outra hierárquica, que realçava a diferença para privilegiar o componente branco (*Idem, ibidem*: 50). É na relação entre a mestiçagem e a discriminação que o autor situa o lugar da população negra na Colômbia. Articulando o ponto de vista da população negra e o das elites, a coexistência e interdependência entre discriminação e mestiçagem permitiam à sociedade incluir e excluir a população negra e possibilitava aos negros incluir-se ou apartar-se. Em outras palavras, há uma influência recíproca entre adaptação e discriminação, entre assimilação e resistência em nível de experiência (*Idem, ibidem*: 80). Porém, desde o ponto de vista da população negra não se tratava de um processo de volição. Tratava-se de uma conjuntura social que abriu espaço para a adaptação em certos contextos, não o abriu em outros, ou ainda pressionou tais processos em determinados espaços.

Wade (*idem*) ressalta que o embranquecimento tem um contraponto óbvio: o escurecimento. A construção da nação mestiça logrou obliterar esse contraponto na medida em que hierarquizou as categorias, colocando “branco/a” no vértice do triângulo racial, “negro/a” e “indígena” nas bases. No contexto da mestiçagem, os movimentos valorizados são os que avançam de baixo para cima, distanciando-se dos negros/as e indígenas e aproximando-se dos brancos/as. Nesse sentido, o mito da nação mestiça mascara as desigualdades. Como coloca Bejarano (2010), a sociedade colombiana republicana era racialmente homogênea apenas no discurso. Em termos substantivos, atribuía um lugar específico para cada grupo étnico-racial na narrativa da nação. Aos negros e negras, reservou-se o não lugar.

Vemos então a transmutação da categoria “mestiça” na passagem do período colonial para o republicano: sua face subversiva, que contradizia e negava a matriz genética e cultural hegemônica, foi neutralizada pela ordem social dominante na medida em que se somou à fusão negra-indígena o elemento branco-europeu.

## PERÍODO DA MULTICULTURALIDADE

---

A Constituição Política de 1991 inaugura um novo momento na nação colombiana cujo ideal é o respeito à diversidade. A Colômbia se reconhece como pluriétnica e multicultural. Iniciamos a reflexão sobre esse período perguntando: como a literatura antropológica colombiana fala sobre negritude e etnicidade no período da multiculturalidade? Faz-se necessário retomar algumas questões anteriores a esse período para melhor compreendê-lo.

Consolidado na Colômbia em meados do século XIX e operante até meados do século seguinte, o conceito de raça perde forças no campo acadêmico frente ao contexto mundial da Segunda Guerra Mundial e as atrocidades nazistas cometidas em nome da “raça”. León (2010) explica que, enquanto o conceito de raça submerge, a “etnia” ganha espaço como ferramenta para pensar as diferenças culturais, especialmente na Antropologia. A despeito disso, a autora ressalta que um conceito não substitui o outro. A etnia tem um alcance limitado – designa na Colômbia primordialmente grupos indígenas – enquanto a raça teria uma pretensão de universalidade. Contudo, as mudanças que tiveram curso na metade do século XX reservaram

para a raça um lugar marginal nas ciências sociais. A despeito disso, na vida cotidiana as classificações e hierarquizações raciais persistiram, assim como o racismo. Ou seja, “os efeitos derivados de seu caráter estrutural e de sua *práxis* mantêm-se intactos”, nas palavras de Rosero-Labbé (2010:19).

A literatura antropológica inscreve-se em um campo de disputa político-acadêmica, como ressalta Arboleda (2012). O autor criticamente define como “*Negrología*” o vertiginoso crescimento de discursos teóricos com foco nas diferenças culturais. Trata-se de um campo disciplinar que se fortalece a partir da década de 1990 e que aborda a coletividade negra como algo exótico. Fazendo um contraponto ao recente interesse das ciências sociais pela coletividade negra, Arboleda chama atenção para aportes realizados por uma longa tradição de estudiosos e intelectuais afro-colombianos/as. São autores como Jorge Artel, Manuel Saturio Valencia, Sofonías Yacup, Benildo Castillo, Manuel Zapata Olivella, Margarita Hurtado, Arnaldo Palacios, Alfredo Vanín, Helcías Martán Góngora, Hugo Salazar Valdés e Rogerio Velásquez. Nas obras desses e outros intelectuais, poetas e poetisas, *decimeros* e *decimeras*<sup>6</sup>, cantadores e cantadoras persiste o uso da categoria ‘raça’ e a denúncia da discriminação racial.

Feita tal ressalva, debruçar-me-ei sobre algumas produções antropológicas que se consolidam nos marcos da pluriethnicidade e da multiculturalidade dando sequência ao exercício de debulhamento das categorizações étnico-raciais<sup>7</sup>. A literatura ora comentada busca caminhos para compreender a realidade do povo negro/afro-colombiano principalmente a partir da Constituição Política de 1991.

Na Colômbia, a antropologia culturalista fez escola no pensamento antropológico em torno das populações negras. A posição de Nina de Friedemann e Jaime Arocha, autores com os quais dialogo ao longo do artigo, explicita-se no conceito de *huellas de Africanía*<sup>8</sup>. *Huellas de Africanía* corresponde a “*el bagaje cultural sumergido en el subconsciente iconográfico de los esclavos y transformado creativamente a lo largo de los siglos*” (Espinosa e Friedemann 1993:100). Trata-se de memórias, sentimentos, aromas, formas estéticas, texturas, cores, harmonia e outros elementos icônicos que se percebem em obras, adornos, bailes, danças, formas de organização, de manejo territorial, comunicação, entre outras. Constituem matéria-prima para a gênese de novos sistemas culturais afro-americanos. Ou seja, os sistemas culturais seriam o somatório de tudo isso. Dito de outra forma, as obras, adornos ou bailes são elementos ou aspectos de um todo: a cultura afro-colombiana. Nessa elaboração, há uma ênfase no processo da gênese de sociedades negras na Colômbia e um esforço em conectar esse processo com a África.

Barbary e Urrea (2004) criticam nessa abordagem a sobrevalorização da dimensão cultural. Por sua vez, Wade (1997) destaca um problema político que ela pode gerar. Corre-se o risco de restringir a concepção de cultura negra, ou cultura negra legítima, às expressões que demonstrem o elo de conexão com as raízes africanas.

Em consonância com Roy Wagner (2010 [1975]), entendo que a própria ideia de cultura como algo monolítico e objetificável é uma projeção. É um artifício inventado pela antropologia como empreendimento ocidental no processo de compreensão da alteridade (e do próprio Ocidente). As culturas são construídas

e transformadas no interior de relações sociais, em contexto e processo. Nesse sentido, as identificações tratam de colocar o passado no futuro. Na diáspora africana, a África não é mais África; é afrodescendência. Ganha sentido aquilo que as pessoas atualizam nas relações presentes.

Na minha concepção, abordagens que enxergam a coletividade negra desde uma perspectiva de permanência ou vestígios de elementos de sociedades africanas não são as mais interessantes. Concebo a afro-diáspora como um processo que se iniciou com o tráfico de africanos/as escravizados/as da África para as Américas. Essa migração forçada gerou um processo extremamente complexo, dentro do qual destaco as subsequentes movimentações espaciais de africanos e afrodescendentes que se insurgiram à condição de escravos, conformando assim territórios autônomos como os *palenques* colombianos. Considero relevante registrar os elementos que grupos negros diaspóricos conectam com a África nas identificações em processo e nas mobilizações que desse processo decorrem, com intuito de compreender a atualidade desses territórios e do povo que neles constrói sua existência.

Outra perspectiva teórica trilhada para compreender a dinâmica de grupos negros na Colômbia estruturou-se sobre a noção de adaptação. Segundo Friedemann e Whitten (1974), trata-se de um conceito biológico emprestado da teoria de evolução que se refere à sobrevivência de uma população em um meio ambiente, mantendo uma média de fertilidade igual ou maior à de mortalidade. O conceito de cultura agregado ao de adaptação sugere a ideia de um enfrentamento constante e criativo a restrições impostas (Friedemann & Whitten 1974: 90). O conceito de adaptação remete às relações históricas entre formas sociais e culturais negras com contextos ecológicos, econômicos, políticos e sociais, dialogando com a Ecologia Cultural. Segundo Arocha, essa abordagem “*introducía la posibilidad de ver los desarrollos de esas costas en términos de “invención independiente” y facilitaba el prestarle atención a la relación de la gente con su entorno físico y socio histórico*” (Arocha 1986:9). Para González (1995), esse conceito foi a base para pensar a mobilidade espacial como característica dos povos afro-pacíficos.

Na década de 1990, surgiram estudos focados na etnicidade e na territorialidade, que interpretam tradições das comunidades negras como experiências históricas diaspóricas na construção de práticas culturais territorialmente enraizadas. Tais estudos põem foco na relação de comunidades negras com o Estado colombiano, buscando o reconhecimento e a legalização de territórios ancestrais na esteira dos processos desencadeados pela Lei n. 70, de 1993<sup>9</sup>. Essa literatura busca dar conta da pluralidade de categorias que passam a operar principalmente a partir da década de 1990, tais como *Comunidades negras*, *Consejos comunitários*, *Organizaciones negras (o de comunidades negras)*, *Organizaciones de río*, *Organizaciones étnicas*, *Organizaciones étnico territoriales*, *Territorio-región*.

Para Eduardo Restrepo (2013), a Lei n. 70 de 1993 inaugurou um processo de etnização da negritude na Colômbia, no qual o sujeito político e de direitos recaía sob a noção de que as comunidades negras constituem um grupo étnico, com uma cultura própria e diferenciável no marco da sociedade colombiana. A

partir desse processo, também se criaram subjetividades (identificações) em nome da existência do grupo étnico. Nas palavras do autor:

Las imágenes predominantes consideran, en primer lugar, a estas comunidades como portadoras de unas prácticas tradicionales de producción en relación armónica con la 'naturaleza' y garantes de la proverbial 'biodiversidad' de esa región del Pacífico cubierta de bosque húmedo tropical. Igualmente, estas 'comunidades' aparecen con unas modalidades de apropiación territorial colectivas mediadas por formas solidarias de trabajo y por troncos familiares que se extienden a lo largo de los ríos, esteros y playas. Finalmente, estas comunidades se suponen con unas tradiciones culturales propias expresadas en prácticas medicinales, funerarias y musicales particulares así como de sistemas de autoridad y de gobierno generacional donde los 'mayores' y la tradición oral desempeñan un lugar de regulación y normatividad comunitarias. La identidad cultural y los derechos étnicos esgrimidos por sus organizaciones políticas locales y regionales se derivan de estas imágenes de tradicionalidad, comunalidad y alteridad cultural (Restrepo 2013: 289).

Restrepo contrapõe-se a Friedemann e Arocha, criticando nestes autores a concepção da etnicidade como imanência. Para Friedemann e Arocha, os grupos étnicos negros ou afro-colombianos sempre haveriam estado no cenário da sociedade colombiana. Porém, eram invisibilizados anteriormente à Constituição Política de 1991. Já para Restrepo, a etnização da negritude consiste em um processo no qual populações negras são constituídas e se constituem como grupo étnico, em um momento e contexto específicos.

O autor tem razão em destacar que a década de 1990 assiste a uma etnização da negritude. Compreendo que houve uma politização da etnia, a qual passou a ser o idioma para expressar as disputas políticas pelo reconhecimento dos direitos a terra e a tradições culturais de ascendência africana. Sem embargo, ribeirinhas e ribeirinhos do Pacífico existiam antes do processo de etnização. Em meu entendimento, ao ressaltar a constituição do povo negro/afro-colombiano como grupo étnico a partir da década de 90, Restrepo deixa de valorizar a existência de uma população que carrega no corpo uma marca socialmente usada para criar e perpetuar assimetrias de poder desde a colonização à atualidade. Por outro lado, concordo com o autor na percepção de que a década de 1990 abre caminho para que essa população se conceba como coletividade nacional em busca de direitos.

Outra perspectiva nos trabalhos sobre raça e etnia na Colômbia são os estudos compilados em Barbary e Urrea (2004). A partir de 1996, uma equipe de pesquisadores das áreas de Sociologia, Antropologia, Estatística e Geografia desenvolveu estudos em torno da organização social, das dinâmicas culturais e identidades em contexto de mobilidade e urbanização, envolvendo a população negra no Pacífico sul e na cidade de Cali.

Essa parece ser uma das poucas abordagens na literatura especializada colombiana das décadas 1990/2000 que agrega raça/etnia a condições socioeconômicas, partindo do eixo espacial Cali-Pacífico Sul e projetando-se para o âmbito nacional. Também se destaca entre outros estudos pelo recorte estatístico baseado na classificação da população segundo critérios fenotípicos, a partir do qual se analisam processos de desigualdade social relacionados com a dimensão racial. Nesse sentido, aproxima-se da abordagem sobre negritude e etnicidade no Brasil. Como resalta Urrea-Giraldo (2010), a experiência brasileira foi um referente para o estudo em foco, sobretudo no tocante à série centenária de estatísticas raciais.

Os autores sinalizam a diferença entre suas análises e os modelos culturalistas predominantes nas ciências sociais colombianas. Eles entendem que as práticas sociais estão situadas em contextos históricos e assumem uma visão materialista não reducionista da organização social, que valora dimensões sociodemográficas, socioeconômicas, socioculturais, políticas e institucionais. Assim, raça e etnicidade articulam-se com questões de classe social, gênero, ciclo de vida, idade, orientação sexual e afetiva, entre outros fatores.

Articulando sentidos de pertencimento, especialmente vinculados à raça/etnia, ao gênero e à sexualidade, vale destacar, por fim, a produção antropológica da *Escuela de Estudios de Género da Universidad Nacional de Colombia, especialmente do Grupo Interdisciplinar de Estudios de Género*, encabeçado por Mara Viveros Vigoya. E assim traçamos um panorama sobre algumas abordagens da literatura antropológica colombiana em torno da negritude e etnicidade no período da multiculturalidade.

A emergência do modelo de nação multicultural no mundo representou uma concorrência ao ideário da mestiçagem no campo democrático e antirracista, como coloca Guimarães (2000). A despeito disso, o multiculturalismo latino-americano tem sido o mecanismo encobridor por excelência de novas formas de colonização, ressalta Rivera Cusicanqui (2010). No caso da Colômbia, o mito da nação mestiça seguiu operando paralela e integradamente ao projeto multicultural da nação, argumenta Wade (1997).

Na minha percepção, o multiculturalismo assinala mais uma ressignificação da mestiçagem no Pacífico sul colombiano, que compreendo como um processo de fusão das categorias “branco/a” e “mestiço/a”. Contextualizo essa perspectiva observando as pesquisas censitárias na Colômbia, entre 1993 e 2005.

O censo de 1993 foi o primeiro realizado nos marcos da multiculturalidade colombiana e inaugurou o critério de autoclassificação étnico-racial nas pesquisas censitárias colombianas por meio da pergunta: “¿Pertenece a alguna etnia, grupo indígena o comunidad negra? 1. Sí. ¿A cuál? 2. No” (Barbary e Urrea 2004:58). Nele, a população negra foi sub-registrada, contabilizando 1,52% do total populacional. O baixo percentual é atribuído por Bejarano (2010) e outros autores ao fracasso do recorte étnico na pergunta do Censo. O tema foi abordado por meio de uma pergunta que investigava o pertencimento a “etnia, grupo indígena ou comunidade negra”. A interpretação de Barbary e Urrea (2004) é a de que muitas pessoas de ascendência africana não se reconheceram na pergunta. Os estudos compilados em Barbary e Urrea (2004) propõem uma correção ao dado produzido pelo Censo de 1993. De 1,52%, a população afro-colombiana passaria a 20-22% do total populacional<sup>10</sup>.

Entre 1998 e 2005, foram feitas pelo Departamento Administrativo Nacional de Estatística – DANE várias enquetes com o intuito de testar metodologias para o censo seguinte. Algumas de âmbito nacional como a “*Encuesta de Hogares*” do ano 2000 (EH/2000), outras regionais como o “*Censo experimental de Yopal*” (2001) e o de Soacha (2003)<sup>11</sup>. Na operação estatística de 1998, a pergunta contemplava os seguintes grupos populacionais: “1. *Población indígena*, 2. *Población negra*, 3. *Población blanca o mestiza*, 4. *Población gitana*, 5. *Otro*”. A “*Encuesta de Hogares*” do ano 2000 (EH/2000) operava a “autoclassificação [...] a partir de quatro

fotografias onde apareciam rostos de pessoas representando cada uma um grupo étnico-racial diferente”<sup>12</sup>.

O Censo experimental de Yopal (2001) considerava as seguintes categorias: “1. *Indígena*, 2. *Raizal del Archipiélago*, 3. *Palenquero*, 4. *Rom (li) Gitano(a)*, 5. *Negro(a)*, 6. *Mulato(a)*, 7. *Afrocolombiano(a) Afrodescendiente*, 8. *Mestizo(a) o Blanco(a)*, 9. *otro ¿cuál?*”<sup>13</sup>. O Censo experimental de Soacha (2003) ofertava as seguintes opções: “1. *Indígena*, 2. *Negro(a) afrodescendiente*, 3. *Raizal del Archipiélago*, 4. *Palenquero*, 5. *Gitano(a) Rom (li)*, 6. *Mestizo u otro diferente*”. E a *Encuesta de Hogares* (2004) fez uma pergunta orientada por critérios “étnicos”, cujas respostas eram: “1. *Afrocolombiano(a)*, 2. *Indígena*, 3. *Rom (Gitano)*, 4. *Raizal de San Andrés y Providencia*, 5. *Palenquero*, 6. *Ninguna de las anteriores*” e outra pergunta dirigida a “características físicas”: “1. *Negro(a)*, 2. *Blanco(a)*, 3. *Mestizo(a)*, 4. *Mulato*, 5. *Ninguna de las anteriores*” (Bejarano 2010: 53-55).

Observando as pesquisas de 1998, 2001 e 2003, nota-se que os instrumentos estatísticos combinavam critérios fenotípicos e critérios étnicos. A EH 2000 concentrava-se na dimensão fenotípica, enquanto que a EH 2004 separou os critérios de classificação operando com duas perguntas diferentes, uma para fenótipo e outra para pertencimento étnico.

Na implementação do Censo de 2005, a pergunta feita foi: “¿De acuerdo con su CULTURA, PUEBLO O RASGOS FÍSICOS, ... es o se reconoce como: 1. *Indígena*, 2. *Rom*, 3. *Raizal del Archipiélago de San Andrés y Providencia*, 4. *Palenquero de San Basilio*, 5. *Negro(a)*, *Mulato(a)*, *Afrocolombiano(a) o afrodescendiente*, 6. *Ninguna de las opciones anteriores?*”. Segundo resultado desse censo, 10,6% do total nacional se reconheciam como negros/as, mulatos/as, afro-colombianos/as, afrodescendentes, *raizales* e *palenqueros*.

Em meu entendimento, a análise das enquetes censitárias colombianas realizadas de 1998 a 2005 coloca duas questões importantes para a reflexão. A primeira delas refere-se à concepção da categoria “mestiço/a” no período da multiculturalidade. Nos instrumentos censitários de 1998 a 2004, as categorias “branco/a” e “mestiço/a” ora aparecem sobrepostas, ora diferencialmente. Em algumas pesquisas consta apenas a categoria “mestiço/a”, presumindo que a população socialmente branca seria identificada como mestiça. Ou seja, há uma fusão das categorias branco/a e mestiço/a<sup>14</sup>.

Conforme propõe Bejarano, a imagem do/a mestiço/a forjada no contexto histórico republicano na Colômbia consistia na “mistura em termos fenotípicos e culturais do branco, do indígena e do negro” (Bejarano 2010: 25). Articulado essa imagem e a histórica hegemonia branca na hierarquização sociorracial na Colômbia e no mundo, depreende-se por que processos de categorização podem fazer coincidir as categorias “branco” e “mestiço”. Se o/a mestiço/a é a soma das três raças e o componente branco é hegemônico, então ser mestiça é ser branca.

Nesse momento, a transmutação da categoria “mestiça” se complexifica. Se seu sentido subversivo construído na experiência da República Zamba antes estava neutralizado, agora ele é invertido pela ordem social hegemônica. Ou seja, o elemento branco-europeu apoderou-se da categoria “mestiça”.

Por outro lado, tendo em vista que as classificações se dão em um cenário de disputas em torno do sentido das categorias, considero fundamental explicitar uma leitura política afrocentrada da mestiçagem apresentada por mulheres afrocolombianas. A conotação da categoria de classificação racial “branco” está carregada de superioridade, dada à hierarquização sociorracial. Ser branco é ser vitorioso, na medida em que designa o elemento europeu na tríade colonial África-América-Europa. Porém, na empreitada colonial, os espanhóis que chegaram à América Latina não ocupavam o topo da pirâmide social espanhola. Pelo contrário, eram marginais em sua sociedade (presos, criminosos, etc.). Tampouco representavam as mais puras linhagens caucasianas. Em si já eram frutos de mesclas genéticas e culturais. Nesse sentido, esquivar-se do uso da categoria “branco” na classificação étnico-racial contemporânea é também contrapor-se ao histórico sentido de superioridade auto atribuído a descendentes de famílias europeias.

Minha interpretação sobre a coincidência entre as categorias “branco/a” e “mestiço/a” está ancorada em uma reflexão sobre as identificações em processo como exercícios de alteridade. Eu me reconheço a partir da negação de um outro. Para o grupo negro, mulato, afrocolombiano e afrodescendente, a alteridade passa a ser a população mestiça. A fusão das categorias branco/a e mestiço/a pode então limitar o reconhecimento da ascendência africana por parte de grupos populacionais que são fruto de relações inter-raciais. Ou seja, uma parte da população mestiça que poderia se identificar como afrodescendente a partir de um exercício político, passa a ser identificada eminentemente como não negra.

A segunda questão concerne às implicações do Censo colombiano de 2005. Nele estão ausentes as categorias “branco/a” e “mestiço/a”. A pergunta do referido Censo alude ao “pertencimento étnico”, assim definido no glossário da sessão “Perfil” do Censo Geral 2005:

Pertenencia étnica: En Colombia las personas se pueden identificar como pertenecientes a uno de los grupos étnicos reconocidos legalmente (indígenas, ROM o gitanos, raizales del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, palenqueros de San Basilio y afrocolombianos). El criterio empleado en el Censo General 2005 para captar la pertenencia étnica de las personas es el auto reconocimiento por sus costumbres o tradiciones o por sus rasgos físicos (DANE 2005: 6).

A definição dá a entender que o Censo de 2005 compreende como “grupo étnico” as “comunidades tradicionais, culturalmente diferenciadas e territorializadas” (Restrepo 2013: 21). No discurso jurídico, acadêmico e político, os indígenas constituem o paradigma do que seria um grupo étnico, com marcadores linguísticos e culturais da diferença, conforme ressalta o autor. A partir da década de 1990, “comunidades negras” também passam a ser interpretadas como grupo étnico. Em seguida, *Raizales* e o povo “*Rom*” ou “*Gitano*”.

Ainda que o critério tenha sido o auto reconhecimento conforme costumes ou tradições, bem como traços físicos, entendo que a dimensão cultural foi sobrevalorizada em detrimento da questão fenotípica. Assim, a branquitude aparece de modo residual, contabilizada na opção “nenhuma das anteriores”, o que

reforça a concepção da etnicidade como diferença cultural. Paschel (2013) faz a mesma leitura sobre esse aspecto do Censo.

É absolutamente relevante que a população negra/afrodescendente seja devidamente contemplada pelos instrumentos censitários depois de 75 anos de sua ausência nos registros estatísticos nacionais<sup>15</sup>. Porém, a ausência de categorias para registrar a população socialmente branca deixa uma lacuna no instrumento censitário. Afinal, os indicadores socioeconômicos que derivam desses instrumentos são de ordem comparativa.

Compreendo que a ausência das categorias “branco/a” e “mestiço/a” no Censo de 2005 significa uma obliteração da branquitude, entendida como referência ao status de privilégio associado ao grupo racial branco, tal como sugerido por Mara Viveros (2015). Isso pode desembocar em questões complexas do ponto de vista da subjetivação. Lembremo-nos que as pesquisas censitárias têm o poder de cristalizar categorias. Ainda que a população socialmente branca deixe de existir na contagem oficial da população colombiana, as hierarquias sociorraciais permanecem e tal grupo populacional permanece no topo da hierarquia.

\* \* \*

Retomo, por fim, a questão do lugar da mestiçagem no sistema de classificação étnico-racial do Pacífico sul colombiano. Inicialmente, tratava-se de uma construção contra-hegemônica, que partia do lugar de enunciação da população africana, indígena e zamba. A partir do encontro entre negros/as e indígenas, a República Zamba instaurou um território de liberdade no Pacífico sul colombiano e norte equatoriano, em pleno regime de escravização de ambos os povos. Por sua vez, do ponto de vista das autoridades coloniais, as castas trataram de estruturar e hierarquizar socialmente os grupos étnico-raciais. Pessoas negras, mulatas e zambas configuravam uma alteridade social à branquitude, a qual se materializava na ascendência europeia.

No período republicano, o conceito de raça avançou sobre o de castas. A categoria “mestiça” foi apropriada pelas elites nacionais e transformada em instrumento de opressão de afrodescendentes e indígenas na medida em que a mistura era um processo de embranquecimento.

A multiculturalidade dá lugar para a expressão das diferenças principalmente a partir da linguagem da etnicidade, na qual a região ganha proeminência. A partir da década de 90, a região converteu-se em uma poderosa linguagem de diferenciação. A raça foi regionalizada. A “geografia da cultura”, conceito de Peter Wade (1997), enquadra a ordem racial e as imagens de nacionalidade emergentes. Nesse sentido, o espaço ou região é uma metáfora para a raça e a cultura, ao mesmo tempo em que constituem um meio pelo qual as relações sociais se concretizam.

Ao expressar a demanda por direitos na linguagem da etnicidade, enfatizando as diferenças culturais, as práticas tradicionais e a territorialidade, a população de ascendência africana na Colômbia seguiu um caminho que difere daquele trilhado pela população negra no Brasil, onde se articula o pertencimento étnico-racial às condições socioeconômicas dos diferentes grupos populacionais<sup>16</sup>.

Em construções do discurso político, acadêmico e jurídico vinculadas ao Pacífico sul colombiano, a linguagem da etnicidade englobou a raça. Porém, a raça não desapareceu; ela está subsumida na etnia. Trata-se de uma sociedade racializada onde as diferenças são expressas predominantemente no idioma da etnicidade. Assim, a lógica social racializada serve de substrato tanto para a categoria “raça” quanto para a “etnia”, como bem aponta Rosero-Labbé (2010).

Em cenário recente, ganha força o discurso em torno da raça e da afrodescendência, contextualizado na Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e formas correlatas de Intolerância, realizada em setembro de 2001, em Durban, África do Sul. Na produção acadêmica, a raça, o racismo, as ações afirmativas e a questão da reparação histórica entram em foco. Retomando então o debate em torno das escolas de pensamento tecidas ao longo do artigo, ressalto o trabalho do Grupo de pesquisa sobre igualdade racial, diversidade cultural, conflitos ambientais e racismos nas Américas Negras (IDCARÁN), do Centro de Estudos Sociais (CES), ligado ao Departamento de Serviço Social da Universidade Nacional da Colômbia. A partir de meados da década de 2000, Claudia Mosquera Rosero-Labé organiza uma série de publicações do referido grupo com artigos que abordam tais temáticas na Colômbia e nas Américas Negras de modo geral<sup>17</sup>.

O contexto de transnacionalização da luta contra o racismo traz a concepção da afrodescendência<sup>18</sup>. No ano 2001, passou a operar nas enquetes estatísticas colombianas o termo “afro-colombiano/a” e “afrodescendente”. Como explica Restrepo (2013), na Colômbia tal contexto reflete-se na ampliação do sujeito político e teórico, que estava centrado em comunidades rurais ribeirinhas do Pacífico colombiano, para um sujeito que interpela também afrodescendentes de centros urbanos e outras regiões do país, os quais compartilham com os demais experiências de marginalização e discriminação. Urrea-Giraldo (2011) também ressalta que há um deslizamento da categorização entre “comunidades negras” e “afro-colombianas/os”.

A Campanha realizada por diversas organizações negras/afro-colombianas “*Las Caras Lindas de mi Gente Negra...*”, que antecedeu ao Censo de 2005, visava estimular a identificação em torno da ascendência africana, explorando as várias categorias que a nomeiam – política, regional e localmente –, as quais se vinculam a diferentes fenótipos afrodescendentes presentes na Colômbia, com gradações de mestiçagem<sup>19</sup>. Urrea-Giraldo (2011) ressalta esta como a primeira manifestação do movimento social negro/afrocolombiano empenhado em integrar dimensões da subjetivação relacionadas à raça e à etnia, conectando processos de identificação em torno do corpo com ancestralidade e tradições culturais.

Entendo o agrupamento em torno da afrodescendência como um exercício analítico e político, o que não significa homogeneizar as pessoas. Trata-se de uma “articulação de heterogeneidades”, para usar a expressão proposta por Jurema Werneck (2010) em reflexões sobre a categoria “mulheres negras”. Seguindo o pensamento de Werneck (idem), compreendo que a afrodescendência como identidade política aciona diferentes elementos circulantes, estabelecendo nexos entre distintos momentos e sujeitos, permitindo variadas singularizações.

---

*Paula Balduino de Melo é mestra e doutora em Antropologia pela UnB e professora do Centro Educacional Pompílio Marques de Sousa, da Secretaria de Educação do Distrito Federal.*

## NOTAS

---

- 1 Este artigo resulta de pesquisa realizada entre 2012 e 2014, no extremo sul da Colômbia e norte do Equador, para tese doutoral obtida junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília – UnB. Realizei etnografia nas colombianas cidades de Bogotá, Cali, Tumaco e Salahonda (especialmente nos Rios Rosario, Patía e Baixo Mira); no Equador, em San Lorenzo (especialmente nos Rios Santiago e do Rio Mataje). No presente texto, minha perspectiva baseia-se em fontes bibliográficas. Na tese, a classificação étnico-racial é abordada também a partir de categorias endógenas acionadas contemporaneamente por mulheres negras/ afrodescendentes dos locais etnografados.
- 2 Durante parte do período colonial, a região norte dos Andes era designada como Nova Granada e correspondia aos atuais países de Equador, Colômbia, Panamá e Venezuela. O *Virreinato de Nueva Granada* foi criado em 1739 e se converteu na unidade administrativa para o comércio de escravos (Friedemann & Whitten 1974).
- 3 Para uma abordagem aprofundada do tema, vide: Whitten (1992 [1974]); Friedemann & Whitten (1974); Charvet (2010); Zuluaga & Romero (2007); Tardieu (2006); cujos escritos estão em grande medida fundamentados na obra do viajante e pároco Miguel Cabello Balboa, datada de 1583 (reimpressa em 1945).
- 4 Trata-se de uma medida semelhante ao brasileiro “defeito de cor”, prática discriminatória vigente no Brasil colonial que impedia descendentes de africanos, mesmo livres, de aceder a cargos públicos ou eclesiásticos, a não ser que renegassem sua identidade afrodescendente – o “defeito de cor”.
- 5 O autor ressalva que essa diferença parecia dever-se a erros no censo.
- 6 Uma das principais expressões da tradição oral Afropacífica, a décima corresponde a uma poesia estruturada em 44 versos; são quatro primeiras glosas e dez versos subsequentes. Seus compositores não sabiam ler nem escrever, de modo que a oralidade fazia cargo da criação e disseminação das “décimas afro”, como é chamada na região Pacífica.
- 7 Com o intuito de contextualizar teoricamente o objeto de reflexão do presente artigo, apresento uma leitura sintética de algumas escolas de pensamento e alguns/mas autores/as sem a pretensão de dar conta da complexidade de tais abordagens e ciente de que o campo de estudos sobre negritude/etnicidade extrapola este apanhado.
- 8 Friedemann e Arocha dedicaram suas obras ao projeto de visibilizar os grupos negros na História e na Antropologia colombianas. E, a partir da denúncia da invisibilidade, buscaram estimular a reivindicação da cidadania negra no contexto das reivindicações pelos direitos humanos, conforme ressalta Wade (1997: 75). A produção intelectual desses autores antecede a promulgação da Constituição Política de 1991, configurando a primeira abordagem sistemática sobre o povo afro-colombiano na antropologia nacional.
- 9 Apregoada dois anos após a promulgação da Constituição Política da Colômbia, 1991, a Lei 70 regulamenta o artigo transitório 55 da Constituição, o qual determina ao Congresso a atribuição de expedir: *una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley* (Constitución Política de Colombia 1991: 106). A Lei 70 de 1993 é celebrada como uma conquista do povo ribeirinho do Pacífico e dos movimentos sociais negros/afrocolombianos, conforme pude apreender etnograficamente no Pacífico sul colombiano.
- 10 A correção deste dado contextualiza-se em uma série de pesquisas realizadas entre 1996 e 2004, pelo *Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica (CIDSE)/Universidad del Valle, Institut de Recherche pour le Développement*, da França, e COLCIENCIAS, *Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología y Innovación*. As pesquisas basearam-se em: “encuesta especializada Cidse-Ird”, aplicada em Cali entre maio e junho de 1998, “encuestas de hogares del Dane”, algumas das quais serão comentadas ao longo deste texto, e “encuesta especializada del Cidse-Banco Mundial”, realizada em Cali em setembro de 1999. Nelas, formularam-se diferentes perguntas e respostas relativas à pertença étnico-racial. Também foram usadas ferramentas de pesquisa qualitativa: observação e participação etnográfica, entrevistas em profundidade e enquetes locais semi-abertas (Barbary e Urrea, 2004: 28).
- 11 Tais enquetes, dentre outros instrumentos de pesquisa, subsidiaram os estudos de Barbary e Urrea (2004) que contabilizaram a população afrocolombiana em cerca de 20% da população nacional.

- 12 Segundo Barbary e Urrea (2004): *“Las cuatro fotografías a color eran la de un hombre negro; la de una mujer negra-mulata; la de una mujer que podría caer en un fenotipo ‘mestizo’; y la de una mujer de fenotipo ‘blanco’.* Los cuatro personajes (el hombre y las tres mujeres), todos en el mismo rango de edad entre 20 y 30 años, bien vestidos y atractivos, podrían identificarse con perfiles de profesionales. Las fotografías estaban señaladas con números de 1 a 4, con la opción 5 para quien decidía que ninguna de las cuatro fotos se acercaba a su apariencia fenotípica. La tasa de respuesta en este módulo en las 13 áreas metropolitanas en su conjunto fue superior al 95%, lo cual indica la eficacia del procedimiento utilizado” (Barbary e Urrea 2004: 70).
- 13 Não é meu intuito neste artigo problematizar todas as categorias étnico-raciais que operam na Colômbia. Para compreender, por exemplo, a dinâmica do povo *raizal* de San Andrés, Providencia e Santa Catalina seria necessário um estudo à parte. Sobre essa questão ver: González (2006).
- 14 Enquanto as enquetes censitárias fazem coincidir “branco/a” e “mestiço/a”, não o fazem certas produções teóricas sobre o tema. Nas obras de Barbary e Urrea (2004) e Wade (1997), não há equivalência conceitual entre brancos/as e mestiços/as. Wade, pelo contrário, ressalta assimetrias entre esses grupos populacionais.
- 15 Urrea-Giraldo (2011) ressalta que entre 1913 e 1993 não houve qualquer registro estatístico da população negra no país.
- 16 Ainda que não seja uma tese comparativa, na tese doutoral (Melo 2015) aprofundo as reflexões a respeito de processos vivenciados na Colômbia e no Brasil em torno das construções da raça e da etnicidade. Explicitei meu lugar de fala como antropóloga, mulher negra brasileira, ao considerar o conhecimento como socialmente situado e as posições dos sujeitos em dada sociedade e cultura como relacionais, conforme sugere Sandra Harding com o conceito de *standpoint* (Harding, 1991 e 2004).
- 17 Ver Rosero-Labbé e Barcelos (2007), Rosero-Labbé e Díaz (2009), Rosero-Labbé, Láo-Montes e Garavito (2010).
- 18 Há uma ampla discussão no campo político-acadêmico latino-americano e caribenho sobre os usos das categorias “negra/o” / “afrodescendente”. Para uma boa reflexão sobre o tema, ver Lerma (2013).
- 19 Ver vídeo de comercial televisivo da campanha: <http://www.youtube.com/watch?v=RSq5FuhS1SE>. Acessado em: 24 de junho de 2015.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

- ARBOLEDA, Jhon Henry Quiñones. 2012 [2011]. *Buscando Mejora. Migraciones, territorialidades y construcción de identidades afrocolombianas en Cali*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana. 2.ed.
- AROCHA Rodríguez, Jaime. 1986. "Concheras, manglares y organización familiar en Tumaco". *Cuadernos de Antropología*, n. 7: 1-20.
- AROCHA Rodríguez, Jaime. 1992. "Los negros y la Nueva Constitución de 1991". *América Negra* n. 3: 39-54.
- AZOPARDO, Ildelfonso Gutierrez. 1994 [1980]. *Historia del Negro en Colombia ¿Sumisión o Rebeldía?* Bogotá: Editorial Nueva America. 4.ed.
- BARBARY, Olivier e URREA, Fernando. 2004. *Gente negra en Colombia: Dinámicas Sociopolíticas en Cali y en el Pacífico*. Cali: Editora Lealon, CIDSE/Univalle, IRD, COLCIENCIAS.
- BEJARANO, Juan Pablo Estupiñan. 2010. Qual a sua raça? Censos, classificações raciais e multiculturalismo na Colômbia e no Brasil. Dissertação de Mestrado. Salvador, BA: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.
- CHARVET, Erika Sylva. 2010. *Feminidad y Masculinidad en la Cultura Afroecuatoriana. El caso del norte de Esmeraldas*. Quito: Abya-Yala.
- COLOMBIA. 1991. Constituição (1991). *Constitución Política de Colombia: República de Colombia*. Bogota: Corte Constitucional.
- COLÔMBIA. Lei n. 70, de 1993, *Diario Oficial*, n. 41.013, de 31 de agosto de 1993, desenvolve o artigo transitório n. 55, da *Constituição Política*.
- CONFERENCIA NACIONAL AFROCOLOMBIANA et al. *Las Caras Lindas de mi Gente Negra...* Propaganda disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=RSq5FuhS1SE>. Acessado em: 24 de junho de 2015.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. 2010. *Ch'ixinakaxutxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- DANE. 2005. *Boletim Censo General 2005*.
- ESPINOSA, Monica y FRIEDEMANN, Nina de. 1993. "Colombia: La mujer negra en la familia y en su conceptualización". In: A. Ulloa (ed.). *Contribución Africana a la Cultura de las Américas: Memorias del Coloquio Contribución Africana a la Cultura de las Américas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Proyecto Biopacífico. INDERENA-DNP, GEF, PNUD.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. 1993. *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Santa Fe de Bogotá: Instituto de Genética Humana. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Medicina. Ebook: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/la-saga-del-negro/los-africanos-cifras-y-origen-diaspora>, acessado em 11/05/2014.
- FRIEDMANN, Nina de & WHITTEN, Norman Jr. 1974. "La Cultura Negras del Litoral Ecuatoriano y Colombiano un Modelo de Adaptación Étnica". *Revista Colombiana de Antropología*, v. XVII: 75-115.
- FRIEDEMANN, Nina de & AROCHA, Jaime. 1986. *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Santafé de Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
- GONZÁLEZ, Nancy Motta. 1995. *Enfoque de género en el litoral pacífico colombiano: nueva estrategia para el desarrollo*. Santiago de Cali: Universidad del Valle, Editorial Facultad de Humanidades.

- GONZÁLEZ, María Camila Rivera. 2006. "Mirar hacia adentro para reparar las memorias en Providencia y Santa Catalina". In: *Aforreparaciones: Memorias De La Esclavitud Y Justicia Reparativa Para Negros, Afrocolombianos, Y Raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (Ces), 8 ed.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. 2000. "Apresentação". In: A. S. A. Guimarães & L. Huntley (orgs.). *Tirando a máscara: Ensaio sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra.
- HARDING, Sandra. 1991. *Whose Science/ Whose Knowledge?*. Milton Keynes: Open University Press.
- \_\_\_\_\_. 2004. *The Feminist Standpoint Theory Reader*. Nova York e Londres: Routledge.
- LEÓN, Claudia Leal. 2010. "Usos del concepto "raza" en Colombia". In: C. M. Rosero-Labbé & A. Láo-Montes & C.R Garavito (eds.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Universidad del Valle.
- LERMA, Betty Ruth Lozano. 2013. "Negros, afros, afrocolombianos, afrodescendientes? Una discusión de nunca acabar. Intentando pensar 'casa adentro'". Disponível em: <http://www.pacificocolombia.org/novedades/negros-afros-afrocolombianos-o-afrodescendientes/889>. Acessado em: 17/11/2015.
- MELO, Paula Balduino. Matronas Afropacíficas: fluxos, territórios e violências. Gênero, Etnia e Raça na Colômbia e Equador. Tese de Doutorado em Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília, 2015. Disponível em: <file:///C:/Users/paula/Downloads/Paula%20Baldu%C3%ADno.pdf>.
- NOVOA, Rocío Rueda. 2010. De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del río Santiago-río Cayapas (Esmeraldas). Etnicidad negra en construcción en Ecuador Siglos XVIII-XIX. Ph.D. Dissertation. Quito, ECU; Sevilla, ESP: Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador/ Universidad Pablo de Olavide.
- PASCHEL, Tianna. 2013. "'The Beautiful Faces of my Black People': race, ethnicity and the politics of Colombia's 2005 census". *Ethnic and Racial Studies*, 1-20.
- PETRUCCELLI, José Luis. 2007. *A cor denominada. Estudos sobre a classificação étnico-racial*. Coleção Políticas da Cor. Rio de Janeiro: DP&A.
- RESTREPO, Eduardo. 2013. *Etnización de la negritud. La invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia*. Serie: Genealogías de la negritud. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- ROSETO-LABBÉ, Claudia Mosquera & BARCELOS, Luiz Claudio (eds.). 2007. *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos, raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ROSETO-LABBÉ, Claudia Mosquera & DÍAZ, Ruby León. 2009. *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal: entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*. Bogotá: Colección CES, Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de Colombia.
- ROSETO-LABBÉ, Claudia Mosquera & LÁO-MONTES, Agustín & GARAVITO, César Rodríguez. (eds.). 2010. *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Universidad del Valle.
- ROSETO-LABBÉ, Claudia Mosquera. 2010. "Introducción: la persistencia de los efectos de la "raza", de los racismos y de la discriminación racial: obstáculos para la ciudadanía de personas y pueblos negros". In: C. M. Rosero-Labbé & A. Láo-Montes & C.R Garavito (eds.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Universidad del Valle.

SEGATO, Rita. 2005. "Raça é Signo". *Série Antropológica*, n. 372, Brasília, Universidade de Brasília.

TARDIEU, Jean-Pierre. 2006. *El Negro en la Real Audiencia de Quito (Ecuador) SS. XVI-XVIII*. Quito: Ediciones Abya-Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos, Cooperazione Internazionali.

URREA-Giraldo, Fernando. 2010. "La visibilidad estadística de la población afrodescendiente en Colombia (1993-2005). Entre lo étnico y lo racial". In: C. M. Rosero-Labbé & A. Láo-Montes & C.R Garavito (eds.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Universidad del Valle.

VIVEROS VIGOYA, Mara. (2015). "Social Mobility, Whiteness, and Whitening in Colombia". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20: 496–512. doi:10.1111/jlca.12176.

WADE, Peter. 1997. *Gente negra, nación mestiza, Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

WAGNER, Roy. 2010 [1995]. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

WERNECK, Jurema. "Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo". *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros*, 1(1): 8-17.

WEST, Robert. 2000 [1957]. *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*. Bogotá: Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología.

WHITTEN Jr., Norman E. 1992 [1974]. *Pioneros Negros: la Cultura Afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano

ZULUZAGA, Francisco Uriel e ROMERO, Mario Diego. (orgs.). 2007. *Sociedad, cultura y resistencia negra en Colombia y Ecuador*. Santiago de Cali: Universidad del Valle. 1ed.

## Taxonomia étnico-racial no Pacífico Colombo-equatoriano: metamorfoses da mestiçagem

### RESUMO

---

O artigo analisa a classificação étnico-racial no Pacífico sul colombiano em uma perspectiva diacrônica. Tal classificação é atravessada por relações de dominação históricas, sociais e político-econômicas. Argumento que as hierarquias sócio-raciais foram perpetuadas ao longo da história colombiana com o uso de categorias como a “casta” no período colonial e a “raça” a partir da era republicana. Na experiência da República Zamba, palenque em que se aliaram africanos/afrodescendentes e indígenas, a mestiçagem foi uma construção contra-hegemônica. Porém, no período republicano foi apropriada pelas elites nacionais, associada a um processo de embranquecimento e assim transformada em instrumento de opressão de afrodescendentes e indígenas. A “etnicidade” no período multicultural ganha centralidade na expressão das diferenças, organizadas em torno de uma “cultura” e de uma “territorialidade”. Nas últimas duas décadas, a “afrodescendência” emerge no discurso acadêmico, político e jurídico, em um movimento de integrar dimensões da subjetivação relacionadas à raça e à etnia.

PALAVRAS-CHAVE: raça, etnia, história, Pacífico, Colômbia.

### Ethnic-racial taxonomy in the Colombian-Ecuadorian Pacific: Metamorphosis of miscegenation

### ABSTRACT

---

The article analyzes the ethnic-racial classification of the South Pacific of Colombia from a diachronic perspective. This classification is crossed by historical, social and political-economic relations of domination. I argue that the socio-racial hierarchies were perpetuated throughout Colombian history with the use of categories such as "caste" in the colonial period and "race" from the republican era. In the experience of the Zamba Republic, a palenque in which African / Afro-descendant and Indigenous peoples allied themselves, miscegenation was a counter-hegemonic construction. However, in the republican period it was appropriated by the national elites, associated with a whitening process and thus transformed into an instrument of oppression of Afrodescendants and Indigenous people. "Ethnicity" in the multicultural period gains centrality in the expression of differences, organized around a "culture" and a "territoriality". In the last two decades, "afrodescendence" emerges in the academic, political and legal discourse, in a movement to integrate dimensions of subjectivation related to race and ethnicity.

KEYWORDS: race, ethnicity, history, Pacific, Colombia.

Recebido em: 13/01/2016

Aprovado em: 09/11/2016