

# ***El mito del anti-racismo en Brasil***

**Antonio Sergio Alfredo Guimarães**

---

**Antonio Sergio Alfredo Guimarães:** Sociólogo, profesor de la Maestría en Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Bahía.

---

Los brasileños suponen que viven en una sociedad donde no existe la discriminación racial. Este tipo de interpretación se vincula de muchas maneras con una problemática social europea y norteamericana ya superada, aunque todavía predominante en Brasil. El lenguaje de clase y de color siempre fue utilizado en Brasil de modo racializado, «naturalizando» desigualdades que pudieran comprometer la imagen del país como democracia racial.

Cualquier estudio sobre el racismo en Brasil debe comenzar admitiendo que cualquier estudio sobre el racismo en Brasil es un tabú. De hecho, los brasileños imaginan que forman una democracia racial. Esto es una fuente de orgullo nacional y sirve, en la confrontación/comparación con otras naciones, como prueba incontrastable del estatus brasileño de pueblo civilizado.

La pretensión de un anti-racismo institucional tiene raíces profundas tanto en nuestra historia como en nuestra literatura. Desde la abolición de la esclavitud en 1888, no experimentamos ni segregación, al menos en el plano formal, ni conflictos raciales. En términos literarios, desde los estudios pioneros de Freyre a comienzos de los años 30, seguidos por los de Pierson en los 40, hasta por lo menos los 70, la investigación especializada de antropólogos y sociólogos, de modo general, reafirmó (y tranquilizó) tanto a los brasileños como al resto del mundo sobre el carácter relativamente armónico de nuestro patrón de relaciones raciales. En la última edición del *Dictionary of Race and Ethnic Relations* de Cashmore, por ejemplo, van den Berghe resume la entrada «Brasil» del modo siguiente:

En suma. Brasil puede describirse como una sociedad donde las diferencias de clase están profundamente marcadas, donde clase y color se sobreponen pero no coinciden, donde la clase muchas veces prevalece sobre el color y donde la «raza» es materia de derecho individual y de preferencia personal al contrario de la filiación colectiva (p. 49).

Este tipo de interpretación sobre las relaciones raciales y el racismo en Brasil deriva de una problemática social europea y norteamericana, completamente superada a

partir de los años 70, pero aún dominante en Brasil. Esta problemática se expresó en un discurso conceptual también ampliamente superado en sus términos básicos, inclusive en lo que se refiere al significado de «raza» y de racismo. No obstante, antes de entrar en el problema, necesito reconstituir, aunque sea brevemente, los cambios en el objeto del anti-racismo en Occidente y presentar la idea de raza «como un significante fluctuante».<sup>1</sup>

### ***El cambio de agenda del anti-racismo***

El campo de investigación científica conocido como «relaciones raciales» es de inspiración norteamericana. Los científicos sociales tomaron, generalmente, el patrón de relaciones raciales en EEUU como modelo para comparar, contrastar y entender la construcción social de las «razas» en otras sociedades, especialmente en Brasil. Tal modelo, elevado a arquetipo, acabó por esconder antes que revelar, negar antes que afirmar, la existencia de las «razas» en Brasil. De hecho, el modelo norteamericano mostraba un patrón de relaciones violento, conflictivo, segregacionista, popularmente conocido como «Jim Crow», sancionado por reglas precisas de filiación grupal basadas en razones biológicas que definían las «razas». El modelo brasileño, al contrario, mostraba una refinada marca de distanciamiento social y una diferenciación aguda de estatus y de posibilidades económicas que convivían con equidad jurídica e indiferenciación formal; un sistema muy complejo y ambiguo de diferenciación racial, basado principalmente en distinciones fenotípicas y cristalizado en un vocabulario cromático.

¿Por qué esos dos sistemas fueron tomados como polos opuestos? ¿Por qué las semejanzas funcionales entre ellos pasaron desapercibidas a los dentistas tan compenetrados con el pensamiento funcional-estructuralista?

Señalo sólo tres razones que me parecen las más importantes. Primero, el programa político del anti-racismo occidental enfatizaba, en su época, el estatuto legal y formal de ciudadanía, al contrario de su ejercicio tactual y práctico. Programa que reflejaba la fuerza de los intereses liberales en EEUU y en las ex-colonias europeas y no contradecía los intereses del orden racial brasileño. En Brasil, por tanto, este programa, adoptado por intelectuales «blancos» de clase media, ignoró muchas veces el anti-racismo popular de los pretos<sup>2</sup> y mulatos que

<sup>1</sup> Este fue el título de la primera de una serie de tres conferencias que Stuart Hall dictó en la Universidad de Harvard en la primavera de 1994.

<sup>2</sup> El término preto en Brasil es una categoría censitaria, hoy muy poco usada tanto en las ciencias sociales como en el lenguaje cotidiano. El censo clasifica a las personas, según el color, en brancas, pretos, pardos, amaretos e indígenas, para referirse a descendientes de europeos, africanos, a mestizos, descendientes de japoneses, y de indios, respectivamente. El Movimiento Negro, así como los intelectuales, usan el término negro como categoría de identidad para referirse a una identidad étnico-racial. Generalmente, en los análisis cuantitativos, el término negro engloba a los pretos y a

denunciaban las barreras infranqueables del «prejuicio de color». Diferenciando *prejuicio* de *discriminación*, como lo hacían los norteamericanos, y colocando al primero en el reino privado de la elección individual, negándole por tanto una dimensión específicamente social, el anti-racismo erudito de entonces operó muchas veces, funcionalmente, como un esfuerzo ideológico de velar el verdadero racismo nacional<sup>3</sup>. En segundo lugar, la definición de «raza» como un concepto biológico -o, por lo menos, como una noción sobre diferencias biológicas, objetivas (fenotipos) entre seres humanos- ocultaba tanto el carácter racista de las distinciones de color, como su carácter construido, social y cultural. Si la noción de «raza» se refería a diferencias biológicas hereditarias precisas, entonces, según este modo de pensar, el «color» no podía ser considerado una noción racial, dado que no tenía una referencia hereditaria única e inconfundible, sería sólo un hecho concreto y objetivo. Se podía rechazar la noción biológica de «raza» y, al mismo tiempo, reconocer diferencias objetivas de «color». En tercer lugar, el realismo ontológico de las ciencias sociales buscaba el conocimiento de esencias y la formulación de explicaciones causales, ocultando el carácter discursivo y metafórico que escondía el racismo bajo un lenguaje de estatus y de clase. De ese modo, la simetría entre el discurso clasista y racial en Brasil, cuando se la percibía, fue tomada falsamente como prueba de la insignificancia de las «razas».

Sin embargo, se trataba de una tendencia mundial. De hecho, en la posguerra, la lucha anti-racista fue muy clara y precisa en sus objetivos: demostrar el carácter no-científico y mitológico de la noción de «raza» y denunciar las consecuencias inhumanas y bárbaras del racismo. Ambas metas se llevaron a cabo en un ambiente de vivo realismo y fuerte empirismo que prescindían de mayores justificaciones ontológicas: el holocausto y la desmoralización de las «razas» en tanto concepto científico<sup>4</sup>. El programa anti-racista, por lo tanto, tuvo en la posguerra dos blancos privilegiados: la segregación racial en EEUU (Jim Crow) y el *apartheid* en Sudáfrica, o sea, los dos sistemas de racismo de Estado que sobrevivieron a la Segunda Guerra. Tal programa podía, pues, ser expresado discursivamente en términos de una lógica universalista que negaba la existencia de diferencias infranqueables entre seres humanos. Una lógica conveniente a los

---

los pardos. Respecto de los términos de color utilizados cotidianamente, predomina el término moreno, que puede significar una persona oscura o clara, «prieta», «blanca» o incluso «amarilla». Como se ve, el de los términos raciales escondidos bajo denominaciones de color es un terreno muy movedizo. [NR: hemos optado por mantener el «preto» portugués pese a existir el equivalente «prieto», dado el escaso uso del término español.]

<sup>3</sup> Refiriéndose específicamente a Pierson y a Nogueira, Dzidzienyo observó: «En una situación donde se considera desaconsejable mostrar una discriminación abierta, siempre se puede refugiarse en la explicación de que se trata de prejuicios y no discriminación» (p. 4).

<sup>4</sup> Una historia de la formulación y del posterior abandono del concepto de «raza» hecha por las ciencias naturales se puede consultar en Rex 1986; Banton 1977,1987; y Barkan.

brasileños blancos, ya que oscurecía el racismo asimilacionista que prevalecía históricamente en Brasil, como veremos más adelante.

El anti-racismo angloamericano no fue un artífice menos activo de la mitificación e idealización de Brasil como «paraíso racial». Por ejemplo, en un libro editado recientemente por Hellwig, que reúne impresiones de viajeros y científicos sociales norteamericanos negros sobre Brasil, no se encuentra, entre 1910 y 1940, un solo registro sobre discriminación racial en el país; en tanto que entre 1940 y 1960 los registros de discriminación son usualmente ambivalentes o subordinados a argumentos clasistas.

Las percepciones comenzaron a cambiar sólo cuando la segregación racial fue desmantelada en EEUU como consecuencia del Movimiento por los Derechos Civiles. Solamente entonces las desigualdades raciales pasaron a ser claramente atribuidas a la operación de mecanismos sociales más sutiles -la educación escolar, la selectividad del mercado de trabajo, la pobreza, la organización familiar, etc. El cambio de percepción de la discriminación racial en EEUU alteró tanto la percepción de los angloamericanos sobre Brasil como el programa político del anti-racismo. Desde entonces, la denuncia de las desigualdades raciales enmascaradas en términos de clase social o de estatus se convirtieron en un tema importante en la agenda anti-racista. Los racismos brasileño y norteamericano se habían vuelto mucho más parecidos entre sí.

El nacionalismo negro y el movimiento feminista en los años 70 imprimieron otra dinámica a las percepciones anti-racistas; el primero, a través de la lucha contra la destrucción y la inferiorización del legado cultural africano, denunciando el estatuto subordinado del negro y de África implícito en el anti-racismo asimilacionista y universalista; el segundo, a través del énfasis con que denunció el carácter racializado de las diferencias sexuales como parte de un proceso de naturalización y justificación social de jerarquías culturales<sup>5</sup>. Tal cambio de percepciones se completó con la migración masiva de pueblos del Tercer Mundo (indios, caribeños, árabes, turcos, latinoamericanos, africanos, chinos, coreanos, etc.) en dirección a una Europa que se imaginaba anti-racista y que se enfrentaba ahora a «extranjeros» inasimilables: pueblos de color que llegaban y orgullosamente cultivaban nítidas diferencias religiosas, lingüísticas y culturales. Esos fueron los ingredientes para lo que se llamó un «nuevo racismo» o un «racismo sin raza», en el cual

La cultura es trazada a lo largo de líneas étnicas absolutas, no como algo intrínsecamente fluido, cambiante, inestable y dinámico, sino como una propiedad fija de grupos sociales, al contrario del campo relacional en el cual los grupos se

<sup>5</sup> Ver Guillaumin y Stepan, entre otras, sobre la racialización de las relaciones de género.

encuentran y viven relaciones sociales e históricas. Cuando la cultura está relacionada con la «raza» se transforma entonces en una propiedad pseudo-biológica de la vida en común (Gilroy, p. 24).

### ***Teorizando el racismo***

El cambio de pauta del anti-racismo influyó fuertemente en la teorización del racismo. En los años 70, desde el punto de vista de sus estructuras, funciones y mecanismos, la definición sociológica de «raza» —«un grupo de personas que en una sociedad dada son socialmente definidas como diferentes de otros grupos en virtud de ciertas diferencias físicas reales o putativas» (Berghe, p. 10)- se mostraba insuficiente para distinguir «raza» de género, etnicidad, clase social o cualquier otra forma de jerarquización social. De hecho, cualquier listado de características que pretenda especificar y definir «razas» presenta el mismo problema: las características estructurales y funcionales apuntadas son insuficientes para distinguir entre las diversas formas de jerarquización y discriminación sociales<sup>6</sup>. Los teóricos de los años 70, entretanto, no parecían percibir el alcance de esa ambigüedad de definiciones. En la mayoría de los casos, incluso cuando la «raza» era definida de una manera flexible, no tenían conciencia de que tal definición abarcaba otras formas de jerarquía. Van den Berghe constituye tal vez una excepción cuando escribe:

Se volvió cada vez más claro para mí, con los años, que el asunto no merecía un lugar especial en una teoría general de la sociedad. En otras palabras, las relaciones raciales y étnicas no son suficientemente diferentes de otros tipos de relaciones sociales -ni, de modo inverso, las relaciones étnicas y raciales presentan rasgos comunes exclusivos- para justificar un tratamiento teórico especial (Berghe, p. 9).

En los años 80, la onda post-estructuralista venida de Francia, tomó conciencia de lo ambiguo de la definición de «raza». El desconstruccionismo de las ciencias sociales favoreció una metaforización ampliada del término «raza». El análisis del campo discursivo del racismo, tanto antiguo (biologismo) como nuevo (diferenciación cultural) introdujo la idea de que, al analizar jerarquías, estábamos lidiando con un mismo proceso subrepticio de «naturalización» y con formas

<sup>6</sup> Rex (1983), por ejemplo, redefine el campo de las relaciones raciales por los siguientes rasgos: «1) una situación de diferenciación, desigualdad y pluralismo entre grupos; 2) la posibilidad de distinguir claramente tales grupos por la apariencia física, la cultura u, ocasionalmente, la ancestralidad de sus miembros; 3) el hecho de que la justificación y la explicación de la discriminación se den en términos de algún tipo de teoría implícita o explícita, frecuentemente pero no siempre de tipo biológico» (p. 30). Esas características, como se ve, valen también para las relaciones de género o para las relaciones de clase.

diversas de esencialismo que se escondían bajo diferentes fenómenos empíricos. De este modo, se era incapaz de diferenciar teóricamente el racismo de otras formas de discriminación. Llamar racismo a cualquier tipo de discriminación basada en construcciones esencialistas —aun cuando se revelen así los mecanismos internos— significa transformar el racismo en una simple metáfora, en una imagen política. Delacampagne (pp. 85-86) proporciona un excelente ejemplo de esa conceptualización ampliada del racismo y de su uso metafórico.

El racismo, en el sentido moderno del término, no comienza necesariamente cuando se habla de superioridad fisiológica o cultural de una raza sobre otra; él comienza cuando se une la (pretendida) superioridad cultural directa y mecánicamente dependiente con la (pretendida) superioridad fisiológica; o sea, cuando un grupo deriva las características culturales de un grupo dado, de sus características biológicas. El racismo es la reducción de lo cultural a lo biológico, la tentativa de hacer al primero depender del segundo. El racismo existe siempre que se pretende explicar un estatus social dado por una característica natural.

Tal definición es parcialmente imprecisa porque reduce la idea de naturaleza a una noción biológica<sup>7</sup>. Sabemos, por otro lado, que existen modos diferentes de «naturalizar» las jerarquías sociales. En general, «natural» significa un orden ahistórico o transhistórico, carente de intereses particulares o contingentes, representando sólo los atributos de la especie humana o de las divinidades que la crearon. Ese presunto orden natural puede, con todo, asentarse en bases tan diferentes como la teología (origen divino), la ciencia (endodeterminismo) o la civilización (la necesidad histórica justificando la subordinación de una sociedad por otra).

Toda y cualquier jerarquía social, por lo tanto, apela a un orden natural que la justifique aunque tal justificación y racionalización pueda hacerse de diferentes maneras. El orden económico, por ejemplo, puede justificarse como el producto de características individuales (los pobres son pobres porque les faltan sentimientos nobles, virtudes y valores del *ethos* capitalista); del mismo modo, se justifica usualmente la posición subordinada de las mujeres por las características del sexo femenino; la esclavitud de los africanos, así como la posición social inferior de sus descendientes, por las limitaciones de la «raza» negra, etc. En cada uno de esos casos, cuando la idea de un orden natural define formaciones sociales, emergen

<sup>7</sup> Esa fusión indebida entre naturaleza y biología ha llevado a muchos estudios a ignorar la especificidad de la idea de naturaleza que fundamenta el racismo, idea que no parece formar parte del imaginario clásico o premoderno. Recuerdo, al respecto, las palabras de Guillaumin: «... las sociedades teológicas dan al término «naturaleza» un sentido de orden interno que se mantiene en la noción contemporánea. Sin embargo, en el siglo XIX, el término no connotaba un determinismo endógeno, como actualmente» (p. 179)

sistemas jerárquicos rígidos e infranqueables. Sólo en los dos últimos casos surgió una teoría «científica» de la naturaleza (biológica o genética).

El proceso de naturalización de fenómenos sociales parece ser un rasgo común a todas las jerarquías. Como Guillaumin (p. 192) observa, «la implicación ideológica de la idea de naturaleza (y de grupos naturales) no puede ser abolida por las relaciones sociales, donde ocupan -aunque nos repugne admitirlo- un lugar central. Ideológicamente enmascarada (dado que la ideología se esconde bajo las 'evidencias') la forma 'natural', sea la del sentido común, sea la institucionalizada, constituye el meollo de los medios técnicos de que disponen las relaciones de dominación y de fuerza para imponerse a los dominados y mantenerlos como dominados».

De cualquier modo, el grado en que se oculta el sistema de jerarquización parece depender menos de la materialidad o de la inmutabilidad de las características en sí (rasgos físicos, actitudes o valores) y más del grado en que las diferencias establecidas (materiales o inmateriales) son consideradas naturales. Un sistema de naturalización es tanto más completo cuanto más las referencias a diferentes marcas se entrecruzan (religión, apariencia física, costumbres, estilos de vida, etc.) y cuánto más a ese entrecruzamiento se lo puede confinar a una diferencia última e irreductible como el sexo, la «raza», la cultura, la religión, etc. Sin duda, se puede usar el término «racismo» como una metáfora para designar cualquier tipo de esencialismo o naturalización que resulte en prácticas de discriminación social. Ese uso es, sin embargo, débil cuando la idea de «raza» se encuentra empíricamente ausente y sólo presta un sentido figurativo al discurso discriminatorio. Pienso que si podemos hablar de tales prácticas discriminatorias designándolas con términos específicos como «sexismo» o «etnicismo» es porque la referencia a la «raza» se encuentra subsumida en otras diferencias, funcionando apenas como una imagen de diferencia irreductible. Para usar las palabras de Gates Jr.:

La raza se volvió una imagen de la diferencia absoluta e irreductible entre culturas, grupos lingüísticos y adeptos a ciertos sistemas de creencias que -en la mayoría de los casos pero no siempre-presentan también intereses económicos opuestos. La raza se volvió la figura suprema de la diferencia porque ella es necesariamente arbitraria en su aplicación (Gates Jr., p. 5).

En ciertos casos, por el contrario, el prejuicio y la discriminación presuponen o se refieren a la idea de «raza» de una manera central. En esos casos, las otras referencias posibles son imágenes figuradas de «raza»; se trata de situaciones en las cuales la jerarquía social no podría mantener un patrón discriminatorio sin las diferencias raciales. Sólo entonces se puede hablar de racismo o racimos de un

modo preciso. De hecho, cuando la «raza» está empíricamente presente aunque su nombre no sea pronunciado, la diferenciación entre tipos de racismo sólo puede establecerse a través del análisis de su formación histórica particular, es decir, a través del análisis del modo específico en que la clase social, la etnicidad, la nacionalidad y el género se vuelven metáforas para la «raza» o viceversa. Es con ese sentido preciso que hablo de racismo en este artículo.

### ***Raza y color***

En la literatura que trata de las relaciones raciales en Brasil, como observó Wade (1994, p. 28), «la distinción entre apariencia y ancestralidad muchas veces permanece oculta y se la pone en paralelo con la distinción entre la insignificancia y la significancia de la 'raza'». Como los negros en Brasil no están definidos por la regla «una gota de sangre negra hace de alguien un negro» y como no hay una regla clara de descendencia biológica definiendo grupos raciales sino que, al contrario, las clasificaciones siguen diferencias de apariencia física y la «interacción entre una variedad de estatus adquiridos y adscritos» (Harris), eso parece significar para algunos autores que no se puede hablar de grupos raciales en Brasil sino sólo de «grupos de color»<sup>8</sup>.

Los sociólogos aceptan plenamente la idea según la cual en Brasil, y en América Latina en general, no habría prejuicio racial sino sólo «prejuicio de color». Azevedo (p. 90), por ejemplo, escribe: «Funcionando el color y los rasgos somáticos, en gran parte, como símbolos de estatus, las resistencias a las mezclas entre las clases traducen, al mismo tiempo, prejuicio de clase y de raza o, mejor, de color». Wright (p. 3) fue incluso más explícito en su discusión sobre Venezuela: «Pero los venezolanos consideran negros sólo a los individuos de piel negra. El color y no la raza -la apariencia y no el origen- influye mucho más en la percepción que tienen los venezolanos de los individuos».

No obstante, Fernandes (pp. 27-28) ya había apuntado el hecho de que el «prejuicio de color» debería ser usado como una noción nativa-conceptualizada primeramente por el Frente Negro Brasileño en 1940- para referirse a la forma particular de discriminación racial que oprime a los negros brasileños. Discriminación en que el «color», visto como hecho objetivo y natural, y no la «raza», vista como concepto abstracto y científico, es decisiva. Sólo es posible concebir el «color» como un fenómeno natural si suponemos que la apariencia física y los rasgos fenotípicos son hechos objetivos, biológicos y neutros con referencia a los valores que orientan nuestra percepción. Es justamente de ese modo que el «color» en

<sup>8</sup> Degler (p. 103) sigue esta tendencia resaltando «el énfasis brasileño sobre la apariencia y no sobre el legado genético o racial» y refiriéndose a Brasil como «una sociedad en la cual las distinciones se hacen entre una variedad de colores y no entre razas, como en EEUU (p. 244).



Brasil funciona como una imagen figurada de la «raza». Cuando los investigadores incorporan a su discurso el color como criterio para referirse a grupos «objetivos», se están negando a percibir el racismo brasileño. Sus conclusiones no pueden dejar de ser, pues, formales, circulares y superficiales: sin reglas claras de descendencia no habría «razas» sino sólo grupos de color. Ahora bien, no hay nada espontáneamente natural en los rasgos fenotípicos o de color. Se puede, al respecto, recordar las palabras de Gates Jr.:

Se necesita poca reflexión, sin embargo, para reconocer que esas categorías pseudocientíficas son ellas mismas imágenes. ¿Quién ha visto realmente una persona preta o roja, una persona blanca, amarilla o marrón? Esos términos son construcciones arbitrarias, no registros de la realidad. Pero el lenguaje no es sólo un vehículo de esa tendencia insidiosa; es también su signo. El uso del lenguaje corriente significa la diferencia entre culturas y su diferencial de poder, expresando la distancia entre subordinado y superior, entre siervo y señor en términos de su «raza» (p. 6).

Esa postura se fortalece con el argumento de que no hay nada espontáneamente visible ni que sirva más fácilmente para discriminar en el color de la piel, en la forma de la nariz, en el grosor de los labios o de los cabellos, que en otros rasgos tales como el tamaño de los pies, la altura, el color de los ojos o el ancho de hombros. Tales rasgos sólo tienen significado en el interior de una ideología preexistente (para ser preciso: de una ideología que crea los hechos al relacionarlos unos con otros) y únicamente por ello esos rasgos funcionan como criterios y marcas clasificatorias.

En suma, alguien sólo puede tener color y ser clasificado en un grupo de color si existe una ideología en la cual el color de las personas tiene algún significado. Es decir, las personas tienen color sólo, *stricto sensu*, en el interior de las ideologías raciales.

### ***El racismo en el paraíso tropical***

¿Cuál es la ideología racial que particulariza a Brasil? La especificidad del racismo brasileño, pero también del latinoamericano en general, proviene del hecho de que la nacionalidad brasileña se formó o fue «imaginada», para usar la fina metáfora empleada por Anderson, como una comunidad de individuos étnicamente desiguales que llegaban de todas partes del mundo, principalmente de Europa. En

Brasil, la nación se formó con la amalgama de criollos<sup>9</sup> cuyo origen étnico y racial fue «olvidado» por la nacionalidad brasileña. La nación permitió que una sombra cómplice encubriese ancestralidades incómodas. Pero el orden esclavista sólo fue sustituido por otro orden, también jerárquico. El «color» pasó a ser una marca de origen, un código cifrado para la «raza». El racismo colonial, fundado sobre la idea de la pureza de sangre de los colonizadores portugueses cedió lugar, después de la Independencia, a la idea de una nación mestiza (Skidmore; Wright; Wade 1993), cuya ciudadanía dependía del lugar de nacimiento (nuestra «naturalidad») y no de la ancestralidad<sup>10</sup>. Para entender el racismo resultante de ese proceso de formación nacional es, pues, necesario entender cómo fue construida la noción del «blanco» brasileño. Volveremos a esto más adelante.

Hay otras dos características de las relaciones raciales en Brasil y en América Latina, que apenas referí anteriormente y que necesitan ser desarrolladas. Una es la existencia de un orden oligárquico en el cual la «raza», es decir, el «color», el estatus y la clase están íntimamente ligados entre sí. Oboler escribe:

Como un resultado de la miscigenación extensiva comente en las colonias, las clasificaciones raciales, el estatus social y la honra, evolucionarían hacia un orden jerárquico que Lipschütz llamó de «pigmentocracia». Ese era un sistema racial, como lo describió Ramón Gutiérrez, en el cual la claridad de la piel estaba relacionada directamente con un mayor estatus social y mayor honra; mientras que el color más oscuro estaba asociado tanto con «el trabajo físico de los esclavos y de los indios» como, visualmente, con «la infamia de los conquistados». La noción española de pureza de sangre fue introducida así en el modo en que la aristocracia del Nuevo Mundo entendía los conceptos interrelacionados de raza, estatus social y honra (Oboler, p. 28).

En Brasil, ese sistema de jerarquización social -que consiste en gradaciones de prestigio formadas por clase social (ocupación e ingresos), origen familiar, color y ocupación formal- se funda sobre las dicotomías que durante tres siglos sostuvieron el orden esclavista: élite/pueblo y blancos/negros son dicotomías que se refuerzan mutuamente, simbólica y materialmente. Costa reconoce ese origen del prejuicio de color en Brasil cuando escribe: «El prejuicio racial ser vía para mantener y legitimar la distancia del mundo de los privilegios y derechos, del

<sup>9</sup> Uso «criollo» aquí en el sentido de descendientes de colonizadores o extranjeros nacidos en las Américas. Ese es un significado más español que portugués, dado que en Brasil reservamos generalmente la palabra «criollo» para designar sólo a los africanos nacidos aquí, llamando «brasileños» a los descendientes de europeos. Ese último uso anticipa la transposición de significado entre «europeo», «brasileño» y «blanco» que exploraré más adelante.

<sup>10</sup> Para ser exactos, también la ciudadanía en EEUU siguió el «derecho de suelo»; sin embargo, ellos desarrollaron una autoimagen de transplantado europeo (el crisol étnico) mucho más exclusivista (en términos europeos) que la autoimagen de mezcla de tres razas desarrollada en Brasil. A la exacerbada conciencia de comunidad en EEUU corresponde una nacionalidad mixofóbica, adversa a la mezcla racial, para emplear el término de Taguieff.

mundo de las privaciones y deberes» (p. 137). La doctrina liberal del siglo xix, según la cual los pobres eran pobres porque eran inferiores, encontraba en Brasil su apariencia de legitimidad en la aniquilación cultural de las costumbres africanas y en la condición de pobreza y de exclusión política, social y cultural de la gran masa de pretos y mestizos. La condición de pobreza de los pretos y mestizos, así como anteriormente la condición servil de los esclavos, era tomada como marca de inferioridad.

Viotti da Costa, Fernandes y otros demostraron acertadamente que la élite brasileña (incluyendo a los abolicionistas) era prisionera de esa lógica justificadora de las desigualdades. Para los liberales, la esclavitud significaba, ante todo, un obstáculo para sus ideas. Ellos no tenían una reflexión sobre las relaciones raciales ni se preocupaban por la condición de los negros después de la abolición<sup>11</sup>. La admisión de la igualdad universal entre los hombres se enunciaba a nivel dogmático y teórico, por encima y más allá de cualquier contacto o compromiso con los intereses reales de las personas involucradas. Tanto como hoy, esa teoría coexistía sin mayores problemas con la enorme distancia social y el sentido de superioridad que separaba a los blancos y letrados de los pretos, mulatos y de la gentuza en general.

De hecho, la idea de «color», a pesar de estar afectada por la estructura de clase (por eso «el dinero emblanquee», así como la educación), se funda sobre una noción particular de «raza». Tal noción, aunque gire en torno a la dicotomía blanco/negro, como en el mundo anglosajón, es específica en la manera en que define al «blanco». En Brasil, el «blanco» no se formó por la exclusiva mezcla étnica de pueblos europeos como ocurrió en EEUU con el «crisol étnico» (Omi/Winant; Oboler; Lewis); al contrario, como «blanco» contamos a aquellos mestizos y mulatos claros que pueden exhibir los símbolos dominantes de la europeidad: formación cristiana y dominio de las letras<sup>12</sup>. Por extensión, las reglas de pertenencia minimizaron el polo «negro» de la dicotomía, separando así a mestizos de-pretos. El significado de la palabra «negro», portante, cristalizó la diferencia absoluta, lo no-europeo. En ese sentido, un «preto» de verdad no era un hombre letrado ni sería completamente cristiano pues cargaría siempre consigo algunas creencias y supersticiones animistas (omito a propósito cualquier consideración

<sup>11</sup> Las ideas de José Bonifacio sobre la esclavitud y la economía agrícola del periodo son ejemplares a ese respecto. Ver Costa y Fernandes.

<sup>12</sup> Sobre la importancia de las letras en general, Gates Jr. (p. 8) escribe: «... después de Descartes, se valoró y privilegió la razón entre todas las características humanas. La escritura, especialmente después que se difundió la imprenta, fue tomada como el símbolo visible de la razón. Los pretos eran considerados 'dotados de razón' y, por tanto, 'hombres' si —y solamente si— demostraban maestría en las 'artes y ciencias', la fórmula del siglo xix para la escritura. Así, aunque la Ilustración se había caracterizado por fundarse sobre la razón humana, ella usó simultáneamente la ausencia y la presencia de la razón para delimitar y circunscribir la humanidad misma de las culturas y de los pueblos de color que los europeos estaban descubriendo desde el Renacimiento».

respecto de la mujer negra, sistemáticamente ausente del proceso identificatorio). Consecuentemente, en Brasil, sólo aquellos con piel realmente oscura sufren enteramente la discriminación y el prejuicio antes reservado al negro africano. Aquellos que presentan grados variados de mestizaje pueden usufructuar, de acuerdo con su grado de blancura (tanto cromática como cultural, dado que «blanco» es un símbolo de «europeidad»), algunos de los privilegios reservados a los blancos.

Dzidzienyo fue uno de los primeros en notar esa peculiaridad de las relaciones raciales en Brasil, cuando caracterizó en 1971, lo que consideró el «marco de decantada 'democracia racial' brasileña», como «la distorsión de que blanco es mejor y preto peor y que, por lo tanto, cuanto más próximo del blanco mejor. La fuerza de esa opinión penetra completamente la sociedad brasileña y abarca la totalidad de los estereotipos, de los roles sociales, de las oportunidades de empleo, de los estilos de vida y, lo que es más importante, sirve como piedra de toque para la siempre observada «etiqueta» de las relaciones raciales en Brasil» (p. 3).

Corroborando la tesis de Dzidzienyo, Cleveland Donaid Jr., un periodista negro americano que visitó Brasil en 1972, escribió: «de hecho, poco importa si un mulato brasileño no es considerado negro; mucho más importante es el hecho de que él nunca es blanco» (Hellwig, p. 212)

### ***La mutación del racismo en Brasil***

Cualquier análisis del racismo brasileño debe considerar por lo menos tres grandes procesos históricos. Primero, el proceso de formación de la nación brasileña y su desdoblamiento actual; segundo, el entrecruzamiento discursivo e ideológico de la idea de «raza» con otros conceptos que implican jerarquía como clase, estatus y género; tercero, las transformaciones del orden socio-económico y sus efectos regionales. Trataré de tocar los puntos principales (desde el punto de vista del racismo actual) de cada uno de esos procesos.

Una discusión sobre la nacionalidad es de fundamental importancia porque en Brasil, como he sugerido, las reglas de pertenencia nacional suprimirían o subsumirían sentimientos étnicos, raciales y comunitarios. La nación brasileña fue imaginada como una homogeneidad cultural en términos de religión, raza, etnicidad y lengua. En ese contexto nacional, el racismo brasileño sólo podría ser *heterofóbico*, es decir, un racismo que «es la negación absoluta de las diferencias», que «presupone una evaluación negativa de toda diferencia, implicando un ideal (explícito o no) de homogeneidad» (Taguieff, p. 29).

Pero la negación de las diferencias no significa que el racismo universalista, ilustrado, sea necesariamente un racismo disfrazado, avergonzado de ser lo que es.

Al contrario, esa timidez del racismo tiene ella misma una historia. A comienzos del siglo xx, por ejemplo, el racismo heterofóbico brasileño era completamente explícito. El principal terreno del pensamiento racista brasileño en aquella época no era otra cosa que una adaptación del llamado «racismo científico», las doctrinas racialistas que pretendían demostrar la superioridad de la raza blanca. Si es verdad que cada racismo tiene una historia particular, la idea de emblanquecimiento es evidentemente la que caracteriza nuestro pensamiento racial. Esa doctrina se basaba, según Skidmore

En el prejuicio de la superioridad blanca -algunas veces implícita pues dejaba abierta la cuestión de saber cuan innata era la inferioridad negra y usaba los eufemismos «razas más avanzadas» y «menos avanzadas». Pero a ese prejuicio se agregaban otros dos. Primero, que la población negra se estaba volviendo progresivamente menos numerosa que la blanca por razones que incluían una tasa de natalidad supuestamente menor, una mayor incidencia de enfermedades y su desorganización social. Segundo, la miscigenación estaría «naturalmente» produciendo una población más clara, en parte, porque el gen blanco sería más resistente y, en parte porque las personas escogerían compañeros sexuales más claros (Skidmore, pp. 64-65).

En suma, la particularidad del racialismo brasileño residió en la importación de teorías racistas europeas, excluyendo dos de sus concepciones importantes -«el carácter innato de las diferencias raciales y la degeneración proveniente de la mezcla racial- para formular una solución propia al 'problema negro'» (Skidmore, p. 77). El núcleo de ese racialismo era la idea de que la sangre blanca purificaba, diluía y exterminaba la negra, abriendo así la posibilidad de que los mestizos se elevaran al estadio civilizado. La idea de «emblanquecimiento» fue elaborada por un orgullo nacional herido, asaltado por dudas y desconfianzas respecto de su arrojío industrial, económico y civilizatorio. Fue, ante todo, una manera de racionalizar los sentimientos de inferioridad racial y cultural insinuados por el racismo científico y por el determinismo geográfico del siglo xix.

Los primeros trabajos de Freyre, seguidos poco después por Melville Herskovits, Pierson, Charles Wagley y por la constitución de todo un campo de estudios de antropología social, decretaron la muerte de ese racismo explícito, aunque ilustrado. No pretendo aquí adentrarme en la discusión de los méritos y las deficiencias de los estudios antropológicos de mediados de siglo. Pero es cierto que ellos retiran de la escena intelectual brasileña el racismo ingenuo de principios de siglo. Pretendo, por eso, examinar algunas de sus ideas en la perspectiva crítica de quien se pregunta sobre el cambio del racismo brasileño.

Comenzaré por ver los cambios en el sentimiento de nacionalidad. De hecho, cuando Pierson, Azevedo y otros hacían sus investigaciones antropológicas, toda una nueva generación de brasileños, descendientes de inmigrantes italianos, españoles, alemanes y japoneses<sup>13</sup> iniciaba su ascenso en la vida económica y social de los estados del sudeste. San Pablo se convertía rápidamente en la mayor ciudad industrial de América Latina y, al mismo tiempo, brasileños de viejo cuño miscigenado acudían a aquella en busca de empleos, generalmente en posiciones subordinadas. La nacionalidad brasileña, tal como se la imagina tradicionalmente, como producto de las tres razas tristes, se encontraba bajo una fuerte presión. Presión que provenía del hecho de que los «nuevos criollos» blancos (los descendientes brasileños de los inmigrantes recientes) no presentaban las mismas uniformidades culturales de los antiguos -en términos de religión, por ejemplo- y mantenían, por el contrario, fuertes lazos comunitarios. Esa novedad era todavía más importante porque tales nuevos brasileños se situaban en las áreas agrícolas e industriales más dinámicas y consolidadas del sur y del sudeste, donde parecía establecerse también el centro cultural.

Las tradicionales áreas culturales de Bahía, Pernambuco e Minas Gerais permanecían casi intocadas en su composición racial por el flujo migratorio, en tanto que otras áreas importantes como Río de Janeiro, Sao Paulo y Rio Grande do Sul habían transformado radicalmente su composición racial (Merrick/Graham; Skidmore). Me inclino a leer a Freyre y la antropología social de los años 40 y 50, escrita en su mayor parte en Bahía y Pernambuco, como parte de una reacción cultural de la «brasilidad» bien-nacida -el modo primero de imaginar la nacionalidad- al desafío cultural que representaba el cambio de eje económico y cultural en dirección hacia los estados de migración reciente. En ese sentido, la idea de «democracia racial» tal como era reinterpretada por la antropología de Freyre puede ser considerada un mito fundador de una nueva nacionalidad.

Sin embargo, sería un error pensar que el pensamiento antropológico de mitad de este siglo -siguiendo los pasos de Freyre- cambió radicalmente los presupuestos racistas de la idea de emblanquecimiento. En verdad, la tesis del emblanquecimiento sólo fue adaptada a los cánones de la antropología social, pasando a significar la movilidad ascendente de los mestizos en la jerarquía social. Por un lado, el «emblanquecimiento» era una constatación hecha a través de investigaciones empíricas, un camino de movilidad preferencial encontrado entre los negros; pero, por otro lado, ese camino suponía una visión racista de la negritud, incluso interiorizada por los negros, ante la cual la teoría antropológica de la época fue, por lo general, silenciosa y acrítica.

---

<sup>13</sup> En este artículo trato sólo del racismo dirigido contra los afrobrasileños. Creo, sin embargo, que mi análisis puede ser aplicado, cum grano salis, a los pueblos indígenas y a los asiáticos brasileños.

Esa perspectiva eurocéntrica de la versión culturalista del «emblanquecimiento» puede encontrarse en Freyre, Pierson o Azevedo, para tomar algunos de los antropólogos más prominentes y progresistas de los años 30, 40 y 50 respectivamente. Veamos, por ejemplo, a Azevedo:

Por efecto del mestizaje y de otros factores socio-biológicos el grupo más oscuro, de fenotipo preto, está siendo absorbido gradualmente en la mezcla étnica; los blancos aumentan a un ritmo un poco más rápido, en tanto crece el número de mestizos, registrados en las estadísticas como pardos que, finalmente, van a incorporarse, por la mezcla, al grupo de ascendencia predominantemente europea (p. 51).

«Emblanquecimiento» pasó, por tanto, a significar la capacidad de la nación brasileña (definida como una extensión de la civilización europea, donde una nueva raza emergía) para absorber e integrar mestizos y pretos. Tal capacidad requiere implícitamente el acuerdo de las personas de color para renegar de su ancestralidad africana o indígena. «Emblanquecimiento» y «democracia racial» son, pues, conceptos de un nuevo discurso racista<sup>14</sup>. El núcleo racista de esos conceptos reside en la idea, a veces totalmente implícita, de que fueron tres las «razas» fundadoras de la nacionalidad, que aportaron diferentes contribuciones, según sus potenciales culturales cualitativamente diferentes. El color de las personas así como sus costumbres son, por lo tanto, índices del valor positivo o negativo de esas «razas». En el centro de ese modo de pensar la nacionalidad, la marca de color se torna indeleble no porque señale una ancestralidad inferior sino porque «explica» la posición inferior actual de esa persona.

Se trata, por otro lado, de un modo muy particular de pensar lo que es ser brasileño. Escribiendo en 1955 acerca de las «élites de color en Bahía», ciudad donde el 80 % de la población tiene algún ancestro negro, Azevedo puede decir sucesivamente que:

1) «A causa de su tipo arquitectónico y urbanístico, de su aire de antigüedad y del ritmo moderado de existencia de su población. Bahía es considerada hoy la ciudad más europea de Brasil» (p. 25);

---

<sup>14</sup> Carlos Hasenbalg (1984, p. 2) ya había llamado la atención sobre la importancia de esos dos conceptos para la comprensión de la particularidad del racismo brasileño. En sus palabras: «El ideal de emblanquecimiento estableció un compromiso entre las doctrinas racistas en boga a comienzos del siglo xx y la realidad socio-racial de Brasil, o sea, el grado avanzado de mestizaje de la población del país. El concepto de democracia racial es una poderosa construcción ideológica cuyo principal efecto ha sido mantener las diferencias inter-raciales fuera del terreno político, dejándolas como conflicto latente».

- 2) «Bahía se considera una de las comunidades 'más brasileñas' de todo el país en virtud de tener en su población un número extremadamente reducido de extranjeros y de continuar estando constituida por los elementos con que originalmente se pobló Brasil» (p. 38);
- 3) «Ninguno de los estados brasileños que tienen mucha cantidad de pretos presenta índices tan altos de mestizaje como Bahía. Eso muestra que el estado de Bahía es probablemente el más importante crisol étnico euro-africano de Brasil» (p. 48).

En estos pasajes se puede percibir claramente el desvío sutil de significado entre «ser europeo», «ser brasileño» y «ser mestizo». El desvío termina por impregnar de «europeidad» la nacionalidad imaginada, sea acriollándola -en la referencia al crisol étnico que define a los blancos norteamericanos-, sea «emblanqueciendo» el mestizaje.

Entre tanto, esos mismos pasajes que revelan la nacionalidad típica de las élites nordestinas indican también las tensiones por las que pasa esa nacionalidad como resultado de la ola de inmigración europea de fines de siglo pasado y comienzo de éste, cuando millares de italianos, españoles, portugueses, alemanes, japoneses, sirios, libaneses y otros colonos ingresaron a los estados del sur y sudeste, parcialmente incentivados por una política oficial de emblanquecimiento.

La «blancura» producida por ese «crisol étnico» del sur es muy diferente de la producida por el crisol étnico colonial a que Azevedo se refiere. Principalmente porque esos blancos se mezclaban racialmente con la clase media brasileña y sólo residualmente con las clases trabajadoras. En verdad, la clase obrera paulista ya se había transformado racialmente en los años 50, a través de la absorción de los inmigrantes nordestinos, principalmente negros y mestizos (Andrews 1991), mientras los descendientes de inmigrantes recientes escalaban la pirámide social. La movilidad relativamente rápida de los migrantes europeos testimonia, así, la relativa complacencia de la sociedad brasileña *vis-à-vis* los inmigrantes blancos, contrastando vivamente con el modo subordinado y prejuicioso con que los africanos fueron asimilados. Los descendientes de inmigrantes japoneses constituyen, a este respecto, un caso curioso. A pesar de ser sistemáticamente apartados del imaginario nacionalista (ellos son llamados hasta hoy «los japoneses» o, en el mejor de los casos, «nisseis»), fueron asimilados en el lado blanco de la bipolaridad de estatus «blanco/negro», heredada de la esclavitud. Tal vez por eso, ellos hayan encontrado libertad suficiente para maximizar sus capitales (cultural y económico) y lograr una mejor inserción social que los descendientes de africanos.



De cualquier modo, el hecho es que las comunidades étnicas formadas por inmigrantes y sus descendientes, vistas por los brasileños de los cuatro costados como «extranjeros» -y que veían desdeñosamente a los «brasileños»-, esas comunidades, una vez absorbidas a las «élites» del sur o a las clases medias nacionales, pasaron a redefinir a los otros, principalmente a las clases trabajadoras y a la «ralea» brasileña tradicional, marcadamente mestiza, como «bahianos», «paraíbas» o «nordestinos». Dicho de otro modo, «bahianos» y «nordestinos» pasaron a ser en ese contexto una codificación neutra para los «pretos», «mulatos» o «pardos» de las clases subalternas, transformados así en los blancos principales del «nuevo racismo» brasileño.

### ***Racismo y el anti-racismo en Brasil***

Hay algo muy especial en ese racismo heterofóbico que proviene de la manera peculiar como la nación brasileña fue imaginada. Anderson ya había apuntado el hecho de que las naciones latinoamericanas fueron definidas principalmente por «hacendados acomodados, aliados a un número menor de comerciantes y a varios tipos de profesionales (abogados, militares, funcionarios civiles provinciales y municipales)» (p. 48). Nacida como un proyecto elitista y no como el resultado de luchas populares, la nacionalidad no extendió el imaginario de ciudadanía a todos los brasileños. Al contrario, el imaginario elitista de la nacionalidad aspiró -en sus versiones más liberales- a una raza mestiza que incorporase negros e indios. Por eso, Wade (1993, p. 3) tiene razón cuando dice que los pretos y los indios son incorporados más «como candidatos potenciales a la miscigenación» que como ciudadanos plenos. De hecho, ellos fueron excluidos desde siempre de la ciudadanía, por el proceso mismo de su emancipación que los transformó en una subclase.

Pero los males no comenzaron con la República. El racismo heterofóbico tiene, en realidad, un origen pre-republicano. Reis, en un artículo reciente, vuelve a insistir en la discriminación a la que estaban sujetos los africanos, fuesen o no libertos, en la Bahía de mediados del siglo pasado. La intención de las autoridades de aquella época parece haber sido claramente la de forzar la retirada de los africanos hacia los ingenios, si eran esclavos, o forzarlos a volver a África, si eran libertos. La palabra «africano» fue el primer término para designar al otro racial, al diferente absoluto. Cuando ya no había más africanos sino solo criollos, «criollos» y «negros» y luego «pretos» pasaron sucesivamente a designar la africanidad.

El «extrañamiento» de los negros en el imaginario nacionalista está presente en todas las clases sociales. En la nacionalidad popular, en la subcultura del fútbol del nordeste, por ejemplo, los que no encajan en el patrón racial de la modernidad son

llamados «negáo» si son pretos, o «alemanes» o «gallegos» si son blancos. Esa aparente simetría de exclusión del pretos y del blanco es, con todo, revertida en la cromatología del estatus, tal como observaran Pierson y Azevedo en Bahía, en la cual se distingue un «blanco fino» (aquellos de puro linaje europeo) de un «blanco de la tierra», o sea, un blanco mestizado y moreno, como forma de valorizar lo «europeo». Para marcar el origen de ese tipo de racismo, Fernandes llamó «metamorfosis del esclavo» al proceso racialista. El que consiste justamente en emplear los términos «pretos» o «negro» -que aparentemente designan el color de la piel- para significar una subclase de brasileños marcada por la subalternidad.

En términos materiales, en la ausencia de discriminaciones raciales institucionales, ese tipo de racismo se reproduce por el juego contradictorio entre, por un lado, una ciudadanía definida de modo amplio y garantizada por derechos formales pero, por otro lado, largamente ignorados, no cumplidos y estructuralmente limitados por la pobreza y por la violencia policial cotidiana. El racismo se perpetúa por la restricción empírica de la ciudadanía y a través de la imposición de distancias sociales creadas por enormes diferencias de ingresos, de educación, y por las desigualdades sociales que separan a blancos de negros, ricos de pobres, nordestinos de sureños.

Las élites brasileñas -propietarios, empresarios, intelectuales y clases medias- representan diariamente el compromiso (¿comedia, farsa?) entre explotación salvaje y buena conciencia. Ellas pueden enorgullecerse de poseer la constitución y la legislación más progresistas e igualitarias del planeta pues las leyes son, la mayoría de las veces, inoperantes. El voto universal, por ejemplo, hasta 1988 estuvo restringido a los alfabetizados, lo que excluía a la población analfabeta, en su mayoría negra o cabocla. Del mismo modo, el racismo fue considerado delito por la ley Afonso Arinos en 1951 y, en 1988, gracias a los esfuerzos del Movimiento Negro, la constitución transformó el racismo en crimen. Sin embargo, hasta hoy nadie fue castigado por delito de racismo; muy por el contrario, los propios abogados de las víctimas canalizan casos de flagrante racismo hacia otros capítulos de las leyes penales porque sólo así tienen posibilidades reales de ganar las causas (Guimarães). Así es el racismo brasileño. Sin cara, travestido en ropas ilustradas, universalista, tratándose a sí mismo como antirracismo y negando como antinacional la presencia integral de lo afro-brasileño o indio-brasileño. Para este racismo, el racista es aquel que separa, no el que niega la humanidad del otro; de este modo, racismo, para él, es el racismo del vecino (el racismo norteamericano).

El marxismo, que influyó enormemente en el pensamiento y la práctica de una fracción emergente de las clases medias brasileñas en las décadas de posguerra, en nada alteró este cuadro. Al contrario, la insistencia marxista en el carácter ideológico de las «razas» -y su caracterización del racismo como un epifenómeno-

apenas le dio una tonalidad socialista al ideal de «democracia racial». Para ser más preciso, transformó la democracia racial en un ideal a ser conquistado por las luchas de clase. El evolucionismo subyacente al pensamiento marxista se adaptó bien a la idea de que el capitalismo (el mismo código de la «europeidad») sería una fuerza civilizadora que los pueblos de todo el mundo tendrían forzosamente que experimentar antes de llegar al socialismo.

Pero también en los casos en que se reconoce el racismo inherente a las teorías culturales y a las extensivas clasificaciones cromáticas (que sustituyen la polaridad blanco/negro) se propone siempre el contra-argumento de que el racismo en Brasil es suave. Suavidad que se debe, sin duda, a la relativa conformidad de la población negra y a la ausencia de mecanismos legales contra la desigualdad y la discriminación.

En cierto sentido, el ideal de democracia racial es un mito fundador de la nacionalidad brasileña y debe ser denunciado, justamente, por su carácter «mítico» de promesa no cumplida. De hecho, los estudios seminales de Hasenbalg (1979) y Silva, así como los de Telles, Lovell, Andrews (1992), Castro y Guimarães, Silva y otros, desenmascaran justamente la pretendida suavidad de la discriminación en Brasil. Ellos muestran las desigualdades profundas que separan a los blancos de otros grupos raciales y revelan una segregación real de los negros en el empleo, en la educación, en la vivienda, etc.

El desafío más crítico para aquellos que luchan contra el racismo en Brasil está justamente en convencer a la opinión pública del carácter sistemático y no-causal de esas desigualdades; mostrar su reproducción cotidiana a través de empresas públicas y privadas, a través de instituciones de orden público (como la policía y los sistemas judicial y correccional), a través de las instituciones educativas y de salud pública. Sólo así se puede esperar levantar el velo centenario que encubre las dicotomías élite/pueblo, blanco/negro en la sociedad brasileña. Para los afro-brasileños, para aquellos que se llaman a sí mismos «negros», el anti-racismo tiene que significar, ante todo, la admisión de su «raza», es decir, la percepción racializada de sí mismos y de los otros. Esto significa la reconstrucción de la negritud a partir de la rica herencia africana -la cultura afro-brasileña del candomblé, de la capoeira, de los afoxés, etc.-, pero significa también apropiarse del legado cultural y político del «Atlántico negro» -es decir, el Movimiento por los Derechos Civiles en EEUU, el renacimiento cultural caribeño, la lucha contra el *apartheid* en Sudáfrica, etc.

Las nuevas formas culturales del movimiento negro en América Latina y en Brasil (Agier/ Carvalho; Agier; Wade 1993) han enfatizado precisamente el proceso de reidentificación negra en términos étnico-culturales. Según parece, un discurso racialista de autodefensa puede recuperar el sentimiento de dignidad, de orgullo y

autoconfianza que fue corrompido por siglos de racismo universalista e ilustrado. El resurgimiento étnico se ampara, por lo general, en las ideas gemelas de una *tierra* a ser recuperada (el territorio de los antiguos quibombos; o la transformación, largamente simbólica, de barrios urbanos empobrecidos en comunidades o «quilombos» negros) y de una *cultura* a redimir y repurificar en contacto con un África imaginaria, el África traída y mantenida como memoria. Esa pauta concreta y popular del antirracismo es ferozmente combatida por muchos brasileños de buena fe, nacionalistas de diversas extracciones políticas, que creen en el antirracismo oficial y mitológico de Brasil. Los brasileños son muy susceptibles a lo que llaman «racismo invertido» de las organizaciones negras o a lo que llaman «importación de categorías y sentimientos extranjeros». De hecho, nada hiere más profundamente el alma nacional, nada contraría más el profundo ideal de asimilación brasileño que el cultivo de las diferencias. Pero incluso en el interior del movimiento negro se pueden oír voces disidentes que no concuerdan con la definición forzosamente esencialista que toda formación étnica requiere.

Al explorar los eslabones entre racismo y anti-racismo en el contexto brasileño y analizarlos desde la perspectiva del sistema mundial, espero haber contribuido a develar un poco más los mitos que fundan las relaciones raciales en Brasil. Eso me parece preliminar para que los intelectuales brasileños, y latinoamericanos en general, pasen a luchar contra su propio racismo (y no el del vecino), aquel que se reproduce y crece con su anuencia.

### **Bibliografía**

- Agier, Michel: *Ilé Aiyé: A invencao do mundo negro*, Salvador, manuscrito.
- Agier, Michel y María Rosario G. de Carvalho: «Nation, Race, Culture des mouvements noirs et indiens au Brésil» en *Cahiers de l'Amérique Latine*, París, IHEAL 1994, pp. 107-24.
- Anderson, Benedict: *Imagined Communities*, Verso, Londres, 1992.
- Andrews, George R.: *Blacks and Whites in Sao Paulo, Brazil 1899-1988*, University of Wisconsin Press, 1991.
- Andrews, George R.: «Desigualdade racial no Brasil e nos Estados Unidos: uma comparacao estatística» en *Estudos Afro-Asiáticos* No 22, pp. 47-84.
- Azevedo, Thales de: *As elites de cor, um estudo de ascensao social*, Cia. Editora Nacional, San Pablo, 1955.
- Banton, Michael: *The Idea of Race*, Westview Press, Boulder, 1977.
- Banton, Michael: *Racial Theories*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Barkan, Elazar: *The Retreat of Scientific Racism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Berghe, Pierre van den: *Race and Ethnicity*, Basic Books Inc., 1970.
- Cashmore, Ellis: *Dictionary of Race and ethnic relations*, Routledge, Londres - Nueva York, 1994.
- Castro, Nadya y Antonio S.A. Guimarães: «Desigualdades raciais no mercado e nos locais de trabalho» en *Estudios Afro-Asiáticos* No 24, 1993, pp. 23-60.
- Viotti da Costa, Emilia: *The Brazilian Empire: Myths and Histories*, Wadsworth Publishing Co., Belmont, 1988.
- Degler, Carl N.: *Neither Black nor White*, University of Wisconsin Press, Madison, 1991.
- Delacampagne, Christian: «Racism and the West: from Praxis to Logos» en David Theo Goldberg (org.): *Anatomy of racism*, University of Minnesota Press, 1990, pp. 85-86.
- Dzidzinyo, Anani: *The Positions of Blacks in Brazilian Society*, Londres, 1971.

- Fernandes, Florestan: A integraco do negro na sociedade de classes. Ca. Editora Nacional, San Pablo, 2 vol., 1965.
- Freyre, Gilberto: Casa grande e senzala: formaco da familia brasileira sob o regime da economia patriarcal, Schmidt, Ro de Janeiro, 1933.
- Gates Jr., Henry L.: «Editor's Introduction: writing 'race' and the difference it makes» en H.L. Gates Jr. (org.): «Race», writing and difference, University of Chicago Press, Chicago, 1985, pp. 1-20
- Guillaumin, Colette: «Race et nature» en Sexe, race et pratique du pouvoir. L'dee de nature, Ctfemmes ditions. Paris, 1992.
- Gilroy, Paul: Small Acts: thoughts on the Politics of blacks Cultures, Serpent's Tails, Londres, 1993.
- Guimares, Jos Lzaro: «Racial Conflicts in Brazilian Law», conferencia en el Programa de Estudios Afro-Americanos, Brown University, 2/1994.
- Harris, Marvin: Patterns of Races in the Americas, Norton Library, Nueva York, 1974.
- Hasenbalg, Carlos: Discriminaco e desigualdades raciais no Brasil, Graal, Ro de Janeiro, 1979.
- Hasenbalg, Carlos: Race Relations in modern Brazil, The Latin American Institute, University of New Mxico, Albuquerque, 1984.
- Hellwig, David J.: African American Reflections on Brazil's racial Paradise, Temple University, 1992.
- Lewis, Eari: «Race, the State and social Construction» en Stanley I. Kutler (ed.): The Encyclopedia of the United States in the Twentieth Century, Simn and Schuster, Nueva York, en prensa.
- Lovell, Peggy: Income and racial Inequality in Brazil, University of Florida, disertaco de doctorado, 1989.
- Merrick, Thomas y Douglas Graham: Population and economic Development in Brazil, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1979.
- Nogueira, Oracy: «Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. Sugesto de um quadro de referencia para a interpretaco do material sobre relaces raciais no Brasil» en Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, San Pablo, 8/1954, vol. I.
- Oboler, Suzanne: Ethnic labels, latino Uves: Identity and the politics of re-presentation, University of Minnesota Press, Minneapolis - Londres, en prensa.
- Omi, Michel y Howard Winant: Racial Formation in the United States, from the 1960's to the 1980's, Routledge, Londres, 1986.
- Pierson, Donald: Negroes in Brazil: a Study of race contact in Baha, University of Chicago Press, Chicago, 1942.
- Reis, Jos Joo: «A greve negra de 1857 na Bahia» en Revista USP No 18, San Pablo, 1983, pp. 8-29.
- Rex, John: Race relations in sociological Theories, Routledge-Kegan Paul, Londres, 1983.
- Rex, John: Race and Ethnicity, Open University Press, Milton Keynes, 1986.
- Silva, Nelson do Valle: «O preco da cor: diferencis raciais na distribuico da renda no Brasil» en Pesquisa e Planejamento Econmico Vol 10 No 1, 1980, pp. 21 -44.
- Silva, Paula Cristina: Negros  luz dos fornos: representaces do trabalho e da cor entre metalrgicos da moderna industria batana, disertaco de maestra en Ciencias Sociales, UFBA, Salvador, 1993.
- Skidmore, Thomas: White into black, Duke University Press, Durham - London, 1993.
- Stepan, Nancy L.: «Race and gender: the role of Analogy in Science» en David Theo Goldberg (org.): Anatomy of racism, University of Minnesota Press, 1990, pp. 38-57.
- Taguieff, Pierre-Andr: La forc du prjug: essai sur le racismo et ses doubles, Gallimard, Paris, 1987.
- Telles, Edward: «Residential segregation by skin color in Brazil» en American Sociological Review No 57, 4/1992, pp.186-97.
- Wade, Peter: Blackness and Race Mixture. The Dynamics of racial Identity in Colombia, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.
- Wade, Peter: «Race, Nature and Culture» en Man (N.S.) N 28, 1994, pp. 17-34.
- Wright, Winthrop: Caf con leche. Race, Class and national Image in Venezuela, University of Texas Press, Austin, 1990.

**Nota:** este artículo fue escrito durante el periodo en que fui becario post-doctoral de CAPSE/Fullbright, en el Afro American Studies Program de la Universidad de Brown. Agradezco los comentarios y sugerencias de Michel Agier, Benjamín Bowser, Nadya Castro, Anani Dzidzienyo y Lucia Lippi a versiones anteriores del mismo.

**Nota:** artículo aparecido en Novos estudos No 43, San Pablo, noviembre de 1995, con el título «Racismo e antiracismo no Brasil».