

Memorias de la "democracia racial brasileña".

Rauschemberg, Nicholas.

Cita:

Rauschemberg, Nicholas (2010). *Memorias de la "democracia racial brasileña"*. VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-027/113>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eORb/tDm>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

VI Jornadas de Sociología de la UNLP

**“Debates y perspectivas sobre Argentina y América Latina en el marco del
Bicentenario. Reflexiones desde las Ciencias Sociales”**

La Plata, 9 y 10 de diciembre de 2010

Mesa 8

Los marcos sociales de la memoria. Problemas conceptuales y metodológicos en el estudio de la historia reciente y la memoria.

Coordinadores: Alberto Perez (UNLP- IdIHCS); Hernán Sorgentini (UNLP- IdIHCS); Mauricio Chama (UNLP- IdIHCS);

Nombre: Nicholas D. B. Rauschenberg (UBA, doctorado en Sociales)

Título: Memorias de la ‘Democracia racial brasileña’

Resumen: La expresión ‘Democracia Racial’ fue inventada en la década de 1930 por el famoso sociólogo brasileño Gilberto Freyre. Esta expresión contradictoria, si uno se remite a un concepto de ideal democracia con igualdad de derechos, sufrió en el debate académico y político dos grandes transformaciones. Más por ideología que por ambición intelectual, la expresión se anteponía originalmente al creciente fascismo brasileño de la dictadura de Getúlio Vargas (1930-1945). Un primer giro fue la adopción e imposición del discurso de tal supuesta democracia por la dictadura militar (1964-1985), que inclusive borró del censo la pregunta por el ‘color’ de la población. El segundo giro se dio en los años 1990 y llega hasta la actualidad en el contexto del multiculturalismo. Proponiendo un abordaje dialéctico de los marcos de la memoria de Maurice Halbwachs, el trabajo desarrolla esa historia intelectual pasando también por la obra de José Sazbón sobre las transformaciones y conflictos de la historiografía francesa en el contexto del ‘bicentenario de la revolución’(Furet, P. Nora, Sartre, Lévi-Strauss etc.). Por último se pretende mostrar los usos de la memoria y del olvido presentes en la imposición ideológica de ese supuesto ideal democrático, sobretudo en la discusión actual, donde el gobierno adoptó parcialmente la política de cuotas para afrodescendientes.

Memorias de la 'Democracia racial brasileña'

1. Dos momentos de la memoria en la historia

1.1 Halbwachs: memoria colectiva e interpretación

Es posible leer a Maurice Halbwachs de dos maneras: la “ingenua positivista”, y la politizada, materialista y por que no, dialéctica. Prefiero a segunda, aunque la primeira sea importante, dadas las reincidencias de su interpretación. Esa idea de leerlo en una perspectiva dialéctica surgió, de modo inclusive poco original de mi parte, después de leer el texto de Gérard Namer “*Antifascismo y 'a memoria de los músicos' de Halbwachs (1938)*”. Me di cuenta, entonces, que la contextualización de la vida y de la obra de Halbwachs es fundamental para entender el sentido de su crítica cultural, política e incluso académica, lo que muchas veces es totalmente dejado de lado al ver como es masivamente citado, sin el menor rigor de crítica ideológica, como si seu método fuese un simple modelo teórico devoto al arsenal teórico de la sociología, y lo peor, condenado a ser leído en el sentido de una sociología funcionalista bien al estilo de Émile Durkheim. Es exactamente en este punto que de manera muy feliz incide la erudita introducción a las obras *Os marcos sociais de la memória* (*Les cadres sociaux de la mémoire* [1925]) y *Memoria Colectiva* (*La mémoire collective* [1950])¹ hecha por Gérard Namer. Ella trata las actitudes políticas de Halbwachs frente a lo que se llamó en el texto *mediocrização* de la academia y del comprometimiento [engajement] en relación al hecho de Halbwachs haber estudiado la clase trabajadora e inclusive hasta la represión de una huelga en Berlin, en la época en que tenía una beca de estudios.

Namer presenta un poco del contexto de la época al destacar otros importantes autores que de una forma u otra de debruaban sobre a cuestión de la memoria, como Freud, y mismo en las artes, como Mahler y Proust. “Será el genio de Mahler el que mejor expresará en sus sinfonías los conflictos y las luchas entre la memoria judía musical y la memoria católica moderna” (p. 26). Del punto de vista epistemológico, se destaca en el texto la ruptura de Halbwachs con su maestro de la época: el filósofo Henri Bergson, autor de *Materia e*

¹ La obra *Memória Coletiva* fue redigida ya en el final de su vida (1940-1945) y no publicada debido a la tragedia de la II Guerra. Halbwachs murió en el campo de concentración de Buchenwald, en 16 de abril de 1945. Sin embargo su hermana fue quien juntó los manuscritos y los hizo publicar, aunque desobedeciendo un deseo de su difunto hermano: poner como primer capítulo 'La memoria de los músicos', dado el carácter codificado del texto *Memoria Colectiva*.

Memoria. Después de siete años (de 1894 a 1901) de seguir los cursos de filosofía de Bergson, a través de los *Carnets*, cuadernos manuscritos dejados por Halbwachs, se sabe de la relación ambivalente entre los dos autores: “Es una historia afectiva e intelectual que se sitúa en el centro de la vida, que parte de una gran admiración para terminar en un gran desprecio” (p. 38). A partir de entonces él pasa a investigar la obra del filósofo alemán Leibniz, motivo de su viaje a Alemania. Vale destacar que este filósofo había sido una importante influencia ya para Bergson, lo que muestra que la ruptura era en realidad más intencional y tensa de lo que una simple búsqueda de un método más elaborado en dirección a algo más puro o verdadero.

Bergson, en *Materia e Memoria*, persigue la intersección entre el espíritu y la materia, o mejor “el problema de la relación del espíritu con el cuerpo”, pero de manera dual: las imágenes de los objetos son la cosa en sí, mientras que la memoria es la perceptividad de esa cosa. La dimensión del cuerpo pasa a ser fundamental dada su interacción con la materialidad y su capacidad cerebral. “Tómese un pensamiento complejo que se desdobra en una serie de raciocinios abstractos. Ese pensamiento es acompañado por la representación de imágenes, por lo menos nacientes. Y estas imágenes sólo son representadas a la consciencia después que se dibujan, en la forma de esbozo o de tendencia, los movimientos por los cuales ellas mismas se desempeñarían en el espacio - quiero decir, imprimirían al cuerpo estas o aquellas actitudes, liberarían todo lo que contienen implícitamente de movimiento espacial. Pues bien, es este pensamiento complejo que se despliega que, en nuestra opinión, el estado cerebral indica a todo instante” (p. 6). En un curso sobre Bergson, Deleuze (1981) opone éste a la fenomenología: para ésta “toda consciencia es consciencia de algo”; ya para Bergson, “toda consciencia es algo”. Para Bergson hay solamente imágenes-movimiento. Quiere decir que no hay ni cosa ni consciencia, sino hay un en sí de la imagen. La consciencia es una imagen entre otras imágenes. La imagen es una realidad material y dinámica: el verdadero movimiento es la materia, y la materia-movimiento es la imagen. En relación a la percepción, Deleuze explica que el percibir de una cosa es la cosa misma menos algo que no me interesa. Que diferencia habría, entonces, entre la cosa y la percepción de la cosa? Las cosas son las percepciones en sí.

Los términos de su filosofía constituyen una conceptualización diferente de la “idealista” y mismo de la “realista”. Bergson escribe sus principales obras en el final del siglo XIX y comienzo del XX, lo que se hace explícito dada su crítica al positivismo de la época y la apropiación de la psicología, no necesariamente la freudiana, para su filosofía. Su argumentación es muy clara cuando intenta deshacerse de los cánones de la filosofía moderna

inclusive cuestionando esta a la luz del supuesto tan vulgar sentido común: “Un grand progreso fue realizado en filosofía en el día en que Berkeley estableció, contra los *mechanical philosophers*, que las cualidades secundarias de la materia tenían por lo menos tanta realidad cuanto las cualidades primarias. Su error fue creer que era preciso para eso transportar la materia hacia el interior del espíritu y hacer de ella una pura idea. Ciertamente, Descartes colocaba la materia demasiado lejos de nosotros cuando la confundía con la extensión geométrica. Pero, para reaproximarla, no había necesidad de hacerla coincidir con nuestro propio espíritu. Haciendo eso, Berkeley se vio incapaz de explicar el éxito de la física y obligado, mientras Descartes había hecho de las relaciones matemáticas entre los fenómenos su propia esencia, a considerar el orden matemático del universo como un puro accidente. La crítica kantiana se tornó entonces necesaria para explicar a razón de ese orden matemático y para restituir a nuestra física un fundamento sólido - lo que, además, ella sólo consiguió al limitar el alcance de nuestros sentidos y de nuestro entendimiento. La crítica kantiana, en ese punto al menos, no hubiera sido necesaria, el espíritu humano, en esa dirección al menos, no hubiera sido llevado a limitar su propio alcance, la metafísica no hubiera sido sacrificada a la física, si la materia hubiese sido dejada a medio camino entre el punto para dónde Descartes la impelía y aquel para dónde Berkeley la tirava, o sea, allá donde el sentido común la ve. Es ahí que nosotros también buscamos verla” (p. 3).

Frente a una “destrucción”, por así decirlo, de los caminos que tradicionalmente llevaban hacia la percepción de la consciencia, como propuesto por Bergson, especialmente por la ruptura no en términos dichos canónicos, sino por el reaccionarismo de esa ruptura, especialmente se tenemos en cuenta la necesidad contextual y epistemológica de la filosofía de la historia a partir de la evolución de la consciencia de sí mismo, como propuesta inicialmente por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, Halbwachs retorna al racionalismo dogmático de Leibniz, que tanto habría influenciado al joven Bergson. No que en su teoría de la *Monadología* estuviese el camino de una supuesta verdad, sino que es el punto a partir del cual se podría contradecir la tan impregnante y poderosa figura de Bergson y del establishment filosófico de la época. El dato biográfico fundamental que justificaría, por así decirlo, esa actitud es su comprometimiento político con el socialismo – específicamente el Frente Popular en Francia y su ideología antinazi –, que será fundamental en el desarrollo de su sociología. Vale recordar también, en este sentido, su proximidad con el grupo de Durkheim, o sea, Hamelin, Marcel Mauss (entre otros), especialmente si tenemos en cuenta la ideología sociologista y moralista de Durkheim. Es en los términos de ésta que Halbwachs elaborará su crítica social a través de la Memoria colectiva (cuyo entendimiento, sin embargo,

depende del texto sobre la “memoria de los músicos”). Así, en realidad su “adhesión” a ese grupo de la “sociología francesa” es en realidad una ruptura de sentido, una crítica ideológica. Más que seguir al pensamiento de Durkheim, él tiende más a la noción de hecho social total de Mauss, en su ensayo sobre la dádiva, donde el individuo está en total reciprocidad con su medio social, pero en una perspectiva de resistencia a la ideología nazi a través de un cierto racionalismo cartesiano.

Según Namer, hay dos datos esenciales para entender los escritos de Halbwachs sobre la Memoria: el primero es la diferencia entre los *Cadres sociaux* y la *Memoria colectiva*; y el segundo es considerar al texto sobre la memoria de los músicos como la introducción de la *Memoria colectiva*. En relación a la ruptura con Bergson, considerando, entonces, un esbozo del contexto, Namer explica que ya en los *Cadres*, en 1925, “cuando intenta hacer una relectura de Proust y de las obras sobre Proust para oponer la memoria pura del gusto a la teoría de Bergson, y cuando al mismo tiempo intenta desplazar el problema entre él y Bergson, es decir, revalorizar lo que él reconoce en Proust: la idea de memoria involuntaria, que quisiera oponer en cierta manera a la memoria inconsciente de Bergson (y por otra parte también de Freud)” (p. 52). El segundo momento de ruptura con Bergson que recae, así, en la elaboración de lo que tendría que haber sido el primer texto de *la Memoria colectiva*, es la opción ‘racionalista’ de Halbwachs frente al irracionalismo de Bergson. Esta disputa es, no sólo epistemológica, sino sobre todo ideológica.

En *La Memoria colectiva*, se destacan tres categorías: 1) la memoria social, que incluye los recordatorios oficiales; 2) la memoria colectiva propiamente es el conjunto de las memorias de los individuos; y 3) la memoria individual, que a pesar de eso contempla las memorias de las otras personas. Por eso la referencia arriba sobre la cuestión de la reciprocidad en el trabajo de Marcel Mauss. Así, comenta Namer, el tiempo, pero un tiempo socializado y socializable, será la gran descubierta de la *Memoria colectiva*: “El tiempo colectivo va a convertirse en la esencia del tiempo cultural. Esta esencia del tiempo cultural, que reemplaza al tiempo puramente histórico, es una doble característica del tiempo que Halbwachs encuentra en la cultura: la idea de que la cultura pertenece a una época pero que es una fuente inagotable para todas las épocas, al mismo tiempo que es una memoria de todas las culturas de este género” (p. 55). ¿Y dónde entra la crítica de la ideología en este modelo? Reside aquí la importancia de la memoria de los músicos. En este texto Halbwachs, que no era un crítico de la música ni especialista, analiza los músicos del ejército nazi que ejecutaban incesantemente *la marcha das Valquírias*, de Richard Wagner. La crítica recae en el desplazamiento del valor artístico que la propaganda fascista impone: desplazamiento que sufre

la resistencia, o no, de la memoria colectiva. Esta debería saber que, como Wagner mismo no se cansó de avisar, el público no sabía oír nada que no recordara por lo menos vagamente algo que já había sido tocado. Aquí se nota una fuerte crítica cultural en y a través de la noção de memoria colectiva. La crítica justamente reside en que Halbwachs “opone el saber musical de la sociedad de los músicos, que en un primer momento se presenta como un saber culto – o sea, la capacidad de partir de un sistema de notas para llegar a una ejecución o a la imaginación de los sentidos o, inclusive, hacer el camino inverso de la escucha de la música hacia la representación del sistema de notas –, y la música popular, que se transmite, como dice Halbwachs, de boca a oído, es la transmisión de un ritmo social que puede tener cualquier armonía. Más exactamente: mucho más allá de la música culta existe la música científica, quiere decir, que mucho más allá de los que se sirven del código de notas, están los que son capaces de fundarlo, de desarrollarlo. Mucho más allá de los que se sirven de la música como un lenguaje, están los músicos capaces de reflectir sobre el lenguaje a partir de un sistema de signos” (p. 54).

Es en este punto que quiero retomar el avance de Halbwachs entre sus dos obras principales: es justamente el deslocamiento para una organización del saber relativista para un saber jerarquizante, dada la ideología como un dato intrínseco a la cultura. El relativismo posible de cada individuo frente a su experiencia musical no puede dejar de ser marcado por como la memoria de su comunidad en relación a esa pieza musical de Wagner efectivamente clasifica a ese trecho: es esta reflexión posible, relacionada a la capacidad de abstraer diversos niveles de comunidad, de abstraer a colectividad en un sistema de signos dinámico del atómico a lo generalizante, que está por detrás del tránsito conceptual de esos tres niveles de memoria, a saber, la histórica, la colectiva y la individual. El individuo necesariamente socializado, dada su memoria reflexiva, transita entre las tres para “negociar” su saber frente a la sociedad en general. El ejemplo de 1925 (en los *Marcos de la memoria*), de que existen lecturas y lecturas, pensando en un libro infantil, es relativista; no supone un juicio de valor: un adulto lee un libro como adulto e un chico como un chico; ninguna lectura es mejor que la otra. “¿Por qué no encuentro la alegría que experimenté cuando leí este libro de niño? Y la respuesta consiste en dar importancia a los entornos sociales de la lectura: es que ‘yo tenía marcos de lectura que he perdido y por el contrario he adquirido otros nuevos’. El relativismo rechaza la idea de jerarquía. Por el contrario, la polémica con la propaganda nazi, a propósito de Wagner, tendrá como consecuencia el oponer un conocimiento culto, racional de la partitura (es decir, una memoria colectiva académica, la memoria de los músicos) a una memoria social (la de la transmisión oral, que aquí, sirviéndose de marchas militares, aísla una

parte de la obra de Wagner del conjunto que se sitúan). Hay aquí un juicio de valor que se repite dos veces. Un juicio de valor en el que es buena la memoria cultural racional, y es mala la memoria social, afectiva, vinculada a la propaganda. [...] La memoria histórica oral vale tanto como la memoria histórica escrita oficial. Y es que ha cambiado el contexto de la literatura críptica de la obra preparada entre 1938 y 1944, la historia oficial se encarna en una historia imperativa, se plasma bajo el concepto de racionalidad dominante de los poderes ideológicos establecidos. Y *sin embargo, la memoria social evoca el recurso a otras historias*” (p. 51 e 52). [grifos míos].

1.2 Los *lieux de la mémoire* de Pierre Nora: entre la consciencia histórica y la estructura

Así como Halbwachs es paradigmático dado su contexto de la segunda guerra mundial y su desarrollo teórico politizado posicionado en contra del *stablishment* académico del momento en Francia, Pierre Nora, en la producción de su vasta e incomparable obra “*Les lieux de la mémoire*”, también vivenció las consecuencias tanto epistemológicas cuanto políticas de su momento. El argumento central, como ya se verá, trata de abarcar la plasticidad de la memoria de Francia, en la época de su bicentenario de la revolución del 1789, acercando, así, su movilidad simbólica al contexto teórico del estructuralismo de Lévi-Strauss.

La obra “*Les lieux de la mémoire*” tiene en total siete extensos volúmenes divididos por temas y, de cierto modo, criterios metodológicos. La empresa historiográfica es, a la vez, colectiva, ya que a lo largo de diez años, participaron más o menos treinta historiadores. Su objeto de estudio es el sentido de los símbolos de la identidad de Francia como estado-nación: no una genealogía estrictamente reveladora de los orígenes más minuciosos de ciertas configuraciones socio-simbólicas, sino la reutilización de ciertos símbolos que a lo largo del tiempo, al estilo *bricolage* de Lévi-Strauss (1962), fueron reinterpretados y reconstruidos en Francia en los últimos doscientos años, aproximadamente. O sea, el objetivo “consiste en poner de relieve la construcción de una representación y la formación de un objeto histórico en el tiempo. “*Les lieux de la mémoire*” privilegian, pues, inevitablemente la dimensión historiográfica” (Nora 1998: 22). Sin embargo, “en esta nueva constelación se inscribe la promoción de la memoria y la búsqueda de sus lugares, el retorno a la herencia colectiva y la focalización sobre sus identidades fragmentadas. En esta mutación de un tipo de conciencia nacional a otro, en este paso de una concepción de la nación a otra, es donde se inscribe este proyecto de *Les lieux de la mémoire*” (p. 24). Además, “consiste en el rechazo a insertar lo simbólico en un dominio particular, para definir [así] a Francia como una realidad en sí misma

y por completo simbólica, es decir, en rehusar toda posible definición que la redujera a un repertorio de realidades concretas” (p. 25). De este modo, lo que se destaca “una historia que se interesa menos por los determinantes que por sus efectos; menos por las acciones memorizadas e incluso conmemoradas que por el rastro de estas acciones y por el juego de estas conmemoraciones; que se interesa menos por los acontecimientos en sí mismos que por su construcción en el tiempo, por su desaparición y por el resurgir de sus significaciones; menos por el pasado tal como acontecido que por su reutilización, sus malos usos, su impronta sobre los sucesivos presentes; menos por la tradición que por la manera en la que ha sido formulada y transmitida. En síntesis, una historia que no es ni resurrección, ni reconstitución, ni reconstrucción, ni incluso representación, sino **rememoración** en el sentido más fuerte de la palabra. Una historia que no se interesa por la memoria como recuerdo, sino como **economía general del pasado en el presente**” (p. 25-26) [subrayado por mí]. Sin embargo el autor llama la atención hacia dos precauciones: primero, “*Les lieux de la mémoire* no se reduce en absoluto a monumentos o a acontecimientos dignos de memoria, o a objetos puramente materiales, físicos, palpables, visibles, a los que tienen tendencia a reducir su utilización la opinión de los poderes públicos. El *Les lieux de la mémoire* es una noción abstracta, puramente simbólica, destinada a desentrañar la dimensión rememorada de los objetos, que pueden ser materiales, pero sobretudo inmateriales. [...] Segundo, no se trata en absoluto de un inventario exhaustivo, [sino] de la exploración de un sistema simbólico y de la construcción de un modelo de representaciones. Se trata de comprender la administración general del pasado en el presente, mediante la disección de sus polos de fijación más significativos. Se trata pues de una historia crítica de la memoria a través de sus principales puntos de cristalización o, dicho de otro modo, de la construcción de un modelo de relación entre historia y memoria” (p. 32-33). Así, en el sentido, se consigue elaborar una memoria crítica nacional si se “pone en evidencia una organización inconsciente de la memoria colectiva, si articula una red hasta entonces invisible mediante la iluminación repetida de identidades diferentes” (p. 33).

Así como G. Namer fue el historiador de la intelectualidad en el caso Halbwachs, ahora quiero remitirme al gran trabajo de José Sazbón sobre Pierre Nora en el contexto del estructuralismo y pos estructuralismo. Es el tiempo del debate sobre la existencia o no de una consciencia histórica. De un lado el existencialista y marxista Jean Paul Sartre, especialmente en referencia a su obra “*Crítica de la razón Dialéctica*”, donde en el prefacio de ésta acusa a Lévi-Strauss de positivista; y de otro el ya mencionado autor del “Pensamiento salvaje”, Claude Lévi-Strauss, que, en esta obra, direcciona a Sartre una muy fuerte respuesta en el

último capítulo, intitulado “Historia y Dialéctica”. El objetivo de retomar este enfrentamiento se debe al posicionamiento teórico de Nora dado el contexto del momento francés del bicentenario de la Revolución y la oportunidad de renunciar a la idealización de un pasado que de hecho no habría existido de tal manera. Se quiere mostrar lo artificial y politizante que es la así llamada “consciencia histórica”. “En Lévi-Strauss podemos asistir al remate de un método y a su discreta conversión en doctrina y – como corolario – el adelgazamiento irrisorio de la consciencia histórica, posteriormente convertida en reliquia de la modernidad en el planteo inflexible de Pierre Nora” (Sazbón 2002: 26). “Lo que Lévi-Strauss veía como necesaria nivelación de la cultura histórica y la cultura indígena se expresaba egregiamente en la apelación de la primera al ‘mito de la Revolución Francesa’. Todo el desarrollo que dedica a este tema en *El pensamiento Salvaje* tiende a cancelar las iluminaciones de la consciencia histórica, para la cual la Revolución es un acontecimiento fundador: ‘para que el hombre contemporáneo pueda desempeñar plenamente el papel de agente histórico, tiene que creer en este mito’ (Lévi-Strauss: 1962: 371)” (Sazbón, p. 28). Y más aún: para Lévi-Strauss, “la filosofía sartreana representaría ‘un documento etnográfico de primer orden’, apto para ‘comprender la mitología de nuestro tiempo’ (LS, 368)” (Sazbón p. 31).

En este sentido, en Nora, la crítica recae en el papel de una definición de memoria como una consciencia de la historia, para mostrar que es esta lógica de la memoria que vendría a ser un extracto de la historia misma. Explica Sazbón que “Este es el comienzo, sólo en apariencia paradójico, de una meditación sobre la naturaleza elusiva de una forma de consciencia que sólo se deja apresar por su antónimo: si la historia es reconstrucción de lo que fue y la memoria, en cambio, captación viva de una permanencia, el lenguaje convencional es engañoso y requiere un correctivo: todo lo que hoy se llama memoria no es memoria, sino ya historia” (Sazbón 2002: 35). O sea, se apunta a un sentido del hacer historiográfico como un modo de memoria: “la necesidad de memoria es una necesidad de historia”. Es en este sentido que Sazbón explica el rechazo de la consciencia histórica de Nora: “En la firme estela de las adquisiciones desacralizadoras del nitzscheísmo francés y del conceptualismo historiográfico adverso a la reconducción de las promesas del pasado, el *incipit* de Nora asume plenamente los funerales de la consciencia histórica” (p. 35). Esa “desacralización” al estilo de Weber de la consciencia histórica, que muestra, en Nora, “el paso de lo auténtico a lo impostado, de lo permanente a lo efímero” (p. 36), es un componente central del argumento de los *Lieux*: “la extinción de la consciencia histórica, que transfigura lo antes interiorizado en actual objeto extraño, ya que la otra cara de esta extinción es la consolidación del espíritu autocrítico de la historia como actividad académica” (p. 36). Así, siguiendo a Lévi-Strauss y al revisionismo

histórico de François Furet, Nora afirma que “Hacer la historiografía de la Revolución Francesa, reconstituir sus mitos y sus interpretaciones, significa que ya no nos identificamos completamente con su legado” (Nora, apud Sazbón, p. 36). Así, sigue Sazbón, “entre las condiciones formales de esa *no identificación* reencontramos, bajo las especies de una ‘memoria-distancia’, el mismo recurso de método que Lévi-Strauss había antepuesto a la consciencia histórica sartreana: mientras esta última se legitimaría por la pseudocontinuidad de la dimensión temporal (calco, a su vez, de ‘la pretendida continuidad totalizadora del yo’), en cambio una sobria inspección epistemológica indicaba, decía el antropólogo, que ‘la historia es un conjunto discontinuo’ al que sería vano demandar una plenitud de sentido. Nora presentará su problemática de la memoria-distancia, la que señala la transición cumplida entre la anterior ‘continuidad de la memoria’ y la presente ‘discontinuidad de una historia’, en los mismos términos” (p. 36). “Nora arqueologiza la historia inmediata cuando ésta recupera su legado mobilizador, pero la exhibe prístina [originalmente], en cambio, cuando ella discierne en tal herencia un objeto de museo: al prestar ‘el mismo tipo de atención al Bicentenario de la Revolución Francesa que a la Revolución misma’ no pone sólo en juego una discontinuidad historiográfica, sino también otra de percepción política: juzga, así, que la celebración ‘tranquila y casi inánime’ del Bicentenario se debió a que ‘Francia había salido globalmente de la ecuación revolucionaria’. No otra cosa figuraba en la puesta a distancia de Lévi-Strauss cuando sugería la caducidad de ‘la edad de oro de la conciencia histórica’ que había entronizado a la Revolución como mandato permanente, o François Furet en el acta de extinción que la declaraba ‘terminada’, o Mona Ozouf en su dubitación irónica sobre la posibilidad misma de conmemorarla” (p. 37-38).

Es interesante comparar a Adorno y a Nora. Adorno critica a Heidegger por la absolutización de su ontología en el sentido de totalizar una determinada fracción de la historia, proponiendo, en contra de eso, que justamente el mito, supuesta referencia estática, es la movilidad, dado su sentido artificial: la historia es transitoriedad. Pero si miramos a Nora, veremos la volatilidad que asume la memoria, ya que la configurabilidad de ésta, es el fundamento de cualquier historicidad: la desabsolutización del mito de la Revolución Francesa fragmenta toda percepción del pasado.

2. Formación y desmontaje del mito de la democracia racial en Brasil y lo debates del sistema de cuotas

Lo que propongo en este capítulo es, primero, mostrar cómo se creó un sentido en la academia para problematizar el mito de la democracia racial, segundo, ya que la pobreza de los no-blancos es el principal síntoma del racismo, y tercero, cómo se armó en la academia misma un conflicto al rededor de la discusión sobre las cuotas para negros en las universidades públicas. Como se verá, este tercer momento es un ejemplo, en un sentido provocativo, de cómo en un ambiente de autonomía la cuestión de la totalidad es inserida según propone Safatle (2008): sólo es posible ser racional siendo cínico.

El campo de estudios de las relaciones raciales en Brasil es sin dudas el campo “más consistente y consolidado de todas las ciencias sociales brasileñas [...] ese campo de estudios es anterior a la sociología misma, como disciplina institucionalizada en Brasil” (Costa 2006: 152-3). Por eso, más que contar la historia del campo del racismo brasileño que es muy amplia y rica en detalles y bibliografía, tanto local cuanto internacional, quiero atenerme a dos focos de discusión actuales que presuponen la historia de este campo: el mito de la democracia racial y las políticas afirmativas. El objetivo es mostrar el racismo en los dos casos como una justificativa ontológica para determinados fines. Como expuesto arriba en la crítica de Adorno a Heidegger, asumir el racismo como un problema independiente es optar por esencializar la historia y clamar por el olvido del onus histórico que la nueva realidad demanda en sus conflictos. La idea de mestizaje es la trayectoria ideológica de una forma de olvido.

Antes de llegar al contradictorio término “democracia racial”, ya que si es democracia debería ser partidaria e igualitaria, considerando inclusive que no hay en Brasil una “raza representativa” con intensión política de representar un determinado grupo en razón de un origen étnico o movimiento de etnicidad, quiero afirmar que poner el nombre a este campo de estudio como “racismo” ya es una provocación discursiva y una paradoja conceptual. Ya desde hace mucho se demostró que no hay razas humanas, pero en sociología se heredó este término cuya validez se debe justamente más a la tradición de estudios y problemáticas vinculadas a la etnicidad que generó que a las soluciones que les pudo apuntar. Obviamente hay que considerar los contextos de cada época y lugar. Muchas e interesantes definiciones de racismo en este sentido pueden ser encontradas en la literatura especializada. Así, “el racismo corresponde a la suposición de una jerarquía cualitativa entre los seres humanos, los cuales son clasificados en diferentes grupos imaginarios, a partir de marcas corporales arbitrariamente seleccionadas. Esa jerarquización presenta tanto consecuencias

socioeconómicas como políticoculturales” (Costa 2006: 11). Así, raza es una contrucción social, y por lo tanto mutable a través del tiempo y los diferentes contextos sociales. Las relaciones sociales que le dan origen a las distinciones ‘raciales’ están asociadas a creencias biológicamente determinísticas en diferencias de capacidad y derechos entre grupos con determinadas características fenotípicas o pretensamente genotípicas imputadas. Por lo tanto, el concepto de raza es producido en la dinámica de las relaciones sociales abarcando sus implicaciones políticas, culturales y económicas, siendo una condición social, psicosocial y cultural, creada, reiterada y desarrollada en la tela de las relaciones sociales, que involucra juegos de fuerzas sociales y procesos de dominación y apropiación (Ferreira 2004).

Actualmente hay una cierta tendencia en tratar la democracia racial como una falacia. Pero este término tiene una compleja trayectoria muy resbaladiza en cargas ideológicas y (des)politizadas, y normalmente, mismo en discusiones académicas actuales surge con intensidad y reincidentes revisiones. Pero igual quiero aclarar de ante mano que no hay propiamente una historia del término o del concepto de democracia racial. Hay estudios que tratan de ubicarla dentro de la historia intelectual y política. Al hablar sobre algo que parece muy obvio es que se nota cómo no es nada natural retomar esencialidades que supuestamente abundan en el sentido común. El concepto de democracia racial tiene esa capacidad. Todos son aparentemente perfectamente capaces de provisoriamente proponer una definición. Pero en el medio académico resulta ser más complicado: ¿qué causas, qué usos y qué consecuencias sociales y epistemológicas pueden tener diferentes contextualizaciones del concepto democracia racial? El trabajo por así decirlo arqueológico sobre la trayectoria del término “democracia racial” en sus diferentes contextos fue expuesto de manera muy fructífera por Guimarães (2008) y Hasenbalg (1996). Es consenso entre los estudiosos referirse a la investigación auspiciada por la Unesco en los años 1950 sobre la situación del racismo en Brasil, donde supuestamente habría una armonía entre diferentes razas. La intención de estos estudios era poder transmitirle al mundo una supuesta armoniosa “receta” frente a las atrocidades del nazismo en Alemania. Pero el resultado de estas investigaciones recayó en gran frustración al constatarse la sistemática exclusión socioeconómica de los afrodescendientes brasileiros, entre otros problemas. Como cuenta Peter Fry, “los antropólogos norteamericanos, franceses y brasileños que trabajaron en el proyecto presentaron pruebas de inmensa desigualdad y prejuicio en todo el país. Aun así, como demostró Marcos Chor Maio, los resultados de la investigación no negaron la importancia del mito de la democracia racial (Maio 1997). Lo que hicieron fue revelar las tensiones entre el mito y el racismo a la moda brasileña, una tensión que ya fuera anunciada por intelectuales y activistas negros y blancos,

especialmente por Abdias do Nascimento (1982) e Guerreiro Ramos (1982)” (Fry 2005: 217). De todos modos también se constató una diferencia entre las relaciones raciales entre Estados Unidos y Brasil. “En vez de clasificar según la simple taxonomía dicotómica usada en los Estados Unidos, los brasileños clasificaban a la población con base en una taxonomía mucho más compleja. Además de eso, lo hacían con base no en la ascendencia, sino en la ‘aparencia’” (Fry *ibid*).

Guimarães (2006, 2008), estudioso de los movimientos sociales que representan los negros en Brasil, propone un análisis sociológico e histórico volcado a identificar la politización en juego en tres diferentes momentos de la historia del siglo XX: primero, el Estado Nuevo de Getulio Vargas; segundo, la dictadura militar del 1964, que se extendió hasta el 1985, abordando la ampliación de la crítica de la ideología; y por último el período actual, de los años 1990 a la primera década del siglo XXI, ya en un contexto del multiculturalismo.

Así, primeramente, la ilusión de una supuesta armonía racialista tiene una historia que empieza con Gilberto Freyre en los años 1930. “Es en la obra de Freyre que fue alzada rápidamente en el rol de ‘génesis de la nacionalidad’, paralelamente a un proceso de desafricanización de varios elementos culturales clareados” (Schwarcz 1999: 277). Como cuenta Guimarães (2008), no se debe pensar que el término “democracia racial” era fruto de una ingenuidad delirante, sino resultado de un contexto discursivo, político e ideológico que se dio después de la revolución getulista (1930-1945) en el Brasil de los años 1930. Posicionado en contra de la versión fascista brasileña conocida como “integralismo”, Gilberto Freyre en seguida trató de ridicularizar esta posición trayendo al debate sus ideales culturalistas de la “mezcla de razas” luso-africanas y de la infrenable constitución multiétnica de Brasil: “Si el fascismo era una imbricación peculiar del totalitarismo al racismo, Brasil y Portugal encontrarían en su tradición de mestizaje racial el antídoto contra tal peligro” (Guimarães 2008: 6). Pero vale observar que, del punto de vista conceptual, esa idea de democracia racial no designaba una noción de igualdad de derechos civiles, como se espera de una moderna democracia representativa. Ella, en realidad, reproducía las desigualdades de estratificación social y de limitación de oportunidades a la población negra de Brasil. Lo que argumentaba Freyre en este contexto era la armonía social si se comparase el racismo brasileño con la opresión en que vivían los negros segregados en Estados Unidos, por ejemplo.

Todavía en esa “primera fase” de la conceptualización de la democracia racial, Guimarães (2008) describe la trayectoria del pensamiento de Roger Bastide que en los años 1940 en contacto sobretudo con Freyre y el escritor Jorge Amado, constató

“etnográficamente” esa supuesta armonía racial de convivencia, teniendo en cuenta especialmente la sociedad del estado de Bahía. Sin embargo, “la democracia referida por Bastide, inspirada en Freyre y Amado, no puede ser reducida a derechos y libertades civiles, pero alcanzaría una región más sublime: la libertad estética y cultural, de creación y convivir miscigenado” (Guimarães 2008: 10). Ya en los años 1950, contrarios a argumentaciones de extranjeros que afirmaban que en Brasil la discriminación y el prejuicio estaban bajo control, Bastide y Florestan Fernandes (1955: 123) constataban que la realidad del “prejuicio de color” y el ideal de la democracia racial son, respectivamente, práctica y norma sociales que “pueden tener existencias contradictorias, concomitantes y no necesariamente excluyentes” (Guimarães 2008: 11).

En el segundo momento del uso y reificación del término democracia racial analizado por Guimarães, se nota un cambio ideológico y político radical de su connotación: con la victoria de las “fuerzas conservadoras en 1964 van a hacer prevalecer en los círculos del poder la idea freyeriana de ‘democracia racial’ como modelo cultural de interacción interracial y no la consigna negra de lucha por la igualdad social entre negros y blancos” (Guimarães 2008: 13). Prevalece, por lo tanto, el lado jerárquico y no el igualitario de la así llamada “fábula de las tres razas” (Damatta 1981). Sobre eso, escribe Guimarães que “en los años de dictadura militar, entre 1968 y 1978, la ‘democracia racial’ pasó a ser un dogma, un tipo de ideología del Estado brasileño. Así, la reducción del anti-racismo al anti-racialismo, y su utilización para negar los hechos de discriminación y las desigualdades raciales, crecientes en el país acabaron por formar una ideología recista, o sea, una justificativa del orden discriminatorio y de las desigualdades raciales realmente existentes” (1999: 62). Florestan Fernandes se posicionaría claramente en contra del uso conservador de Freyre tratando de derrumbar la tesis de la democracia racial entendiéndola como un mito: “por lo tanto, las circunstancias socio-históricas apuntadas hicieron que el mito de la democracia racial surgiese y fuese manipulado como conexión dinámica de los mecanismos societarios de defensa disimulada de actitudes, comportamientos e ideales ‘aristocráticos’ de la ‘raza dominante’.” (Fernandes 1965: 205; apud Guimarães 2008: 13). Para Fernandes, Brasil tiene una forma específica de racismo: “un prejuicio de afirmar el prejuicio”. “O sea, la tendencia del brasileño sería seguir discriminando, a pesar de considerar tal actitud ultrajante (para el que la sufre) y degradante (para el que la practica)” (Schwarcz 1999: 283). Abdias do Nascimento, importante figura del movimiento negro brasileño, en 1968, a pocos días de huir en exilio de Brasil, va más allá y afirma que “el status de raza, manipulado por los blancos, impide que el negro tome consciencia del engaño que en Brasil llaman de democracia racial y de color” (Nascimento

1968: 22; apud Guimarães 2008: 14). En tensión con la izquierda brasileña, Nascimento buscaría enfrentar “lo reaccionario contenido en la configuración de simple lucha de clases de su complejo económico-social, pues tal simplificación es una forma de impedir o retrasar su conscientización de perjudicado en razón de su color y de la clase pobre a que pertenece” (Nascimento 1968a: 22; apud Guimarães 2008: 14). O sea, hay un despliegue racista que pone más allá de la lucha de clases la cuestión racial.

Pensando en una transición del segundo hacia el tercer momento caracterizado por Guimarães, vale observar, todavía con Nascimento, que durante su exilio tuvo contacto con ideologías como la negritud y el poscolonialismo expresado en autores como DuBois, Diop y especialmente Fanon, lo que se nota en su siguiente radicalización en su militancia política a fines de los años 1970 al tratar la democracia racial sistemáticamente como un dogma de la “supremacía blanca” en Brasil (Guimarães 2008: 15). Esa postura politizante no obtuvo expresión correspondiente justamente a nivel político teniendo en cuenta el comportamiento electoral de las masas, y el fracaso del reconocimiento de la clasificación racial brasileña.

El tercer y último momento propuesto por Guimarães vendría a ser el momento actual que tuvo inicio con la reforma política de las redemocratizaciones en América Latina, especialmente tomándose en cuenta el contexto epistemológico y social: “1) la doctrina del multiculturalismo se hace victoriosa en la lucha contra el racismo en los Estados Unidos, en Sudáfrica y en los países anglosaxónicos; 2) la lucha por la garantía de los derechos humanos gana preeminencia internacional, lo que se transforma, para los negros, en lucha contra el racismo; y, finalmente, 3) la importancia que asumieron la ecología, la defensa del medio ambiente y la diversidad biológica y cultural para las agencias internacionales de apoyo” (2006: 275).

Es común a estas dos últimas fases una reflexión sobre la caracterización de la idea de mito, sobre todo dada la gran influencia del estructuralismo en Brasil, inclinado aquí a tratar de entender el mito de la democracia racial en Brasil. Aquí es donde se puede notar una división clara entre de un lado una producción académica que “destruyó” el mito, por ejemplo, con Florestan Fernandes, tratando de encontrar soluciones concretas y de proveer recursos factuales y teóricos frente a una mentira y engaño intelectual y político, y de otro lado una producción más actual mucho más intelectualizada y especializada. Esta tensión es el punto problemático de de mi trabajo. Es aquí que se propone, por parte del campo de estudios tenido como objeto, el análisis del mito de la democracia racial. Schwarcz argumenta que mostrar “las falacias del mito de la democracia racial (que es de hecho un mito), talvez sea tan importante cuanto reflexionar sobre su eficacia y permanencia, que resiste al descrédito

teórico, ya anunciado en los años 1950” (Schwarcz 1999: 307). “Si el mito de la democracia racial está con frecuencia vinculado a la ‘desigualdad de derechos’, independientemente del color, ya que, contrapuesto al *apartheid*, surge descrito como la comprobación de la ausencia de discriminación formal” (Schwarcz 1999: 308). Quizás en Brasil, “parafraseando a Marshall Sahlins, el mito se haya convertido en historia y la historia realidad; o mejor, [quizás] la historia no pase de una buena metáfora” (Schwarcz 1999: 309). Así, la autora, retomando Lévi-Strauss, concluye que “podríamos decir que el mito se ‘extenúa sin por eso desaparecer’. O sea, la oportunidad del mito se mantiene, para más allá de su desconstrucción racional, lo que hace con que, mismo reconociendo la existencia del prejuicio, en Brasil, la idea de armonía social se imponga a los hechos y a la conciencia misma de la discriminación” (Schwarcz 1999: 309). Así, Schwarcz observa la dicha popular que es casi una consecuencia lógica de su argumentación: “somos racistas, pero más blandos que los otros” (Schwarcz 1999: 309). O sea, “tal vez hoy en día sea hasta más fácil criticar el mito de la democracia racial que explicar su supervivencia. [...] En este sentido, es en el tornar evidente del mito que tal vez esté una de las huellas para la recuperación de la especificidad de ese racismo brasileño” (Schwarcz 1999: 309-311).

Guimarães, en contraposición a Schwarcz, concluye que el mito en el sentido antropológico se transforma fácilmente en ideología falsa, especialmente “cuando gana la arena política, perdiendo sus referentes históricos y sociales, oscureciendo el juego de intereses y de poder que le da sentido en cada época. O sea, cuando es tomado como valor atemporal y a-histórico” (2008: 19).

Ya en este punto quiero empezar a presentar el problema de la (des)politización del debate del racismo brasileños, especialmente en su primera gran consecuencia que son las políticas de cuotas que garantizan cierto porcentaje de vacantes a los alumnos no-blancos en universidades públicas y a trabajadores de algunos sectores del funcionalismo público. Siguiendo nuestro autor principal en esta discusión, vale observar que Guimarães tiene una posición claramente a favor de esa intervención a favor de las cuotas, lo que difiere, como veremos en seguida, de otros autores. “En el Brasil actual gana fuerza la corriente de opinión que defiende que las desigualdades raciales, o sea, las desigualdades sociales atribuibles a la idea de raza y a la forma cómo las personas se clasifican o son clasificadas racialmente, solo pueden ser combatidas con acciones y políticas que refuercen esas identidades raciales. O sea, las políticas de acciones afirmativas requerirían políticas de identidad” (Guimarães 2006: 280).

Peter Fry (2005) explica que en Brasil se usa comúnmente un estilo de clasificación múltiplo, o sea, variante, lo que haría muy difícil determinar quien es negro o no, o mejor,

quien es no-negro, porque el sistema no es sanguíneo sino relacionado a la apariencia del individuo². Ya el modelo de clasificación norteamericano es regido por un sistema claramente bipolar: el de la gota única. Este modelo bipolar sería el utilizado por los movimientos negro en su lucha por politizar sobre la idea de raza para reivindicar derechos y retractar injusticias históricas. “Entretanto, a pesar de que los estilos múltiplo y ‘censitario’ [oficial] se localizan más acentuadamente en las ‘camadas populares’ y el estilo bipolar entre los militantes del Movimiento Negro y universitarios en general, en la práctica los tres estilos coexisten en la sociedad como un todo. Pueden aparecer ‘puros’ o ‘mezclados’” (Fry 2005: 196). Por lo tanto, contrario a las políticas de cuotas, Fry argumenta que “la ‘política racial’ no necesita seguir los rumbos del mundo anglosajón” (p. 200). “La acción afirmativa fue relativamente fácil de implantar en los Estados Unidos por haber sido construida sobre premisas compartidas de diferencia ‘racial’. En Brasil, esta cuestión es mucho más espinosa, ya que corre en contra de la noción de democracia racial” (Fry 2005:211). Fry todavía cita al politólogo Fábio Wanderley Reis que reconoce que, aunque la noción de democracia racial no corresponde a los hechos del racismo en Brasil, es una ‘meta insustituible’ exactamente por afirmar la irrelevancia de las características raciales” (Fry: 228). Lo que se contraponen a las acciones afirmativas que explicitan la raza es una acción social que reduzca la pobreza y actúe para cambiar la imagen de los negros en los medios de comunicación. Otro importante autor citado por Fry es Roberto Damatta, que pone como esencial al problema la cuestión clasificatoria. “El sistema clasificatorio brasileño en realidad celebra la ambigüedad y la negociación, funcionando con una jerarquía finamente graduada” (Fry: 229). Al oponerse a las acciones afirmativas en Brasil, Damatta explicaría que en Estados Unidos la movilidad social de los negros que ascendieron socialmente gracias a tales políticas llevó a un fortalecimiento del prejuicio racial y de segregación. Por fin, al contraponerse en diálogo con autores que son a favor de las acciones afirmativas, Fry afirma que “las identidades que Guimarães quiere ver valorizadas tendrían primero que ser construidas” (p. 230).

Una respuesta a favor de tales acciones que visan asumir ciertos aspectos y así conflictos políticos sobre el racismo y la *reracialización* en la sociedad es elaborada por Guimarães (2006): “las políticas públicas racializadas, o multiculturales, no superan o

²Maggie (1996) cuenta que, analizando datos oficiales de estadísticas del gobierno, “el mito del blanqueamiento, el operador lógico que organiza nuestra sociedad, hace con que los entrevistados, en la búsqueda por identificarse con los más claros, se reclasifiquen de negros hacia ‘pardos’, pero no de blancos hacia negros. [...] [Es] un sistema organizado por un principio de jerarquía que busca encubrir la oposición que revela posición social” (Maggie 1996: 232-233).

suprimen las desigualdades por sí solas, pero apenas las reproducen en un cuadro más claro y preciso. O sea, reglamentan el conflicto distributivo en nuevas bases, sin poner en riesgo la reproducción del sistema como un todo” (p. 284). Más que ser a favor de las políticas de cuotas, Guimarães quiere politizar la cuestión para ampliar el debate y generar movimiento y reflexión. Pero la cultura de evitar comprometerse con el tema, como vimos en Schwarcz, es justamente lo que no quiere este autor.

En este sentido quiero presentar el argumento de uno de los más importantes sociólogos a favor de las políticas afirmativas: Carlos Hasenbalg. Más que un mito, la democracia racial es una trampa conceptual que es permanentemente arrancada del debate público. “La manera más eficiente de controlar un conflicto es no providenciar una arena para el mismo, ni siquiera crear una agencia pública con poder para hacer algo a su respecto” (Hasenbalg 1996: 238). Así, siguiendo esa lógica de “evitación” y supuesta “armonía” Hasenbalg cita a Wade (1993: 37): “Los negros muy probablemente se encuentran acorralados entre, de un lado, ideologías de blanqueamiento que privilegian el blancor (o una mezcla de colores clara) y discriminan contra la negritud y, de otro lado, ideas de homogeneidad nacional que retóricamente incluyen los negros como iguales pero, por el mismo motivo, les niegan un status específico (esto es, de blanco de la discriminación racial). La discriminación contra los negros y, de hecho, los negros mismos, se retiran hacia el fondo de la escena” (Hasenbalg 1996: 238). Así, como afirma Sales Jr. (2006: 252), “la ausencia de conflictos raciales no significa la ausencia de racismo, pero, al contrario, puede significar la estabilidad de un régimen racista”. Lo que habría en Brasil sería un “racismo cordial” donde el “terror racial toma la forma de ironía o sarcasmo; la tragedia racial se hace comedia o humorismo” (p. 236) [...] “El insulto sería una forma ritual de enseñar la subordinación” (p. 237).

Lo que quiero destacar hasta ahora sobre el conflicto del uso y no uso de la legitimidad de la ideología de la democracia racial es la politicidad que lo permea. Hay una conflictividad política que insiste en esquivarse en el debate, y ella trasciende el contexto académico. Por ejemplo, como cuenta Dias da Silva (2006), “en el manifiesto en contra de las cuotas raciales publicado en julio del 2006, la idea de transformar clasificaciones estadísticas en identidades raciales es vista como un gran peligro. Según los entrevistados (negro): ‘la idea de diversidad es percibida como una amenaza, creadora de conflicto’. Irónicamente, en ese mismo manifiesto se argumenta que la diversidad debe ser apoyada como un ‘proceso vivaz e integrante del camino de toda la humanidad’, o sea: diversidad es redefinida como asimilación” (p. 149).

Sin tener como intención, por ahora, posicionarme en el debate brasileño sobre la

adopción o no de cuotas específicas para afrodescendientes en lo que implica su acceso a la universidad pública y determinados puestos de trabajo públicos, quiero mostrar una argumentación típica, por así decirlo, de quien es contra tal adopción, teniendo ahora en cuenta la réplica de Guimarães y Hasenbalg, como expuesto arriba. Célia Azevedo (2004) explica que el racismo no deriva de la raza, y sí es la que raza proviene del pensamiento racista. Las acciones antiracistas jamás disminuyeron la pobreza tanto de los negros cuanto de los blancos en los Estados Unidos. Bourdieu ya condenaba la política del *one drop rule* como una herencia segregacionista que visa actualmente ser impuesta para supuestamente combatir el racismo, pero que de manera paradójica condena al mulato automáticamente a la casta inferior. Su preocupación es si las cuotas podrían de alguna manera abolir el racismo, ya que a partir de su uso se impone la discriminación positivista como derecho. Otro problema que encuentra la autora recae sobre la profundidad temporal que tendría tal política afirmativa, o sea, cuáles serían los criterios para determinar, además del color de quien se beneficiaría con tal política que como se vió es ya un gran problema, hasta cuándo sería necesario mantener el antiracismo de Estado. Otra crítica esbozada por la autora, teniendo como referencia de comparación las acciones afirmativas en EEUU, remite al hecho de que no hubo casi movilidad social en términos generales de los negros norteamericanos pobres. Tales políticas recaen en un sector ya establecido de la población, pero en cima agrava la tensión de las relaciones dichas raciales. Ella reconoce que las cuotas no fueron desarrolladas exclusivamente para disminuir la creciente pobreza de la población negra, sino como política racialista, en el sentido de una reparación. En Brasil nunca hubo, al contrario de EEUU, una política segregacionista explícita desde la liberación de la esclavitud. Y la miscigenación tuvo un papel muy importante, así como el desarrollo de la economía, en las transformaciones de la sociedad brasileña.

A mi modo de ver, es evidente que el conflicto por las cuotas de negros muestra los límites epistemológicos y discursivos de la academia brasileña. Cuando falla la argumentación técnica, se apela al buen sentido común y a clichés de un empobrecido discurso politizado. Las brechas en este sentido son innúmeras. Lejos de ser una real solución para el efectivo problema de la pobreza en Brasil, y especialmente que la incidencia de esa pobreza recae mayoritariamente sobre la población negra (ver Hasenbalg y Schwarcz), las acciones afirmativas se presentan como un gran síntoma de la indefinición y despreparo para pensar el racismo en Brasil. Prueba de esto es la constante reincidencia del discurso del supuesto mito de la democracia racial (ver, entre otros, a Damatta 1981 y Sansone 2004). Hay un problema en asumir la historia como sucesión de hechos reales y asumir y reconocer académicamente

que a pesar de querer ver que Brasil es una sociedad integrada a la ideología de la modernidad hay innúmeros caracteres culturales que demuestran lo contrario. Son muchas las heridas todavía abiertas que se esconden en el '*Hintergrund*' de la justificativa de porqué politizar un debate académico como son las políticas afirmativas o viceversa: porque academizar un debate político. Así se cometen bellas atrocidades como: usted es a favor de legalizar y así liberar el porte de armas? O sino, mejor aun: usted es a favor de las drogas? Al elegir los términos se condena el nivel de supuestas soluciones. El foco en la discusión del racismo brasileiro está adicto a la historia intelectual de sus ideas y a la constatación positivista de su existencia: pero ninguno de esos abordajes problematiza lo que Adorno llamaría '*Aufarbeitung der Vergangenheit*'. O sea, hay una lógica del olvido inmanente en la discusión brasileña, y ella reside en el supuesto presupuesto de su historia. O sea, al mismo tiempo que la historia es la justificativa para la elaboración de una política, es la historia misma disfrazada de nueva realidad que reivindica su contrario. Hay un esbozo mitológico de esquivarse de la realidad. Si se afirma que hay racismo y que reconocerlo y enfrentarlo de alguna manera corregiría la injusticia, "cómo puede ser que haya un mecanismo ideológico que diga: 'hay racismo porque hubo ideología de raza, pero no lo hay, lo que hay sino es una democracia racial que, mismo siendo una farsa, es nuestro objetivo'?" Suena mínimamente conflictivo. Habrá que esperar a ver como sigue la investigación.

Bibliografia

AZEVEDO, Celia Marinho de (2004). *Cota racial e Estado: Abolição do racismo ou direitos de raça?* In: Cadernos de pesquisa V. 34, n. 121, p. 231-239, jan-abr.

BERGSON, Henri (1999). *Matéria e memória. Ensaio da relação do corpo com o espírito*. São Paulo, Ed. Martins Fontes.

BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan (1955). *Relações sociais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo, UNESCO-ANHEMBI.

DELEUZE, Gilles (1981). *Image Mouvement Image Temps*. 05/01/1981. Bergson, Materia y Memoria. Disponible en: www.webdeleuze.com.

FRY, Peter (2005). *A persistência da raça. Ensaio antropológico sobre o Brasil e a África*

austral. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio (2008). Democracia Racial. Texto disponibilizado em aula na USP/Sociologia.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio (2006). Depois da democracia racial. *In: Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, v. 18, n. 2.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio (1999). *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo, Editora 34.

HASENBALG, Carlos (1996). *Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil*. *In: CHOR MAIO, M. e VENTURA SANTOS, R. Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Ed. Fiocruz, CCBB.

LÉVI-STRAUSS, Claude [1962]. *El Pensamiento Salvaje*.

MAGGIE, Yvonne (1996). “*Aqueles a quem foi negada a cor do dia*”: as categorias cor e raça na cultura brasileira. *In: CHOR MAIO, M. e VENTURA SANTOS, R. Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro, Ed. Fiocruz, CCBB.

NAMER, Gérard (1998). Antifascismo y “la memoria de los músicos” de Halbwachs (1938). *In: CUESTA, Josefina “Memoria e Historia”*. Marcial Pons, Madrid.

NASCIMENTO, Adbias (1968) (1982). O negro revoltado. Rio de Janeiro, Edições GRD. (1982: RJ, Ed. Nova Fronteira).

NORA, Pierre (1998). La aventura de *Les lieux de la mémoire*. *In: CUESTA, Josefina “Memoria e Historia”*. Marcial Pons, Madrid.

RAMOS, A. Guerreiro (1982). A UNESCO e as relações de raça. *In: NASCIMENTO, Adbias (1968) (1982). O negro revoltado*. Rio de Janeiro.

SALES Jr., Ronaldo (2006). *Democracia racial: o não-dito racista*. *In: Tempo Social, Revista*

de Sociologia da USP, vol. 18, n. 2, novembro.

SANSONE, Livio (2004). Negritude sem etnicidade. O local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra no Brasil. Salvador-Rio de Janeiro.

SAZBON, José (2002). Conciencia histórica y memoria electiva. *In*: Prismas, Revista de Historia Intelectual, n. 6, p. 21-43, Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz (1999). Questão racial e etnicidade. *In*: MICELI, Sergio. O que ler na ciência social brasileira: antropologia, Ed. Sumaré, ANPOCS, Brasília.