

Democracia racial: el ideal, el pacto y el mito¹

Antonio Sérgio Alfredo Guimarães

El mito es la nada que es todo
El mismo sol que abre los cielos
Es un mito brillante y mudo

Fernando Pessoa

LOS ESTUDIOSOS DE LAS RELACIONES RACIALES EN BRASIL se quedan siempre con la curiosidad sobre el origen y difusión del término “democracia racial”. Para comenzar, el simple hecho de la expresión, atribuida a Gilberto Freyre,² no se encuentra en sus obras más importantes y el término aparece en la literatura ya tardíamente, en los años cincuenta.

Además, ¿por qué emplear una metáfora política para referirse a las relaciones sociales entre blancos y negros? ¿Por qué tal locución pasó a expresar perfectamente un pensamiento que conceptos anteriores, acuñados por los científicos sociales —como “sociedad multirracial de clases”, empleados por Pierson (1942) o “relaciones raciales armoniosas”, usados por la UNESCO (mayo de 1997)—, fueron incapaces de expresar? Tales son algunas de las cuestiones que intento resolver en este artículo.

Mi primera intención fue trazar una cronología en la acuñación del término “democracia racial”, sin consultar de manera sistemática documentos

¹ Este texto es una versión más completa y revisada de un artículo publicado en *Novos estudos*, noviembre, 2001 y de la ponencia preparada para el Encuentro Anual de la Anpocs, Caxambu, 2001, ambas versiones en portugués y con el mismo título.

² Véase Souza (2000:36): “Tal vez Gilberto inventó el concepto ‘democracia racial’, el cual actuaba como impedimento principal de la posibilidad de construir una consciencia racial por parte de los negros”. Para una interpretación de la génesis de la idea (no del término) de “democracia racial” en Gilberto Freyre, véase Elide Rugai Bastos (2001).

o diarios de la época, pero concentrándome en la producción periodística y académica de algunos intelectuales pioneros en el estudio de las “relaciones raciales”.

Según parece, Roger Bastide utilizó el término por vez primera en un artículo publicado en el *Diário de São Paulo*, el 31 de marzo de 1944, en el que se informa sobre una visita que hizo a Gilberto Freyre, en Apipucos. ¿Habría sido Bastide quien acuñó la expresión o la escuchó de Freyre? Es probable que se trate de una traducción libre de las ideas de Freyre sobre la democracia brasileña.

Como se sabe, Gilberto Freyre, en sus conferencias dictadas en la Universidad del Estado de Indiana, en el otoño de 1944, es decir, entre septiembre y diciembre, utilizó la expresión sinónima —“democracia étnica”— para referirse a la catequesis jesuita: “[...] pero su sistema excesivamente paternalista y hasta autocrático de educar a los indios se desarrolló, en ocasiones, oponiéndose a las primeras tendencias esbozadas en Brasil que iban en el sentido de una democracia étnica y social” (Freyre, 1947:78).

En realidad, como veremos de inmediato, la expresión de Freyre parece estar fechada en noviembre de 1943, cuando se refiere a la tradición democrática de Bahía. El origen de la idea de democracia en Freyre, sin embargo, ya revelado por Elide Rugai Bastos (2001), se remonta a la creencia del supuesto carácter ibérico de la civilización brasileña.

Es más, la difusión y aceptación política de la expresión “democracia racial” puede sorprender a los militantes de la actualidad, ya que fue de uso corriente en el movimiento negro de los años cincuenta. Por ejemplo, Abdias do Nascimento, en su conferencia inaugural en el I Congreso del Negro Brasileño, decía en agosto de 1950:

Observamos que el largo mestizaje practicado como imperativo de nuestra formación histórica desde el inicio de la colonización de Brasil, se está transformando en inspiración e imposición de las últimas conquistas de la biología, la antropología y la sociología, en una bien delineada doctrina de democracia racial que sirve de lección y modelo para otros pueblos de formación étnica compleja, como es nuestro caso. (1950, citado en Nascimento, 1968:67)

No obstante, si seguimos la literatura académica especializada este primer uso parece corresponder a Charles Wagley. “Se ha exaltado a Brasil a nivel mundial por su democracia racial”, escribía Wagley en 1952, en la “Introducción” al primer volumen de una serie de estudios sobre relaciones raciales en Brasil, auspiciados por la UNESCO (Wagley, 1952). Parece ser que Wagley introdujo en la literatura sobre “relaciones raciales” la expresión que sería no sólo célebre sino una síntesis del pensamiento de toda una época y de

toda una generación de científicos sociales. Como veremos más adelante, no puede responsabilizarse totalmente a Gilberto Freyre (1933, 1936) ni por las ideas, ni por su etiqueta; aunque hubiera sido el inspirador de la “democracia racial” evitó, las más de las veces, denominarla así, conservándola, además, con un significado bastante peculiar.

La idea de un paraíso racial

La idea de que Brasil era una sociedad sin “línea de color”, es decir, una sociedad sin barreras legales que impidieran la movilidad social de personas de color para acceder a cargos oficiales o a posiciones de riqueza y prestigio, era una idea bastante difundida en el mundo, en especial en Estados Unidos y en Europa, mucho antes de que surgiera la sociología. Tal idea, en el Brasil moderno, dio lugar a la construcción mítica de una sociedad sin prejuicios ni discriminaciones raciales. Es más, la misma esclavitud en Brasil —cuya supervivencia manchaba la conciencia de liberales como Nabuco— era catalogada como más humana y soportable según los abolicionistas americanos, europeos y brasileños precisamente por la ausencia de esa línea de color.³

Célia Marinha de Azevedo (1996) registra la intervención de Frederick Douglas, en una conferencia impartida en Nueva York en 1858:

Ni siquiera un país católico como Brasil —un país que nosotros, en nuestro propio orgullo, condenamos como semibárbaro— trata a su gente de color, libres o esclavos, de modo injusto, salvaje y escandaloso como lo hacemos nosotros [...] La América democrática y protestante haría bien en aprender la lección de justicia y libertad venida del Brasil católico y despótico. (Citado en Azevedo, 1996:150)

Célia Azevedo registra también la opinión del francés Quentin, en 1867, según la cual “lo que facilitará enormemente la transición en Brasil [al trabajo libre] es que ahí no existe ningún prejuicio de raza” (citado en Azevedo, 1996:156). Del mismo modo, para el periodo posterior a la abolición, Hellwig (1996) listaba una serie de artículos escritos por afroamericanos, entre 1910 y 1940, en los que se reafirmaba la creencia generalizada en un país sin prejuicios o discriminación racial, en donde el valor y el mérito individual no significaban barreras por causa de lo racial o el color.

³ Véase Azevedo (1994) sobre la opinión de Ruy Barbosa, Joaquim Nabuco, André Rebouças y otros sobre el carácter de las relaciones raciales en Brasil.

No hay duda de que en el enunciado del párrafo anterior Douglas traza un contraste entre la democracia y el sentido de justicia en Norteamérica, por un lado, y el despotismo y la justicia brasileños, por el otro, en el trato a los hombres de color. Pero no va más allá de eso. No utiliza la palabra “democracia” para referirse a las relaciones sociales. La democracia tiene un sentido netamente político y éste se refiere únicamente a las formas de gobierno.

Los historiadores hacen bien en tratar esta utopía como el “mito del paraíso racial” porque en realidad la expresión “democracia racial”, además de ser la más reciente, está cubierta de un tejido de significados muy específico.

En los años treinta, cuando se organiza por primera vez un movimiento político negro en Brasil —el Frente Negro Brasileño—, no se pone en duda esta utopía, por lo menos no de inmediato. Manoel Passos (1942), presidente de la Unión Nacional de Hombres de Color, en su “Mensaje a los Negros Americanos” prefiere, por ejemplo, resaltar el abandono al que está relegada la población negra, su falta de instrucción y sus costumbres arcaicas como responsables de la situación de “degeneración” de los negros. Y hasta el “prejuicio de color”, del que están resentidos los negros, se atribuye parcialmente a la debilidad moral de la población negra.⁴

Esta autoflagelación se revertirá solamente con la democratización del país en 1945, año en que surgen nuevas organizaciones negras, las cuales serán incorporadas, de cierto modo, por la Segunda República. Incorporadas en sentido de que podrán funcionar con libertad además de influir en la vida nacional en términos culturales, ideológicos y políticos. El Teatro Experimental del Negro (TEN), formado en 1945, es, sin duda, la más importante de estas organizaciones.

El itinerario de la democracia de Roger Bastide

La historia de la expresión que estudiamos en este artículo, comienza un poco antes del fin de la segunda guerra mundial.

Roger Bastide emprende en 1944 su primer viaje al nordeste de Brasil. Las impresiones que recopila en ese viaje, bastante influidas por la lectura de Freyre, ayudaron a formar su primera impresión de las relaciones raciales en Brasil. Tales impresiones se modificarán en los años cincuenta, a partir del momento en que Bastide, conjuntamente con Florestan Fernandes, llevan a

⁴ Bastide y Fernandes (1955) se refieren a tal fenómeno como “puritanismo negro”. Fernandes (1965) explora la propia lógica del “prejuicio de color”.

cabo una investigación de campo sobre “blancos y negros en São Paulo”, auspiciada por la UNESCO y la revista *Anhembi*.⁵

A partir de ese momento, Bastide colabora con regularidad con diarios de São Paulo y de otros estados del país, enfrascándose en un diálogo fértil con el mundo artístico e intelectual local (Peixoto, 2000). Bastide publica en el *Diário de São Paulo* en marzo de 1944, los días 17, 24 y 31, una serie de artículos que intitula “Itinerario de la democracia”, producto de sus visitas a Bernanos, Jorge Amado y Gilberto Freyre, en Río de Janeiro, Salvador y Recife, respectivamente. En ese momento Brasil es aliado de Estados Unidos, Gran Bretaña y Rusia, en guerra con el Eje, mientras Francia permanece ocupada por las tropas alemanas. El mundo está dividido entre la democracia y el fascismo.

En el primero de estos artículos, Bastide nos explica que se trató de “un viaje ideológico, a través de las conversaciones, en el cual cada gran capital visitada se constituía como una etapa en ese camino de la ideología democrática” (Bastide, 1944a). El encuentro con Bernanos, en Río, sirve de pretexto para que Bastide explore la idea universal de democracia representativa. Bernanos, cristiano militante, quien ayudó a organizar la resistencia francesa desde Río de Janeiro, por las frecuencias de la BBC de Londres, tenía un punto de vista eminentemente moral de la democracia, llevándola más allá de la idea de los derechos civiles, en el sentido de la ética de la acción política. Pero, para nosotros, lo decisivo en este artículo es que Bastide incluyó a Brasil en el elenco de las naciones democráticas, no precisamente por la obediencia a cierta ética pública ni por garantizar el ejercicio de las libertades civiles, sino por el hecho de que Brasil, al comprometerse en la guerra

⁵ Las primeras obras de Gilberto Freyre —*Casa Grande & senzala*, de 1933 y *Sobrados e mucambos*, de 1936— fueron libros de ruptura con el *establishment* ideológico brasileño de la República Vieja (1889-1930), marcado fuertemente por el “racismo” [en el original, *racialismo*, del inglés *racialism*, sinónimo de *racism*; n. de las t.] y por el ideal del blanqueamiento biológico y cultural. El Estado Nuevo (1937-1944) —que hace avanzar, en términos materiales, los intereses de integración de los negros y mestizos brasileños— es aún en el plan ideológico muy cercano al fascismo y a las teorías de la eugenesia. Toda la intelectualidad progresista brasileña —de los liberales a los comunistas— nutre en este periodo gran simpatía por la obra de Freyre. A partir de 1944, no obstante, las fracturas empiezan a aparecer, sobre todo en São Paulo, donde un grupo de intelectuales, entre ellos Paulo Duarte y Sérgio Milliet, reaccionan tanto a lo que llaman “*mulatismo*” (para Freyre el verdadero brasileño sería mulato) como a la interpretación freyriana de Brasil, cuyo marco de referencia exclusivo es el nordeste del país. Es en este contexto que Roger Bastide llega a Brasil, en junio de 1938, para integrarse al cuerpo de profesores fundadores de la Universidad de São Paulo (USP). Florestan Fernandes, alumno de Bastide entre 1941 y 1944 y su futuro asistente en la cátedra de Sociología en la USP, inicia su vida intelectual también en este periodo.

contra el fascismo en Europa, comparte una cierta “concepción de la vida y de la dignidad del hombre” (Bastide, 1944a).

El segundo artículo, dedicado al encuentro con Jorge Amado en Salvador, al contrario, versa sobre algo más concreto: la constitución del pueblo y la cultura popular, los sujetos y la forma estética de la democracia brasileña. Bastide (1944b) comienza el artículo con una referencia rápida a la novela *Jubiabá* de Jorge Amado, “donde nos muestra la forma en que el negro, poco a poco, en vez de buscar una compensación en la mística a su labor diaria, que lo separa del blanco, fijándolo en una tradición africana, se dirige al sindicalismo que lo incorpora a sus compañeros de trabajo, lo funde en una comunión que sobrepasa la raza confiriéndole otra mentalidad, que es la de clase”. Bastide argumenta a continuación que el pueblo, para Amado, no se reduce a los proletarios, a una categoría económica, sino que se expresa en la alegría de la fiesta: “el pueblo es, sin duda, el conjunto de los proletarios, pero se le considera la alegría de la fiesta, el creador de valores estéticos, como el baluarte de una cierta cultura, muchas veces la más apetitosa de todas las culturas”. Jorge Amado, el comunista que lucha por la libertad, le mostró la lección de que la democracia “es, igualmente, el nacimiento de una cultura”.

Bastide, en su tercero y último artículo de la serie, dedicado al encuentro con Gilberto Freyre en Recife, reflexiona sobre el orden social adecuado a la democracia brasileña, un orden que tendría su base en la ausencia de distinciones rígidas entre blancos y negros. Es en ese contexto que aparece, por vez primera, la expresión “democracia racial”. Reconstruyamos la escena:

Regresé a la ciudad en tranvía. El vehículo estaba lleno de trabajadores que volvían de la fábrica, que mezclaban sus cuerpos fatigados con los de los paseantes que volvían del parque Dos Hermanos. Población de mestizos, de blancos y negros aglomerados fraternalmente, apretados, amontonados unos sobre otros, en una enorme y amistosa confusión de brazos y piernas. Cerca de mí, un negro exhausto por el esfuerzo del día dejaba caer su cabeza pesada, cubierta de sudor y adormecida, sobre el hombro de un empleado de oficina, un blanco que acomodaba cuidadosamente sus espaldas para recibir esta cabeza como la de un niño, como en una caricia. Ello constituía una bella imagen de *democracia social y racial* que me ofrecía Recife en mi camino de regreso, en el pasaje crepuscular de los alrededores de Pernambuco. (Bastide, 1944c)

Puede observarse, por tanto, que la democracia brasileña es, tal como Bastide la pensaba en 1944, antes que todo, “social y racial”. “Social”, en sentido muy preciso, que nada tiene que ver con los derechos sociales a que se refiere Marshall (1967). Sería más bien la constitución de un orden social en que la “raza” hubiera evolucionado a la “clase”, pero en la que el “pue-

blo” que de ahí ha surgido no hubiera copiado la expresión cultural pequeño-burguesa, europea y puritana, como sucedió en Estados Unidos, sino construido una forma original de cultura mestiza, libre y festiva. La democracia a la que se refiere Bastide, inspirada en Freyre y Amado, no puede ser reducida a derechos y libertades civiles, sino que debe ser transpuesta a una región más sublime: la libertad estética, cultural, de creación y convivencia de mestizaje.

Lo interesante, y además decisivo, es que Bastide —al contrario de Freyre—, cuando se refiere a ese orden, utiliza el adjetivo “racial” para nombrarlo, aún después de reconocer la evolución de “raza” a “clase”. Esta referencia a la mezcla social y al mestizaje entre blancos y negros como “racial” muestra cuán artificial era la pretendida abolición (académica) de las razas, su evolución a “clases” y la regla académica de darles trato de “etnias”. En el lenguaje periodístico y de la política, más cercana al sentido común y a los sentidos “nativos”, será la “democracia racial” y no la “democracia étnica” la que prevalecerá.

El consenso racial-democrático

En la posguerra, la novedad que representó la vulgarización del concepto “cultura”, acuñado por las ciencias sociales, en detrimento del concepto biológico de “raza”, fue la negación del carácter irreversible de inferioridad intelectual, moral y psicológica de los negros. No se pretendió negar tal inferioridad, sino transferirla al plano de la cultura, convirtiéndola en pasajera y reversible. En el nivel del sentido común, la desmoralización de la idea de raza no significó el fin inmediato de los estereotipos dirigidos hacia la población negra —éstos se mantuvieron razonablemente intactos, perdiendo tal vez su carácter de invariabilidad—: la mencionada desmoralización representó sin duda alguna una arma poderosa de incorporación de los mestizos —mulatos, pardos, principalmente morenos— a los espacios económicos, simbólico e ideológico de la nación (incluyendo ahí la reivindicación de derechos civiles y sociales). El TEN actuó en sentido de ampliar este espacio, para incluir al negro.

Al inicio de los años cuarenta y cincuenta, tal espacio, en la representación que los líderes negros hacen de él, continuará siendo culturalmente mestizo e híbrido;⁶ pero con el correr del tiempo ganará, cada vez más, una

⁶ Para ilustrar el ideal de sincretismo en el medio negro, Maués (1988:92) cita un texto del periódico negro *O Quilombo* (año 1, junio de 1949, núm. 3), en donde se justifica el concurso de la Reina de las Mulatas como “una iniciativa a favor de la valoración estética y social de las cualidades mestizas de nuestra civilización”.

esencia negra, culturalmente “africana”. Por eso tiene razón Maués (1988) al resaltar la ambigüedad del discurso tejido por los principales liderazgos del TEN en esos años, que oscila entre la búsqueda de la superación de las prácticas culturales señaladas como “africanas” y “retrógradas” de la población negra brasileña, por un lado, y la afirmación de un cierto *ethos*, también “africano”, de emotividad y expresividad, por el otro, que se manifestaría espontáneamente en las artes.

Es necesario recordar también que el TEN surgió en un ambiente de crítica al Estado Nuevo y de movilización intelectual cuyo fin era construir un orden democrático de mayor inclusión. Quienes integraban el TEN pertenecían a la misma generación nacionalista que reinventó la nacionalidad brasileña, su pueblo y su cultura (Tavares, 1988). Esta generación fue la que pugñó no solamente por un desarrollo económico y social autosustentado, sino también por una economía y sociología que fueran propiamente brasileñas. De este vínculo común surge un acuerdo de puntos de vista en algunas materias entre los intelectuales del TEN y los intelectuales nacionalistas como Florestan Fernandes, Paulo Prado, Gilberto Freyre y los escritores regionalistas. Maués (1988) llama la atención sobre algunas de estas coincidencias. Pero tal acuerdo se rompió en dos puntos centrales: la apropiación y reinención por parte de los antropólogos y artistas “blancos” de una “cultura afro-brasileña”, y el discurso sobre la participación del negro en la sociedad brasileña, en particular la discusión sobre la existencia o no del prejuicio racial en Brasil.

La creencia en una democracia racial, al menos como ideal, pertenece a la zona en donde coincide el pensamiento a que me refiero. Por ejemplo, el 13 de mayo de 1955, en la clausura de la “Semana de Estudios sobre Relaciones de Raza”, el Teatro Experimental del Negro reitera la opinión del mencionado discurso de Abdías (1950), en una Declaración de Principios, en donde en el párrafo *h* se lee: “Brasil es una comunidad nacional en donde los patrones más avanzados de democracia racial están vigentes, a pesar de la sobrevivencia, entre nosotros, de algunos restos de discriminación”. La expresión vuelve a aparecer en el párrafo 5, que alude a la “preservación de las tradiciones saludables de la democracia racial en Brasil ...” (Nascimento, 1968:56).

En realidad, la idea de “democracia” a mediados de los años cincuenta, frente a conceptos tales como “pueblo” y “nacionalidad”, resulta central en el léxico político de Brasil (Tavares, 1988). Esta idea tiene un poder semántico del cual ningún grupo político puede prescindir porque marca la eliminación de los dos términos, ya sea de la dictadura varguista,⁷ o bien, del fascismo y

⁷ Se refiere a un presidente de la república llamado Getulio Vargas (n. de la t. [V. S.]).

nazismo, derrotados en la segunda guerra. Pero, en la medida que avanzan los años, y con ellos el recrudecimiento de la guerra fría y el anticomunismo, se agudiza también la crítica de la izquierda a la democracia representativa y en su seno va creciendo la idea de democracia como una mistificación formal e ideológica. Sin embargo, en los años cincuenta prevalece aún el consenso democrático. La democracia ya comienza a ser adjetivada, situación que llega a su máximo en la siguiente década: democracia política, económica, social, cooperativista, socialista, positivista, étnica y (¿por qué no?) racial. Son los grupos políticos unidos en la lucha en contra del fascismo los que buscan ahora diferencias y trazan, a través de los adjetivos, su trayectoria particular.

El caso que aquí nos interesa más, la democracia “social y étnica” de la que hablaba Freyre —sin esconder un cierto cientificismo culturalista—, o de la “democracia social y racial” como decía Bastide, ambos en 1944, se transformó con gran rapidez en democracia racial *tout court*, en relación directa con los conflictos raciales que comienzan a romper el racismo legal de Estados Unidos. Al contrario de lo sucedido en ese país, los *scholars* y militantes pensaban que ya contábamos con un legado de democracia racial proveniente de la Abolición.⁸ Para los movimientos negros, sin embargo, la abolición no fue un movimiento completo porque no representaba la integración económica y social del negro en el nuevo orden capitalista: tanto para la generación de los años treinta (el Frente Negro Brasileño), como para la generación de los años cincuenta (el TEN), era necesaria una segunda Abolición.

Es justamente alrededor de la utopía de una Segunda Abolición en la cual se realizaría plenamente la democracia racial, donde se daría la movilización política de los negros. Es preciso que se advierta en el empleo de este término, especialmente por parte de los negros, la ambigüedad de un valor adjetivado: hablar de democracia racial significaba derecho pleno a algo no materializado. Por un lado, el valor declarado significaba un derecho que podría reivindicarse en cualquier momento, y ahí radicaba su lado progresista; por el otro, el no estar materializado y el ser un ideal que se cumple al prometer, siempre indicó su aspecto conservador.

Por lo tanto, al lado del consenso sobre la democracia racial, surgían diferencias entre la intelectualidad negra rebelde y el *establishment* cultural de la Segunda República. Según los negros, son dos las principales tensiones: la crítica al exotismo negro que iba a ser cultivado por las ciencias sociales, y la crítica a los intelectuales “blancos” que negaban que existieran prejuicios raciales en Brasil y la necesidad de una Segunda Abolición.

⁸ Se refiere a la abolición de la esclavitud en Brasil ocurrida en 1888 (n. de la t. [V. S.]).

El proyecto sobre las relaciones raciales en Brasil, que la UNESCO patrocinó entre 1952 y 1955, exaltó el debate en torno a estas divergencias.⁹ La discusión en torno a si existía el “prejuicio racial” en Brasil se polarizó con rapidez. Ello se debió a que Bastide y Fernandes no aceptaban del todo la conclusión de Wagley, según la cual, en Brasil “la discriminación y prejuicio raciales en todo su inmenso territorio semicontinental están bajo control, contrariamente a lo que sucede en muchos otros países” (Wagley, 1952:7). Por el contrario, Bastide y Fernandes tratan la “democracia racial” a que se refería Charles Wagley no tanto como algo que existe concretamente, sino más bien como un modelo ideal de comportamiento. Bastide escribe:

‘Nosotros, los brasileños, nos decía un blanco, tenemos el prejuicio de no tener prejuicios. Ese simple hecho basta para mostrar hasta qué punto se encuentra arraigado en nuestro medio el prejuicio racial’. Muchas respuestas negativas encuentran su explicación en ese prejuicio de ausencia de prejuicio, por esa fidelidad de Brasil a su ideal de democracia racial. (Bastide y Fernandes, 1955:123, subrayados añadidos)

Es decir, Bastide y Fernandes no ven problemas en conciliar la realidad del “prejuicio de color” con el ideal de la “democracia racial”, dándoles respectivamente el tratamiento de práctica y norma sociales, las cuales pueden tener existencias contradictorias, concomitantes y no necesariamente excluyentes. De hecho, como veremos a continuación, se trata de una expansión de la idea de “democracia social y étnica” de Gilberto Freyre. En el Bastide de los años cincuenta, la “democracia racial” significa un ideal de igualdades de derechos y no sólo una expresión cultural artística y popular.

La actitud de Bastide y Fernandes de hecho ya existía en la práctica de los intelectuales negros, como por ejemplo Abdias do Nascimento y Guerreiro Ramos, quienes justificaban sus objetivos políticos de desenmascarar la discriminación racial y de desmarcar¹⁰ la “masa negra” en términos de ese ideal. Debe resaltarse que el debate sobre si existía o no el prejuicio racial en Brasil no cuestionaba, todavía, el consenso sobre la “democracia racial”, aun cuando se polarizara su significado.

⁹ Para un análisis detallado de los estudios auspiciados por la UNESCO en Brasil en los años cincuenta, véase Maio (1997).

¹⁰ El autor utiliza el término *desrecalque*, que no tiene un equivalente exacto en español. Por ello se utiliza algo aproximado (n. de la t. [V. S.]).

La “democracia social y étnica” y la denuncia del “mito de la democracia racial”

Gilberto Freyre fue, en la sociología moderna, el primero en tomar de nuevo la vieja utopía del paraíso racial, apreciada en el sentido común de los abolicionistas, otorgándole así una investidura científica. En 1936, en *Sobrados y Mucambos*, el mismo Freyre retoma las imágenes de “aristocracia” y “democracia” para contrastar la rigidez de la organización patriarcal y la flexibilidad de las relaciones entre razas:

Hasta lo que había de mayor obstinación aristocrática en la organización patriarcal de familia, economía y cultura fue alcanzado por lo que siempre hubo de contagiosamente democrático o democratizante, y hasta anarquizante, en el amalgamamiento de razas y culturas y, hasta cierto punto, de tipos regionales, originando una especie de fragmentación de las formas más duras, o menos plásticas, por el exceso de conmoción o malestar de contenidos. (Freyre, 1936:355)

Entre tanto, la acuñación de la expresión “democracia étnica” por Gilberto Freyre surge en el contexto de su militancia contra el integralismo. Repetidas agresiones a Freyre en Recife culminaron en septiembre de 1943 con un manifiesto contundente, de sello integralista, firmado por el Directorio de Estudiantes¹¹ de la Universidad de Derecho en Recife, cuya intención era desmoralizarlo.¹² La movilización de las fuerzas democráticas y de izquierda para defender a Gilberto fue inmediata. Entre ellas, una invitación del Sindicato de Estudiantes de Bahía, secundado por diversas instituciones bahianas, para que Gilberto visitara Salvador, oportunidad en que le serían ofrecidos diversos homenajes de desagravio. Aceptó la invitación en noviembre del mismo año y, el día 26, y leyó su primera conferencia en Salvador, en la Facultad de Medicina de Bahía. En su alocución de elogios a Bahía y a la matriz lusobrasileña de su cultura, Gilberto dijo:

¹¹ Denominativo para las organizaciones estudiantiles de nivel universitario y que también se refiere a un movimiento político en Brasil vinculado al fascismo (n. de la t. [V. S.]).

¹² Gilberto describe así el clima que vivió en el Recife de los años cuarenta y respondiendo a los estudiantes de Bahía que organizan los eventos en desagravio a tales ataques: “No se trata de ningún desagravio. Porque la palabra “desagravio” sólo honraría el agravio a la insignificante campaña en mi contra en un Recife atemorizado como el actual: amenazas de agresiones porque no puede repetirse el acto de estar en prisión como el año pasado que originó reacciones inesperadas; boletines anónimos; pintas en los muros de la casa de mi familia con palabras obscenas escritas no por granujas atrevidos de la calle, sino por insignificantes detectives al servicio no sólo de nazis indígenas, sino también de jesuitas extranjeros, tan enemigos del agua y de Brasil como del mismo clero brasileño” (Freyre, 1944:80).

Se encuentran aquí [en Bahía] tales resultados en un clima que en ninguna región de Brasil es más dulce, de democracia étnica, inseparable de la democracia social. Y sin democracia social, sin democracia étnica, sin democracia económica, sin democracia socio-psicológica —la de los tipos que se combinan con toda libertad en nuevas expresiones, admitidas, favorecidas y estimadas por la organización social y de toda cosa creada— ¿no será que la simple democracia política no es más que un artificio? (Freyre, 1944:30)

Debe observarse que la “democracia” deja de ser contrastada con la “aristocracia” y pasa a serlo con el “fascismo”. El primer término se asocia al antirracismo y el segundo al racismo nazi-fascista; el primero, a la tradición brasileña, el segundo, en contra de lo brasileño. La tensión regionalista se añade a la tensión de la guerra en Europa para definir el contenido “social” de la democracia brasileña. Aún más: para la joven democracia brasileña, todo lo que no sea genuinamente luso-brasileño, mezclado, sincrético, es visto como un peligro.¹³ El párrafo que sigue lo explica mejor:

En este sentido, creo que la demostración reciente de energía cívica de Bahía hará historia, su magnífica demostración de espíritu político preocupado no sólo por el estrecho destino de la Bahía estatal sino del vasto mundo brasileño que en Rio Grande do Sul se denomina, muy entendiblemente, Bahía. Marca bien el inicio de un nuevo periodo en la historia de la cultura brasileña. La vieja “Virginia del Imperio” se levanta con nuevo sentido imperial de su fuerza, de su matriarcado y de su fecundidad política e intelectual: el imperialismo de la democracia sobre tramos de Brasil, todavía indecisos entre esa tradición genuinamente nuestra y el racismo tan en contra de lo brasileño, el nazi-jesuitismo, el fascismo bajo disfraces seductores, inclusive el de la ‘hispanidad’. (Freyre, 1944a)

Elide Rugai Bastos (2001) nos puede mostrar el sentido exacto de “democracia social y étnica” en Freyre. En los días actuales, en que la idea de democracia está ligada íntimamente a la idea de derechos civiles e individuales, de carácter universal, hablar de “democracia étnica” o “racial” nos podría llevar a asociar tales expresiones a los derechos de representación y de autenticidad de minorías étnicas o raciales. Nada más contrario a Freyre. Así como para la generación española del 98 o el 14,

en Gilberto, ese carácter [ibérico], responsable de la armonía social, lleva a que la democracia política pase a un segundo plano una vez que ha sido substituida

¹³ La conferencia “Una cultura amenazada: la luso-brasileña”, impartida por Freyre en 1940 en el Gabinete Portugués de Lectura, en Recife, ilustra tales tensiones regionales y nacionalistas.

por la democracia étnica/social. Más aún, justifica que en Brasil no se adopten medidas sociales y políticas universales, puesto que las mismas no tendrían cabida en una sociedad marcada por la heterogeneidad, la cual está caracterizada por una formación que no es típicamente occidental. (Bastos, 2001:62)

Ya en los años treinta Freyre forja la idea de “democracia social” contra el hecho patente de la ausencia de democracia política, ya sea en Brasil, ya sea en Portugal. Es decir, coloca el desafío de delinear la inserción lusobrasileña en el concierto de las naciones democráticas contra todas las similitudes y simpatías de los regímenes autocráticos de Vargas y de Salazar con el fascismo. Su argumentación se apoya en el hecho de que la cultura lusobrasileña no es únicamente mestiza, como si estuviera refutando la pureza étnica, que es característica de los regímenes fascistas y nazis de Italia y Alemania. Desde el punto de vista “social”, por lo tanto, tales regímenes serían democráticos puesto que promueven la integración y la movilidad social de personas de diferentes razas y culturas. En sus mismas palabras, se trata de “democracia social, esencial, humana, quiero decir; poco me importa la política” (Freyre, 1940:51).

En cuanto a la “democracia racial”, Freyre empieza a utilizar tal expresión en 1962, fecha en que, en el auge de su polémica defensa del colonialismo portugués en África y en el centro de la construcción teórica de lo que llamará el lusotropicalismo, considera conveniente atacar lo que denominaba influencia extranjera sobre los negros brasileños, en especial el concepto de “negritud”, acuñado por Leopold Senghor, Aimé Césaire, Franz Fanon y otros, y reelaborado por Guerreiro Ramos y Abdias do Nascimento (Bastide, 1961). En un discurso en el Gabinete Portugués de Lectura, en ese año, Freyre dirá:

Mis agradecimientos a aquellos que, con su presencia, participan este año en Río de Janeiro, de la conmemoración del Día de Camões, viniendo a escuchar la palabra de quien, adepto al “color variado” camoniano, tanto se opone a la mística de la “negritud” como al mito de la “blancura”: dos extremos sectarios que contrarían la tan brasileñísima práctica de la democracia racial a través del mestizaje: una práctica que nos impone deberes de solidaridad particular con otros pueblos mestizos. En especial con los de Oriente y los de la África portuguesa. Principalmente con los de la África negra y mestiza marcada por la presencia lusitana. (Freyre, 1962)

Previamente, en las diversas oportunidades en que se refiriera, entre los años cuarenta y cincuenta, a la presencia negra y a la democracia brasileña, Freyre colocó a la democracia diversos adjetivos, pero nunca el de “racial”.

En los textos de esos años, habla de democracia política, económica, socio-psicológica, social y étnica, ya sea refiriéndose a asuntos políticos, ya sea a temas culturales y nacionales. Fue a partir de 1943 y 1944 cuando, como ya observamos, habla de “democracia étnica”, y retoma la expresión, en 1961, en el contexto de la exposición del luso-tropicalismo:

El portugués, más que nunca, sabrá de cierto, mantenerse fiel a las inspiraciones henriquinas, en vez de buscar, ya arcaicamente en la actualidad, continuar en esas relaciones, normas de pueblos estrictamente europeos —y el portugués, en especial después de don Henrique, no es un pueblo estrictamente europeo— con los no europeos. Sería una separación peligrosa de tradiciones venidas de los días del príncipe y desarrolladas principalmente en Brasil: un Brasil tan henriquino en su desarrollo, en la democracia étnica y en la democracia social. (Freyre, 1961)

Sin haber acuñado la expresión, y hasta contrario a ella, puesto que recordaba una contradicción en sus términos (las razas son grupos de descendencia y, por lo mismo, cerrados, al contrario de la democracia que él, Freyre, pregona), más bien responsable por la legitimación científica de la afirmación de que no existen prejuicios ni discriminación racial en Brasil, Freyre se mantiene más o menos distanciado de la discusión en cuanto a que la idea de una “democracia racial” permanece relativamente consensuada, ya sea como tendencia o como modelo ideal de relación entre las razas en Brasil. Es decir, en la medida en que la lucha antifascista y la lucha antirracista lo acercan a la izquierda y a los escritores y políticos progresistas brasileños. En tiempos en que la situación se polarizaba en África con las guerras de liberación y, en Brasil, con el avance ideológico de la “negritud” y de los movimientos por las reformas sociales, Freyre elogiaría la “democracia racial” o “étnica” como prueba de la excelencia de la cultura, no sólo la luso-brasileña, sino también la luso-tropical. Resulta irónico, pero a la “negritud” le dará un trato de mito racial (o mística):

Palabras que, hiriendo lo que Angola más tiene de democrático —su democracia social a través del mestizaje que viene siendo practicada por numerosos luso-angolanos, al modo brasileño— hieren a Brasil; y se vuelve ridícula —supremamente ridícula— la solidaridad que ciertos diplomáticos, ciertos políticos y ciertos periodistas de Brasil de la actualidad pretenden (algunos desde la cima de responsabilidades oficiales) que parta de una población que en gran medida es mestiza, como la brasileña, a favor de los afrorracistas. ¿Cuál afinidad con esos racistas de África, violentamente hostiles al más precioso valor democrático que ha ido desarrollando la gente brasileña —la democracia racial—, puede existir de parte de Brasil? Tales diplomáticos, políticos y periodistas, procediendo así, o

están siendo mistificados en cuanto al afrorracismo disfrazado de movimiento democrático y de causa liberal, o están siendo ellos mismos mistificadores de los demás brasileños. Nosotros, los brasileños, no podemos ser, como brasileños, otra cosa que un pueblo antisegregacionista por excelencia: ya sea que el segregacionismo siga la mística de la “blanquitud”, ya sea que siga el mito de la “negritud”. O el de la “amarillitud”. (Freyre, 1962)¹⁴

Los sucesos políticos que siguieron, en especial la victoria de las fuerzas conservadoras en 1964, ayudaron a que prevaleciera la idea de Freyre de una “democracia racial” que ya había cristalizado a plenitud en el ámbito de la cultura y del mestizaje, en fin, de la formación nacional.

En una época de numerosos y diversos tipos de democracia —política, económica, social, racial, étnica, etcétera— algunas de ellas serían consideradas falsas y, otras, verdaderas. En 1964, en el contexto en que se rompe la democracia brasileña precisamente en nombre de la preservación de los valores e ideales democráticos, ya había madurado la idea de que la “democracia racial”, más que un ideal, era un mito —un mito racial, en las mismas palabras de Freyre—. El autor de esa expresión fue alguien que ya dialogaba de manera crítica con la obra y las ideas de Freyre desde el inicio de su formación académica: Florestan Fernandes.¹⁵

Utilizando el mismo contraste entre “aristocracia” y “democracia” y el mismo concepto del “mito” utilizado por Freyre, el diálogo con éste no podía ser más explícito:

Sin embargo, las circunstancias histórico-sociales apuntadas hicieron que surgiera el mito de la ‘democracia racial’ y fuera manipulado como una conexión dinámica de los mecanismos societarios de defensa disimulada de actitudes, comportamientos e ideales ‘aristocráticos’ de la ‘raza dominante’. Para que sucediera lo inverso, sería preciso que el mito cayera en manos de los negros y mulatos; y que éstos disfrutasen de una autonomía social que fuera equivalente para explorarlo en la dirección contraria, sin perder de vista sus propios fines, como un factor de democratización de la riqueza, la cultura y el poder. (Fernandes, 1965:205)

El rompimiento del pacto democrático vigente entre 1945 y 1964 y que incluyó a los negros, sea como movimiento organizado, sea como elemen-

¹⁴ Los términos *blanquitude* y *amarelitude*, que no existen en español, fueron incluidos en la traducción a la manera más textual al portugués, refiriéndose a atributos raciales (de los blancos y de los amarillos nativos o de oriente) (n. de la t. [V. S.]).

¹⁵ Florestan defiende su tesis de titular en 1964, en la Cátedra de Sociología I, de la Universidad de São Paulo, con el título *A integração do negro na sociedade de classes*, publicada en el Boletín núm. 301, Psicología I, núm. 12, de la FFLCH, en ese mismo año. Aún en 1964,

to fundador de la nación, parece haber decretado también la muerte de la “democracia racial” de aquellos años. De ahí en adelante, si bien poco a poco, los militantes políticos y activistas negros se referirán tanto a las relaciones entre blancos y negros como al modelo ideal de estas relaciones, así como al “mito de la democracia racial”. El objetivo era claro: oponerse a la ideología oficial apoyada por los militares y pregonada por el luso-tropicalismo.

Abdias do Nascimento, en 1968, a pocos años del exilio, ya habla de “logro”: “El status de raza, manipulado por los blancos, impide que el negro tome consciencia del logro que en Brasil llaman democracia racial y de color” (Nascimento, 1968:22).

Ya en 1968, la exposición en una reunión organizada por los *Cadernos Brasileiros* (núm. 47, 1968, p. 23), pone en evidencia la tensión entre Abdias do Nascimento y la izquierda nacionalista, señalando el fin de la “democracia racial” como compromiso político. Ahí ya aparece el uso de la “negritud” en sentido multiculturalista y en su pretensión ecuménica:

Entiendo que el negro y el mulato —los hombres de color— precisan, deben tener una ideología racial y una contraposición en lo referente a lo económico-social. El brasileño de color tiene que pelear de manera simultánea por un doble cambio: *a)* el cambio económico-social del país, y *b)* el cambio en las relaciones de raza y de color. Aquí entra la negritud como concepto y acción revolucionarios. La negritud, al afirmar los valores de la cultura negro-africana contenida en nuestra civilización, también afirma su condición ecuménica y su destino humanista. Enfrenta lo reaccionario contenido en la configuración de simple lucha de clase de su complejo económico-social, ya que tal simplificación es una forma de impedir o retardar que tome conciencia de su condición de despojado por causa del color y de la clase pobre a la que pertenece.

Abdias escribe en 1977, al regresar del exilio, y publica en Lagos, *The Racial Democracy in Brazil: Myth or Reality?*, divulgado en Brasil en 1978 bajo el título *O Genocídio do Negro Brasileiro*. En el prefacio, Florestan escribe:

[Abdias] ya no habla de una “Segunda Abolición” y coloca los segmentos negros y mulatos de la población brasileña como reserva africana con tradiciones culturales y un destino histórico peculiar. En resumen, por primera vez surge la idea de lo que debe ser una sociedad de pluralidad racial como democracia: o es

Florestan dicta una conferencia en el *Curso de Introdução ao Teatro Negro* sobre el mito de la democracia racial.

democrática para todas las razas y le confiere igualdad económica, social y cultural, o no existe una sociedad de pluralidad racial democrática (Nascimento, 1968:20).

La nueva protesta negra y el “mito de la democracia racial”

El movimiento social negro que irrumpe en la escena política de Brasil en julio de 1978, con el nombre de Movimiento Negro Unificado contra la Discriminación Racial (MNU, representa en la realidad algo nuevo en el sistema político brasileño.

Sin embargo, la novedad señalada por Florestan estuvo en gestación durante los años setenta en Brasil, sobre todo en Río de Janeiro y Salvador, donde maduraba con rapidez lo que Jónatas da Silva (1988) llamó “autoafirmación cultural” de los negros. Asimismo, desde el punto de vista puramente político, el MNU de los años ochenta dibuja su pasado siguiendo los movimientos negros de las décadas de 1930 a 1960, en una línea de evolución en que las rupturas reflejarían apenas la madurez del pensamiento negro y el desarrollo de la sociedad y la nación brasileña. Es decir, el MNU no fue un rayo en un cielo azul ni tampoco surgió haciendo una tabla rasa del pasado.

Desenmascarar la “democracia racial” en Brasil, en su versión conservadora, como discurso oficial de un Estado que impedía la organización de las luchas antirracistas, se convierte en el blanco principal de la resistencia negra. No obstante, tal resistencia va a darse primeramente, y con menos impedimentos, en el terreno cultural, que en el campo propiamente político. Esto se debe a diversos motivos, entre los cuales los más importantes se refieren a la represión de las actividades políticas y el rumbo que toma la política exterior brasileña entre los años sesenta y setenta, de una aproximación al África negra.

La política brasileña hacia África sacará provecho precisamente de dos triunfos: la “democracia racial” brasileña —que necesita, como observamos, de la represión a los activistas negros— y los orígenes africanos de la cultura brasileña —que llevará al estado a incentivar las manifestaciones culturales afro-brasileñas, en especial en Bahía (Agier, 2000; Bacelar, 2001; Santos, 2000)—.

En este juego de represión e incentivo, la “cultura negra” y los “orígenes africanos” se convertirán en los ejes centrales en la construcción de un discurso alternativo al *marketing* gubernamental. Ante lo “sincrético” y “mestizo”, se intentará construir lo “negro” y la “pureza cultural”. Por tanto, antes de que surgiera en 1978 el Movimiento Negro Unificado, ya actuaba, en las

principales ciudades brasileñas, un sinnúmero de entidades culturales negras, todas en busca de la afirmación étnica.

El patrocinio a la “cultura afro-brasileña” generó de hecho —no sólo en Bahía, sino también en Río de Janeiro— una especie de renacimiento cultural que en mucho benefició la joven militancia negra en formación. Por ejemplo, Lélia Gonzalez cita como hecho importante en la formación del MNU, la Semana Afro-brasileña de 1974, patrocinada por el Centro de Estudios Afroasiáticos (CEEAA) y la Sociedad de Cultura Negra de Bahía (SECNEB), con una exposición de arte y cultura negras. En ese mismo año se fundan en Río de Janeiro la Sociedad de Intercambio Brasil-África (SIBA) y el Instituto de Investigaciones de las Culturas Negras (IPCN)¹⁶ y, en Salvador, la Confederación Bahiana de Cultos Afro-brasileños (que se unió a la Federación del Culto Afro-brasileño, surgida en 1946), y la comparsa afro liê Ayé en Salvador. En 1976 nace, también en Salvador, el Núcleo Cultural Afro-brasileño, cuyo manifiesto se publicó en la *Tribuna da Bahia* (15/12/1976) y, en Río de Janeiro, son creados el Centro de Investigaciones de las Culturas Negras y la Escuela de Samba Quilombo.

En ese mismo año de 1976, igualmente en Salvador, dos medidas del gobierno nos dan la medida exacta de los cambios que se darían en el pacto racial-democrático firmado en la era de Vargas. Primero, un decreto del gobernador del estado de Bahía pone punto final a la exigencia de contar con licencia de la policía para llevar a cabo actividades en *terreiros de candomblé*;¹⁷ segundo, la firma de un convenio entre la Fundación Pro-Memoria —del Gobierno Federal— y el Centro de Estudios Afro-orientales (CEAO) de la Universidad Federal de Bahía (UFBA) y la Sociedad de Cultura Negra de Bahía (SECNEB), que permite poner en marcha, en la Escuela de Axé Apó Afonjá,¹⁸ el primer programa multicultural ligado a los *terreiros* del mismo nombre. Ahora bien, la democracia racial que se implantara en el país en los años treinta, sea como ideal de relaciones no discriminatorias y no segregacionistas, sea como pacto político de participación de las mayorías urbanas, sea aún como integración simbólica de los negros a la nación, tal democracia presupone el papel subordinado de prácticas religiosas de origen africano y el carácter sincrético de la contribución de los negros a la cultura nacional: no había lugar para derechos de identidad y singularidad. A mediados de los años

¹⁶ IPCN porque en portugués la sigla se refiere a pesquisa (n. de la t. [V. S.]).

¹⁷ Los *terreiros de candomblé* son espacios abiertos para la realización de celebraciones y cultos relativos a la santería (n. de la t. [V. S.]).

¹⁸ *Axé Apó Afonjá* son términos de origen africano en la lengua *yoruba* (n. de la t. [V. S.]).

sete: ita se daba la reivindicación de tal identidad y singularidad, que el Estado brasileño comenzaba a atender, al menos en el terreno de la cultura.

Es decir, antes que el movimiento negro apareciera en la escena política nacional, con una agenda radical de reivindicaciones antirracistas la “afirmación cultural” negra ya se encontraba bastante madura, protegida justamente por una política de “democracia racial” que se remontaba a los años treinta. Como dijo Florestan, lo nuevo en los años ochenta fue la demanda por el derecho a la diferencia cultural *pari passu* con la demanda por derechos sociales y respeto por los derechos civiles de los negros.

El movimiento negro resurgió en 1978, como lo hizo en 1944, en sintonía con el movimiento por la redemocratización del país. Su agenda política contenía tres metas principales: *a*) la denuncia del racismo, de la discriminación racial y del prejuicio de que eran víctimas los negros brasileños; *b*) la denuncia del mito de la democracia racial como ideología que impedía la acción antirracista, y *c*) la búsqueda de la construcción de una identidad racial positiva, a través del afro-centrismo y del “quilombismo”,¹⁹ que procuran rescatar la herencia africana en Brasil (invención de una cultura negra). Es decir, el movimiento negro tomaba de nuevo sus banderas históricas de “integración del negro a la sociedad de clases” (Femandes, 1965), añadiendo a ellas una nueva bandera de identidad étnico-racial expandida. O sea, se tienen tres movimientos en uno: la lucha contra el prejuicio racial; la lucha por los derechos culturales de la minoría afro-brasileña y la lucha contra la forma en que los negros eran definidos e incluidos en la nacionalidad brasileña.

Ya con anterioridad, en las elecciones estatales de 1982, antes de terminar la redemocratización del país, la militancia negra tiene oportunidad de compartir el poder en algunos estados, como Río de Janeiro y São Paulo, mediante su incorporación a organismos gubernamentales. Es la época en que se van originando los núcleos negros en los principales partidos políticos, y de organismos estatales que intentan absorber las reivindicaciones de la militancia en las áreas de la cultura, legislación y la acción ejecutiva. Por ejemplo, la prefectura municipal de Salvador incorpora en 1982 al patrimonio histórico del estado, el *Terreiro da Casa Branca*, primero *terreiro de candomblé* de Bahía; en 1983, la Secretaría de Educación del estado de Bahía incluye y reglamenta la disciplina “Introducción a los Estudios Africanos” en el plan de estudios de las escuelas públicas de 1º y 2º grados; en 1984, el gobierno de São Paulo forma el Consejo de Participación y de Desarrollo de la Comunidad Negra.

¹⁹ Casa donde se ocultaban los negros fugitivos. En Angola, campamento en el bosque (n. de la t. [G. S.]).

En São Paulo y Río era la oposición de izquierda al régimen militar que llegaba al poder y atendía a reivindicaciones de sus aliados negros, también en la oposición. Sin embargo, en Bahía se trataba de un movimiento de ampliación de los derechos culturales del pueblo negro, que desde los años sesenta pasó a ser utilizado y promovido sea para fines de la política exterior de Brasil con relación a África, sea para fines de expansión de la industria del turismo en el estado de Bahía (Santos, 2000).

Si bien en este periodo aún aparecían palabras del orden de “por una auténtica democracia racial”, título de un documento circulado en el III Congreso del MNU, llevado a cabo en Belo Horizonte en 1982, las movilizaciones negras entre 1978 y 1985 se darán, de hecho, como tela de fondo para denunciar el “mito de la democracia racial”. Uno de los intelectuales negros más importantes del periodo, Joel Rufino, ya hacía notar el riesgo de “agotamiento”, con las consecuencias que representaba para el movimiento. En un artículo en 1985, Rufino decía:

Ahora bien, fue el colapso del mito de la democracia racial lo que permitió el avance del movimiento negro en los años setenta. No abriría el camino por sí mismo, ni por la tenacidad exclusiva de sus líderes, sino por la conjugación de condiciones históricas favorables que liquidaron en bloque, el pacto ideológico que conformaba la idea anterior de Brasil. (Santos, 1985:298)

Los años siguientes, que se extienden de 1985 a 1995, son de construcción de una nueva institucionalidad política; de formación de lo que se llamó la época de la Nueva República. Los activistas negros serían llamados a ocupar cargos en los recién formados Consejos y Secretarías de la Comunidad Negra, en el ámbito de los gobiernos estatales y, en el federal, en la Fundación Palmares, creada en 1988 en el ámbito del Ministerio de la Cultura. Un gran hecho, en el plano simbólico, fue el registro como patrimonio cultural brasileño de la *Serra da Barriga*, local donde existió el *Quilombo dos Palmares* en el siglo XVII. El gobierno federal comenzaba así, al menos en el plano simbólico, a reincorporar las demandas del Movimiento Negro.²⁰

De ese periodo data también la institución de una nueva legislación anti-racista, cuyo parámetro legal será la Carta Constitucional de 1988, que declara en su Capítulo I, Art. 5º, Párr. XLII: “La práctica del racismo constituye un delito que no se puede avalar ni dejar de prescribirse, sujeto a la pena de reclusión, en los términos de la ley” y, en el Acto de las Disposiciones Constitucionales Transitorias, Art. 68: “A los restantes de las comunidades

²⁰ Al respecto véase Maggie (1989) y Santos (2000).

de los quilombos que estuvieron ocupando sus tierras se les reconocerá la propiedad definitiva, debiendo el Estado emitirles los títulos respectivos". El 5 de enero de 1989 se sanciona la Ley Núm. 7716, que define los delitos resultantes del prejuicio de raza o de color. Esta ley permitirá que a partir de ese momento la lucha contra la discriminación racial y el prejuicio de color se organice con bases jurídicas. Las constituciones estatales, promulgadas en 1989, seguirán, en este aspecto, la Carta Magna.²¹

A raíz de la institucionalización de un nuevo orden jurídico en el país en 1988, que favorecía ampliamente los intereses de los negros, una buena parte de la militancia congregada anteriormente en el MNU, en los partidos, sindicatos y órganos estatales, pasaría a actuar en el llamado "cuarto sector", o sea, como ONG. Esto no quiere decir que el MNU dejara de existir (sino que pasaría a ser apenas una organización política negra en un elenco más amplio de organizaciones), y tampoco que los órganos estatales, los partidos y sindicatos dejaran de reclutar activistas negros. Por el contrario, a partir de 1995 se amplía el reclutamiento de negros para los órganos del gobierno federal. Entonces la novedad será la proliferación del movimiento negro en entidades independientes de la sociedad civil. Como ejemplos de las más importantes entidades negras tenemos: el Instituto de la Mujer Negra (Geledes), fundado 1988; el Centro de Articulación de Poblaciones Marginadas (CEAP), en 1989; el Centro de Estudios de las Relaciones del Trabajo y Desigualdades (CEERT), en 1990; la Organización de Mujeres Negras, *Fala Preta* [habla negra] fundada en 1993. El hecho es que el número de ONG negras va creciendo constantemente durante el periodo, incentivado también por el aumento en la oferta de recursos internacionales para la filantropía.

Rossana Heringer (2000) enlista en 1999, 124 de las ONG más importantes. Tales ONG se concentran en: *a*) la lucha contra el prejuicio racial —en ese periodo se establecen los servicios jurídicos de los Racismo— aprovechando que la Ley 7719 penaliza el racismo; *b*) la lucha contra la discriminación en el trabajo, para lograr que las reglas de las Convenciones Internacionales contra la Discriminación —de las cuales Brasil es signatario— sean respetadas verdaderamente en el país; *c*) en el área de la salud; *d*) en el área de educación y calificación en el trabajo, y *e*) en el área de protección a la infancia.

A pesar de que en los años 70 se había agotado el modelo de "democracia racial" del que nos habla Joel Rufino, el hecho es que el movimiento negro hizo de la denuncia del mito de la democracia racial su emblema de principal movilización durante el periodo de los años setenta a los noventa. Tal

²¹ La legislación brasileña antirracista se encuentra reunida y comentada en Silva Jr. (1998).

centralidad rendirá sus frutos y reacciones, sea a través de políticas públicas y legislación, sea mediante nuevas teorías académicas sobre la “democracia racial”.

La democracia racial como mito

El disgusto de la academia brasileña frente al avance del movimiento negro tuvo algunos indicativos importantes: primero, una cierta exageración del discurso militante, que se manifiesta en el empleo de términos como “genocidio” para referirse al comportamiento de la sociedad brasileña en relación a los negros, y a la voluntad de hacer creer que la opresión de los negros en Brasil era peor que la situación en Estados Unidos o África del Sur. Es decir, la propaganda del movimiento quería transformar la imagen de Brasil de un paraíso racial a un infierno racial (Sansone, 1997). Segundo, la intención del movimiento de politizar la clasificación racial brasileña, al redefinir identidades como “prieto”, “pardo” o “moreno” en “negro” sin haberlo conseguido, porque las grandes mayorías de la población, en la mejor de las hipótesis, podrían llegar a alcanzar tal redefinición de manera sumamente lenta (Harris *et al.*, 1993; Maggie, 1996). Tercero, un evidente desfase entre el discurso político de la militancia y el comportamiento electoral de las masas, las cuales se revelan mucho más permeables al populismo laboral que a las apelaciones afrocéntricas del MNU (Souza, 1971; Santos, 1985; Agier, 2000; Guimarães, 2001).

Desde el punto de vista teórico, la reacción académica comienza con el esfuerzo de reinterpretación de Brasil emprendido por DaMatta (1979), en términos de la dicotomía entre “individuo” y “persona”, tomada de Louis Dumont (1966) y que culmina con la sugerencia de que las relaciones raciales en Brasil sean regidas por una “fábula de las tres razas” (DaMatta, 1981). Más tarde, reaccionando al análisis de Michael Hanchard (1996), que veía en la denuncia pública de racismo en la sociedad brasileña el final del mito de la democracia racial, Peter Fry escribe:

[...] ni por ello es necesario descartar la “democracia racial” como una falsa ideología. Como mito, en el sentido en que los antropólogos emplean el término, se trata de un conjunto de ideas y valores poderosos que logran que Brasil sea Brasil, aprovechándonos de la expresión de Roberto DaMatta. (Fry, 1995-1996:134)

Lilia Schwarcz (1999:309) sintetiza tal posición del modo siguiente:

De esa manera, tomando los términos de Lévi-Strauss, es posible decir que el mito se “debilita pero no por ello desaparece” (1975). Es decir, la oportunidad del mito se mantiene, más allá de su deconstrucción racional, lo que redundará en el hecho de que, aun reconociendo la existencia del prejuicio, se imponga la idea de armonía racial en Brasil a los datos y a la propia conciencia de la discriminación.

Es decir, según parece, la denuncia del “mito de la democracia racial”, forjada por Florestan en 1964, respaldó toda la movilización y protestas de los negros en los decenios siguientes, sintetizando la distancia entre el discurso y la práctica de los prejuicios, de la discriminación y las desigualdades entre blancos y negros en Brasil, para finalmente agotarse como discurso académico aun cuando seguía vivo, con cierta eficiencia, como discurso político.

En el seno de la academia brasileña, el “mito” pasa ahora a ser pensado como clave para el entendimiento de la formación nacional, mientras que las contradicciones entre discursos y prácticas del prejuicio racial, pasan a ser estudiadas bajo el título más adecuado (si bien altamente valorativo) de “racismo”. Es decir, en el mismo terreno en que lo colocó el movimiento negro. El mismo DaMatta, quien inspira la nueva corriente de estudios (Guimarães, 1995; Hasenbalg, 1996) que intenta definir la naturaleza específica del racismo en Brasil, pasa a usar la expresión “racismo a la brasileña” (Pereira, 1996; DaMatta, 1997), para desembocar en una expresión —“racismo cordial” (Folha de São Paulo/Data Folha, 1995)— forjada por los medios de comunicación. Es decir, ya no es la democracia que es adjetivada para explicar la especificidad brasileña, pero sí, el racismo.

Lo que sigue en juego, por lo tanto, es la distancia entre discursos y prácticas de las relaciones raciales en Brasil, tal como Florestan y Bastide la pensaban en aquellos años cincuenta. Si bien es cierto que para las ciencias sociales el mito no puede pensarse de la manera maniquea de Freyre y Florestan, que lo transfieren directamente a la política, permanecen los hechos de las desigualdades entre blancos y negros en Brasil, a pesar de la manera según la cual se clasifican las personas. Pero es más que eso: las diferencias raciales se imponen a la conciencia individual y social, en contraposición al conocimiento científico que niega las razas (¿son como brujas que insisten en atemorizar, o como el sol, que desconociendo a Copérnico, sigue su ruta de la aurora al crepúsculo?). Nuevos estudios sobre las desigualdades raciales en Brasil, que en el inicio se restringían al ámbito de la sociología y la demografía, van ganando terreno en otras disciplinas sociales, como la economía (Barros y Henriques, 2000; Soares, 2000), en la medida en que dejan

las universidades y se anidan en los órganos de planeación estatal, para respaldar las reivindicaciones de las protestas de los negros.

Conclusiones

Entre 1930 y 1964, era de uso común en Brasil lo que los científicos políticos llaman el “pacto populista”, o “pacto nacional-desarrollista”. En este pacto los negros brasileños fueron integrados totalmente a la nación brasileña en términos simbólicos, al adoptar una cultura nacional mestiza o sincrética y, en términos materiales, por lo menos de manera parcial, mediante la reglamentación del mercado de trabajo y la seguridad social urbanos, lo que revertía el cuadro de exclusión y falta de compromiso que había fomentado la Primera República. Durante este periodo, el movimiento negro organizado se centró en la lucha contra el prejuicio racial mediante una política de carácter eminentemente universal que era la integración social del negro a la sociedad moderna, que la “democracia racial” brasileña tenía como un ideal que debía ser alcanzado.

El golpe militar de 1964, que destruyó el pacto populista, también debilitó los vínculos de las protestas de los negros con el sistema político, hecho acaecido principalmente en el marco del nacionalismo de izquierda. Por ello, al comienzo de los años sesenta, la política exterior de Brasil ya se encontraba presionada respecto de la posición que debía adoptar el país frente a los movimientos de liberación de las colonias portuguesas en África. El movimiento negro brasileño, influido por el movimiento de la *négritude* de origen francés y resaltaba las raíces africanas, lo que generaba la reacción de intelectuales como Gilberto Freyre (1961, 1962), en su cruzada por los valores del mestizaje y del tropicalismo lusitano. La discusión sobre el carácter de la “democracia racial” en Brasil —es decir, si se trataba de la realidad cultural (como lo quería Freyre y el *establishment* conservador), o del ideal político (como lo querían los progresistas y el movimiento negro)— acababa por radicalizar las dos posiciones. La acusación de que la “democracia racial” brasileña no dejaba de ser “mistificación”, “logro” y “mito” toma cuenta del movimiento en la medida en que la participación política se hace cada vez más restringida, haciendo de lado a la izquierda y a los disidentes culturales. Los líderes negros brasileños más importantes se van al exilio a partir de 1968. Se hace del todo evidente las nulas posibilidades de incluir las reivindicaciones sociales de los negros brasileños en los estrechos parámetros de la idea freyriana de “democracia social”. La nación brasileña ya constituida como mestiza y sincrética no necesitaba más reivindicar un origen que “no

era típicamente occidental”. Por el contrario, las clases y grupos sociales harán de los derechos civiles, individuales y universales, el objetivo principal de las luchas sociales.

La reconstrucción de la democracia en Brasil, a partir de 1978, ocurre *pari passu* al renacimiento de la “cultura” y a las protestas de los negros. Más que esto: ocurre en un mundo en que es dominante la idea de multiculturalismo, es decir de tolerancia y respeto a las diferencias culturales que se desean íntegras, auténticas y no-sincréticas, contrarias al ideal nacionalista de la posguerra. En este ambiente, cualquier trabajo de reconstrucción de un pacto racial democrático, en el que sea importante el esfuerzo del Estado brasileño por incorporar, simbólica y materialmente, a tales grupos, está predestinado a un logro limitado, es decir un no logro.

Sería un error atribuir el recrudescimiento de la “conciencia negra” y del cultivo de la identidad racial en el Brasil de los años setenta a la influencia extranjera, en especial la norteamericana. Por el contrario, el renacimiento cultural negro se dio en estos años bajo la protección del Estado autoritario y sus intereses en la política exterior. Además, el giro del movimiento negro en dirección a la *négritude* y a los orígenes africanos data de los años sesenta y fue el responsable de generar las tensiones políticas aparecidas en torno al ideal de la democracia racial. Del mismo modo, las ideas y el nombre de “democracia racial” lejos de constituir un logro forjado por las clases dominantes blancas, como quieren hacerlo aparecer hoy día algunos activistas y sociólogos, fue durante mucho tiempo una forma de integración pactada por parte de la militancia negra.

En síntesis, “democracia racial”, fue en un principio una traducción libre de Bastide de las ideas expresadas por Freyre en sus conferencias en la Universidad de Bahía y de Indiana en 1943 y 1944, respectivamente. Esas ideas *caudatarias* [serviles], son propias de las reflexiones de Freyre sobre la “democracia social” luso-brasileña. Bastide, en la “traducción”, omite el carácter “ibérico” restringido que Freyre atribuía usualmente al término; al contrario lo extiende, realzando su carácter propiamente universalista de “contribución brasileña a la humanidad” (también reivindicado por Freyre), aunque más apropiado a la coalición antifascista y antirracista de la época. Así la democracia racial trasladada para el universo individualista occidental, ganó un contenido político distante del carácter puramente “social” que prevalece en Freyre, haciendo con el tiempo que la expresión ganara la connotación de ideal de igualdad de oportunidad de vida y de respeto a los derechos civiles y políticos, connotación que tuvo en los años cincuenta. Posteriormente, a mediados de los años sesenta, “democracia racial” obtuvo de nuevo el significado original freyriano de mestizaje y mezcla étnica y cultural *tout court*.

Así se convirtió para la militancia negra y los intelectuales como Florestan, en la seña del racismo a la brasileña, un mito racial. Finalmente, el mito se transformó recientemente para algunos intelectuales contemporáneos, en la llave interpretativa de la cultura brasileña.

Muerta la democracia racial, aún continúa viva como mito, sea en sentido de una ideología falsa, sea en sentido del ideal que orienta la acción concreta de los actores sociales, sea como llave interpretativa de la cultura. Y, en cuanto mito, continuará viva todavía por mucho tiempo como representación de lo que en Brasil son las relaciones entre negros y blancos, o más bien, entre las razas sociales (Wagley, 1952) —los colores— que componen la nación.

Traducción de Vânia Salles y Graciela Salazar J.

Recibido: octubre, 2001

Revisado: diciembre, 2001

Correspondencia: Universidad de São Paulo/Departamento de Sociología/
Av. Luciano Gualberto, 315, Cd. Universitaria/São Paulo, SP/Brasil 05508-
90/correo electrónico: asguima@uol.com.br

Bibliografía

- Agier, Michel (2000), *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, París, Éditions Parenthèses.
- Azevedo, Célia Maria Marinho de (1996), "O abolicionismo transatlântico e a memória do paraíso racial brasileiro", *Estudos Afro-Asiáticos*, núm. 26, septiembre, pp. 5-19.
- (1994), "Abolicionismo e memória das relações raciais", *Estudos Afro-Asiáticos*, 26, pp. 5-20.
- Bacelar, Jéferson (2001), *A Hierarquia das raças. Negros e brancos em Salvador*, São Paulo, Pallas.
- Barros, R. P. y Ricardo Henriques Mendonça (2000), "A estabilidade inaceitável: desigualdade e pobreza no Brasil", en Ricardo Henriques (org.), *Desigualdade e pobreza no Brasil*, Río de Janeiro, IPEA.
- Bastide, Roger (1961), "Variations sur la négritude", *Présence Africaine*, núm. 36, pp. 7-17.
- (1944a), "Itinerário da democracia I - Encontro com Bernanos", *Diário de São Paulo*, viernes, 17 de agosto.
- (1944b), "Itinerário da democracia II - Encontro com Jorge Amado", *Diário de São Paulo*, viernes, 24 de agosto.
- (1944c), "Itinerário da democracia III - Em Recife, com Gilberto Freyre", *Diário de São Paulo*, viernes, 31 de agosto.

- Bastide, Roger y Florestan Fernandes (1955), *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*, São Paulo, UNESCO-ANHEMBI.
- Bastos, Elide Rugai (2001), *Entre Don Quixote e Alonso el Bueno. Gilberto Freyre e o pensamento hispânico*, mecanografiado.
- DaMatta, Roberto (1997), "Notas sobre o racismo à brasileira", en Jessé Souza (coord.), *Multiculturalismo e racismo. Uma comparação Brasil-Estados Unidos*, Brasília, Paralelo 15, pp. 69-76.
- (1981), "Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira", en *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, Petrópolis, Vozes.
- (1979), *Carnavals, molandros e heróis*, Rio de Janeiro, Guanabara.
- Dumont, Louis (1966), "Caste, racisme et 'stratification'", en *Homo Hierarchicus*, París, Gallimard.
- Fernandes, Florestan (1965), *A integração do negro na sociedade de classes*, São Paulo, Cia. Editora Nacional.
- Folha de São Paulo/DataFolha (1995), *Racismo cordial*, São Paulo, Ática.
- Freyre, Gilberto (1962), *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*, Rio de Janeiro, Federação das Associações Portuguesas.
- (1961), "Integração das raças autóctones e de culturas diferentes da europeia na comunidade luso-tropical: aspectos gerais de um processo", Congresso Internacional de História dos Descobrimientos, Lisboa.
- (1947), *Interpretação do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympo Editora.
- (1944), *Na Bahia em 1943*, Rio de Janeiro, Cia. Brasileira de Artes Gráficas.
- (1944a), "Um engano de José Lins do Rego", *O Jornal*, 25 de enero.
- (1940), *O mundo que o Português criou*, Rio de Janeiro, José Olympo Editora.
- (1936), *Sobrados e Mucambos*, Rio de Janeiro, Editora Nacional.
- (1933), *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Rio de Janeiro, Schmidt.
- Fry, Peter (1995-1996), "O que a Cinderela Negra tem a dizer sobre a política racial brasileira", *Revista USP*, núm. 28, pp. 122-135.
- Gonzalez, Lélia (1982), "O movimento negro na última década", en L. Gonzalez y C. Hasenbalg, *Lugar de negro*, Rio de Janeiro, Marco Zero.
- Guimarães, Antonio S. A. (2001), "A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos)", *Tempo Social*, vol. 13, núm. 2, noviembre de 2001.
- (2000), "O insulto racial: as ofensas verbais registradas em queixas de discriminação", *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, núm. 38, diciembre, pp. 31-48.
- (1995), "Racismo e anti-racismo no Brasil", *Novos Estudos Cebrap*, núm. 43, noviembre, pp. 26-44.
- Hanchard, Michael (1996), "Cinderela negra?: raça e esfera pública no Brasil", *Estudos Afro-Asiáticos*, núm. 30, diciembre, pp. 41-59.
- Harris, Marvin et al. (1995), "What's in a name? The consequences of violating Brazilian emie color-race categories in estimates of social well-being", *Journal of Anthropological Research*, vol. 51, pp. 389-397.
- (1993), "Who are the Whites?: Imposed census categories and the racial demography of Brazil", *Social Forces*, núm. 72, pp. 451-462.

- Hasenbalg, Carlos (1996), "Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil", en Marcos C. Maio y Ricardo V. Santos (coords.), *Raça, Ciência e Sociedade*, Río de Janeiro, Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.
- Hellwig, David J. (ed.) (1996), *African-American Reflections on Brazil's Racial Paradise*, Filadelfia, Temple University Press.
- Heringer, Rosana (2000), *Mapeamento de ações e discursos de combate às desigualdades raciais no Brasil*, Relatório de Pesquisa, manuscrito, noviembre.
- Maggie, Yvonne (1996), "Aqueles a quem foi negada a cor do dia: as categorias de cor e raça na cultura brasileira", en Marcos C. Maio y Ricardo V. Santos (coords.), *Raça, Ciência e Sociedade*, Río de Janeiro, Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.
- Maio, Marcos Chor (1997), *A história do Projeto Unesco. Estudos raciais e ciências sociais no Brasil*, Río de Janeiro, IUPERJ, tesis de doctorado.
- Marshall, T. H. (1967), "Cidadania e classe social" (The Marshall Lectures), en *Cidadania, classe social e status*, Río de Janeiro, Zahar.
- Maués, Maria Angélica de Motta (1988) "Entre o branqueamento e a negritude: O TEN e o debate da questão racial", *Dionysos.- Teatro Experimental do Negro*, núm. 28, pp. 89-102.
- Nascimento, Abdias (1978), *O Genocídio do Negro Brasileiro*, Río de Janeiro, Paz e Terra.
- (1968), *O Negro revoltado*, Río de Janeiro, Edições GRD.
- (1968a), "Depoimento", *Cadernos Brasileiros*, núm. 47.
- (1950), "Discurso pronunciado na Associação Brasileira de Imprensa, el 26 de agosto", *Quilombo*, núm. 10.
- Passos, Manoel (1942), "A Message to American Negroes", *Phylon*, tercer trimestre, pp. 284-286.
- Peixoto, Fernanda Áreas (2000), *Diálogos brasileiros. Uma análise da obra de Roger Bastide*, São Paulo, Edusp/Fapesp.
- Pereira, João Baptista Borges (1996), "Racismo à brasileira", en Kabengele Munanga (coord.), *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*, São Paulo, Edusp, pp. 75-78.
- Pierson, Donald (1942), *Branços e Pretos na Bahia (estudo de contacto racial)*, São Paulo, Editora Nacional, 1971.
- Sansone, Livio (1996), "The New Blacks from Bahia: Local and Global in Afro-Bahia", *Identities*, vol. 3, núm. 4, pp. 457-493.
- Santos, Jocélio Teles (2000), *O poder da cultura e a cultura no poder. A construção da disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*, Departamento de Antropología de la USP, tesis de doctorado.
- Santos, Joel Rufino dos (1985), "O movimento negro e a crise brasileira", *Política e Administração*, vol. 2, núm 2, jul.-sept., pp. 287-307.
- Schwarcz, Lilia (1999), "Questão racial e etnicidade", en Sérgio Miceli (coord.), *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*, São Paulo, Sumaré e ANPOCS. (Antropología, vol. II.)
- Silva, Jônatas C. da (1988), "História de lutas negras: memórias do surgimento do

- movimento negro na Bahia”, en João Reis (coord.), *Escravidão e invenção da liberdade*, s. c., Brasiliense.
- Silva Jr., Hédio (1998), *Anti-racismo. Coletânea das leis brasileiras (federais, estaduais, municipais)*, São Paulo, Oliveira Mendes.
- Soares, Sergei (2000), “O perfil da discriminação no mercado de trabalho - homens negros, mulheres brancas e mulheres negras”, *Textos para Discussão*, IPEA, núm. 769.
- Souza, Amauri de (1971), “Raça e política no Brasil urbano”, *Revista de Administração de Empresas*, vol. XI, oct.-dic.
- Souza, Jessé (2000), “Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira”, *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, núm. 38, diciembre, pp. 135-155.
- Tavares, Júlio César (1988), “Teatro Experimental do Negro: contexto, estrutura e ação”, *Dionysos.- Teatro Experimental do Negro*, núm. 28, pp. 79-88.
- Wagley, Charles (coord.) (1952), *Race and Class in Rural Brazil*, Nueva York, Columbia University Press.

