

Nuestra Afroamérica

Crisis,
afrodescendientes,
movimientos

#2
Junio 2025

**Marxismo
Negro en clave
latinoamericana:
El legado de Clóvis
Moura a 100 años de
su nacimiento**

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Federico Pita
Fábio Nogueira
Ana Paula Procópio
Soraya Moura

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Crisis civilizatoria,
reconfiguraciones
del racismo,
movimientos sociales
afrolatinoamericanos**



CLACSO



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL

Nuestra afroamérica : crisis, afrodescendientes, movimientos no. 2 : marxismo negro en clave latinoamericana : el legado de Clóvis Moura a 100 años de su nacimiento / Federico Pita ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2025.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

Traducción de: Jeremías Pérez Rabasa ; Nicolás Parodi ; Terrence Campbell Cruz.

ISBN 978-631-308-048-9

1. Literatura. 2. Obras Literarias. I. Pita, Federico II. Pérez Rabasa, Jeremías, trad. III. Parodi, Nicolás, trad. IV. Campbell Cruz, Terrence, trad.

CDD A860

PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres,

Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina.

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Coordinadores del Grupo de Trabajo

Yulexis Almeida Junco

Departamento de Sociología, Facultad de
Filosofía e Historia

Universidad de la Habana

Cuba

yulexis@ffh.uh.cu

Diógenes Rafael Díaz Campos

Doctorado de Ciencias Sociales mención

Estudios Culturales

Facultad de Ciencias de la Salud

Universidad de Carabobo

Venezuela

diogenesd@gmail.com

Federico Fernando Pita

Centro de Innovación de los Trabajadores

CONICET y UMET (Universidad Metropolitana

para la Educación y el Trabajo

Argentina

federico.pita@gmail.com

Equipo de traducción y revisión

Jeremías Pérez Rabasa

Nicolás Parodi

Terrence Campbell Cruz



Contenido

5 Presentación

Federico Pita

7 Introducción

Fábio Nogueira

15 Clóvis Moura (1925-2003)

Breve nota biográfica

Fábio Nogueira

TEXTOS SELECCIONADOS DE CLÓVIS MOURA

22 *La gran insurrección de los esclavos bahianos* (1958)

Clóvis Moura

36 *Esclavitud, colonialismo, imperialismo y racismo* (1983)

54 *Cien años de la abolición del esclavismo en Brasil* (1988)

70 *El racismo como arma de dominación ideológica* (1994)

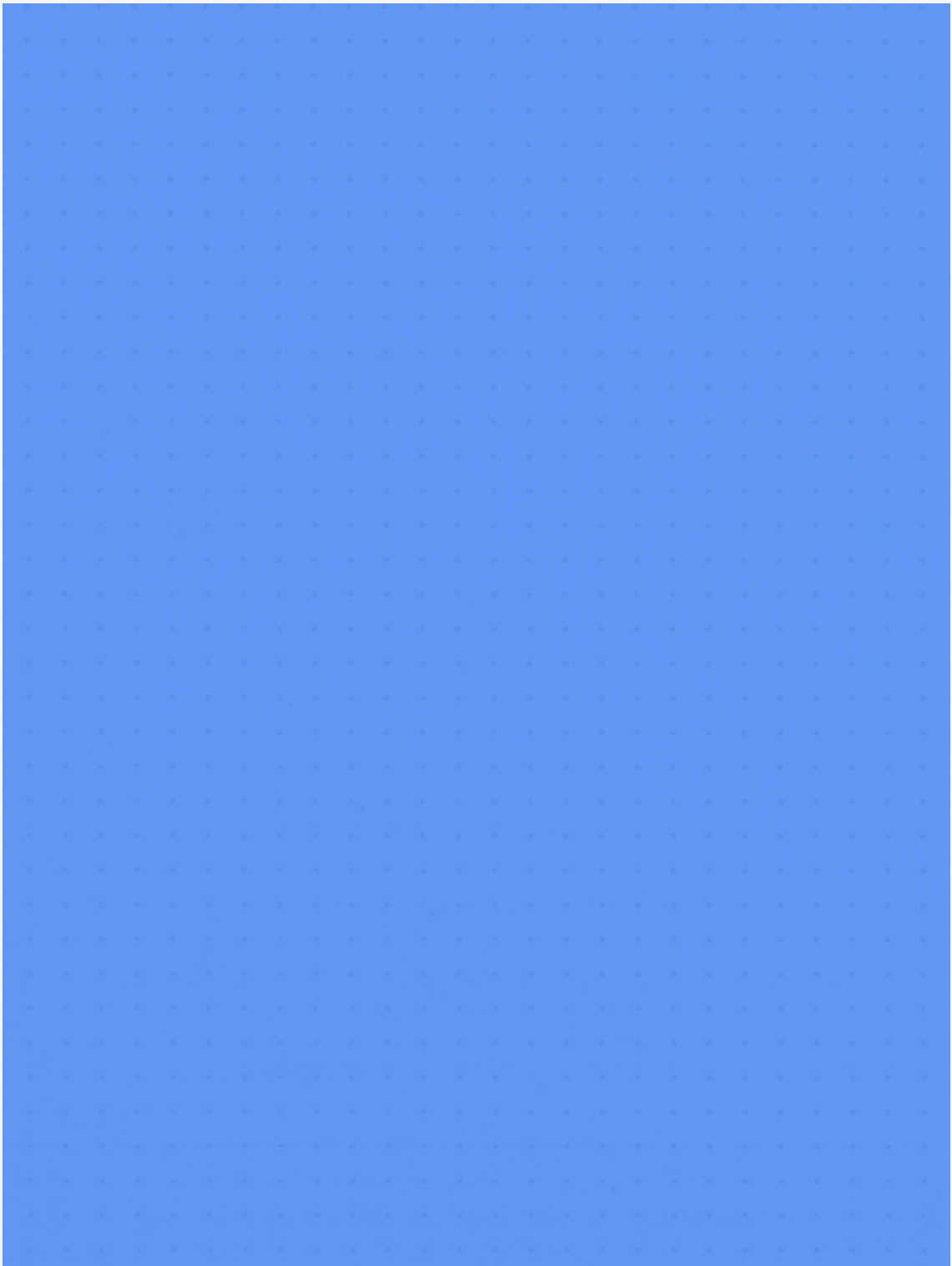
ENTREVISTA

102 *Semilla de un buen árbol*

Soraya Moura, historiadora, hija de Clóvis Moura

Ana Paula Procópio da Silva







Presentación

Este Boletín, dedicado al centenario del nacimiento de Clóvis Moura, representa mucho más que un homenaje: es un acto político, una afirmación epistemológica y una herramienta para disputar los sentidos del pensamiento crítico en América Latina y el Caribe. La publicación, que por primera vez ofrece una traducción al español de una selección de artículos fundamentales de Moura, contribuye de forma decisiva a la tarea de ampliar y radicalizar nuestras ciencias sociales desde una perspectiva abiertamente antirracista y anticapitalista.

Clóvis Moura (1925–2003) fue uno de los intelectuales negros más potentes del siglo XX. Su legado, profundamente marxista, desafió tanto los pactos de silencio del pensamiento hegemónico como los límites de un marxismo blanco, ciego al carácter estructural del racismo en nuestras sociedades. Esta edición rescata cuatro textos clave de su trayectoria, desde su histórico artículo de 1958 sobre la insurrección de los esclavos bahianos —preludio de su obra magna *Rebeliones de la Senzala*— hasta su aguda crítica al racismo como arma ideológica en el contexto neoliberal de los años 90. En cada uno de estos escritos, Moura insiste en una tesis fundante: no hay capitalismo en las Américas sin esclavismo, racismo ni colonialismo, y por lo tanto no hay proyecto emancipador posible que no confronte estas estructuras en su totalidad.

Este esfuerzo editorial no habría sido posible sin la rigurosa labor del Dr. Fabio Nogueira, cuya investigación viene reponiendo con profundidad y compromiso la centralidad del pensamiento de Moura en el mapa del marxismo negro y de las luchas afrodiaspóricas. A su vez, la entrevista

exclusiva a Soraya Moura, hija del intelectual, realizada por la investigadora Ana Paula Procópio da Silva, nos permite acceder a las dimensiones más íntimas, políticas y militantes de la vida de Moura: su vínculo con el Partido Comunista de Brasil, su relación con Pedro Pomar y su participación en la memoria de la guerrilla del Araguaia, así como su crítica lúcida a las derivas conciliadoras de la izquierda y del movimiento negro institucionalizado.

Desde el Grupo de Trabajo CLACSO Crisis civilizatoria, reconfiguraciones del racismo, movimientos sociales afrolatinoamericanos, celebramos esta publicación como parte de nuestro compromiso con la construcción de un pensamiento radicalmente situado, insurgente y comprometido con las luchas de los pueblos. No es posible transformar el presente sin interrogar nuestras genealogías, sin revalorizar las contribuciones de quienes, como Moura, pensaron y vivieron la praxis con coraje, lucidez y desobediencia.

Hoy más que nunca, ante el avance de la ultraderecha y la persistencia de un racismo estructural que muta y se adapta, necesitamos armarnos de historia, pensamiento crítico y memoria rebelde. Este Boletín es, en ese sentido, una herramienta de combate.

Federico Pita

Co-coordinador del Grupo de Trabajo CLACSO
Crisis civilizatoria, reconfiguraciones del racismo,
movimientos sociales afrolatinoamericanos



Introducción

Fábio Nogueira*

En este Boletín, celebramos la trayectoria intelectual y política de Clóvis Moura (1925-2003), considerado el intelectual negro brasileño más prolífico. El año 2025 marca el centenario de su nacimiento, un momento propicio para reconocer su vasta contribución, expresada en más de una decena de libros y numerosas publicaciones.

En la primera parte de esta publicación, presentaremos, de manera general, la biografía de Clóvis Moura, destacando los principales hitos de su trayectoria para contextualizar su producción intelectual y activismo político. Fue un intelectual caracterizado por su “doble pertenencia”: tanto al pensamiento crítico de izquierda – vinculado al Partido Comunista Brasileño en las décadas de 1940 y 1950, y al Partido Comunista de Brasil (PCdoB) a partir de 1962 – como al movimiento negro brasileño en el período posterior a la dictadura militar (a partir de 1978). De esta manera, Moura se acerca a intelectuales como C. L. R. James, W. E. B. Du Bois, Angela Davis, Lélia González, Aimé Césaire, Walter Rodney y otros, quienes forman parte de lo que se denomina la tradición del marxismo negro (Nogueira, 2024; Pico, 2025). A pesar de sus críticas, estos intelectuales mantuvieron la centralidad de la lucha antirracista dentro del campo de la lucha socialista y democrática.

Moura nunca contrapuso la lucha socialista, basada en los principios del materialismo histórico y dialéctico, con la lucha antirracista. Para

* Profesor Adjunto de la Universidad del Estado de Bahía (UNEB), Coordinador del Ija Imo - Grupo de Estudios del Marxismo Negro “Clóvis Moura” y de la Red de Marxismo Negro. Correo electrónico: fnogueira@uneb.br

él – y para los demás marxistas negros – ambas eran parte intrínseca de un programa de transformaciones radicales, pensado desde la realidad negra en la diáspora. En su visión, el marxismo brasileño (y, por extensión, el latinoamericano y caribeño) debía reflejar las contradicciones fundamentales de estas sociedades capitalistas, considerando que la esclavitud, el racismo y el colonialismo han sido estructurales en la experiencia capitalista de las Américas y el Caribe. Sin embargo, esta no fue una construcción lineal, sino que estuvo marcada por diversas “tomas de posición” intelectuales y políticas. A lo largo de su trayectoria, Moura encarnó un pensamiento y una práctica contra-hegemónicos, desafiando los acuerdos implícitos entre los intelectuales de su tiempo (incluidos los comunistas) en torno al mito de la “democracia racial”.

De la extensa y prolífica producción de Clóvis Moura – que abarca desde finales de la década de 1940 hasta su último libro, *Diccionario de la Esclavitud Negra en Brasil*, publicado póstumamente en 2005, hemos seleccionado tres artículos para este Boletín. Estos textos representan distintas etapas en la evolución de su pensamiento.

El primer artículo, “La gran insurrección de los esclavos bahianos”, fue publicado en 1958 (Moura, 1988) como un preámbulo de su obra más conocida, *Rebeliones de la Senzala*¹(1959), que salió a la luz un año después en la *Revista Brasiliense* (1955-1964), donde circulaban los principales intelectuales marxistas de la época, como Caio Prado Junior, André Gunder Frank y Michael Löwy. Este artículo toma como punto de partida la Revuelta de los Malês, ocurrida en 1835 en la ciudad de Salvador, considerada la última gran insurrección negra dentro del ciclo iniciado a finales del siglo XVIII. Allí, Moura rompe con la idea de un “desajuste cultural” que justificaría la rebelión – una perspectiva defendida por corrientes de pensamiento de orientación pseudocientífica, como la de Nina Rodrigues (1862-1906), seguidor de las teorías de Cesare Lombroso

1 Las Senzalas eran lugares de hacinamiento donde vivían los esclavizados en las haciendas e ingenios de Brasil entre los siglos XVI y XIX. Una especie de almacenes humanos (N.T)

y Enrico Ferri. En contraposición, Moura enfatiza el elemento de la preparación y organización de la revuelta, mostrando no un supuesto desajuste cultural, sino la capacidad organizativa y rebelde de los negros en condiciones inhumanas de esclavización. Así, organizarse y conspirar eran para Moura elementos fundamentales en la humanización de las personas negras que luchaban contra su despersonalización, reivindicando su historia, cultura y subjetividades traídas desde el continente africano.

El método historiográfico de Moura – presente en sus publicaciones de la época – es pionero: no cosifica a los esclavizados, sino que los humaniza como sujetos de lucha y resistencia contra el orden colonial-esclavista. Aun manteniendo la grafía original del texto – escrito en 1958 –, es evidente que los sujetos que se rebelan son reivindicados en su capacidad de resistencia, rompiendo incluso con la historiografía marxista de su tiempo. Lo que Moura presenta en este artículo será desarrollado y profundizado en *Rebeliones de la Senzala* (1959), donde plantea que la rebeldía negra – expresada en insurrecciones, guerrillas y quilombos – no es un accidente en la historia del colonialismo y la esclavización, sino una expresión de la lucha de clases en el contexto esclavista. Esta perspectiva resulta fundamental para comprender la emergencia de la sociedad capitalista en Brasil. Moura no separa la historia de las personas negras y sus luchas de la historia de Brasil y sus contradicciones. Es un intelectual negro que pensó el país desde la convicción de que el destino histórico de las personas negras y el de Brasil están indisolublemente ligados (Farias, 2024).

El segundo artículo de Moura, presente en esta edición, “Esclavismo, colonialismo, imperialismo y racismo”, publicado en 1983 en la *Revista Afro-Ásia* de la Universidad Federal de Bahía, corresponde a su comunicación en el II Congreso de Cultura Negra de las Américas, realizado entre el 17 y el 21 de marzo de 1980, en la ciudad de Panamá (Moura, 1983). A partir de finales de los años 70, con la formación del Movimiento Negro Unificado (MNU), el protesto político negro en Brasil asumió características

más radicalizadas, acercándose a los movimientos de liberación en África (principalmente Guinea-Bisáu, Angola y Mozambique), las expresiones de la cultura afroamericana (Black Soul) y el diálogo con intelectuales y activistas de América Latina y el Caribe.

Poco se habla sobre la participación de Moura en estos espacios transnacionales – como la Conferencia de Cultura Negra de las Américas y el Coloquio sobre la Negritud, en Dakar, Senegal – que tuvieron lugar en ese período y funcionaron como puntos focales para la formación de redes de intelectuales y activistas de la diáspora en las Américas y el Caribe. Como una extensión de las tesis de Rebeliones de la Senzala (1959), para las Américas y el Caribe, Moura publicó “Negro: ¿De buen esclavo a mal ciudadano?” en 1977, porque vio en los palenques, cimarrones y en las revueltas de esclavizados en Haití, Jamaica y Cuba, una continuidad de los dinamismos negro-radicales presentes en los quilombos y en las insurrecciones de esclavizados en Brasil. Sin embargo, como vemos en este artículo, su pensamiento sobre sus desarrollos y correlaciones – esclavismo, colonialismo, imperialismo y racismo – se concibe en sus respectivas materialidades históricas, con elementos que se articulan y crean la condición común del negro latinoamericano y caribeño. Se trata, por tanto, de comprender la dimensión estructural del racismo, sus condicionamientos al atraso en el desarrollo político pleno de estas sociedades, sacando este debate del ámbito moral y conductual e insertando, con el clásico método materialista histórico y dialéctico, la materialidad y la historicidad del colonialismo-esclavismo como factor fundamental para la consolidación de la empresa capitalista en los trópicos.

El tercer artículo hace referencia a otro hito para el movimiento negro brasileño contemporáneo: “Cien años de abolición de la esclavitud en Brasil”, publicado en la Revista Principios en mayo de 1988 (Moura, 1988, p. 5-10). Las celebraciones por la abolición de la esclavitud fueron ampliamente cuestionadas y rechazadas por el nuevo liderazgo negro que surgió en Brasil a partir de 1978. El mito de la Princesa Isabel, blanca y descendiente de portugueses de la Monarquía Brasileña, quien por

benevolencia otorgó la libertad a los cautivos el 13 de mayo de 1888, fue señalado como una de las bases ideológicas de la “democracia racial” en el país. La libertad de los negros, en lugar de ser el resultado de su lucha, habría sido, en realidad, un acto de caridad y magnanimidad de la familia Real, que, por eso, fue derrocada del trono por el golpe militar de 1889, que estableció la República en Brasil. La dictadura empresarial-militar en Brasil (1964-1984) utilizó este mito como ideología de la nacionalidad brasileña, suprimiendo toda manifestación que protestara o denunciara el racismo brasileño. La militancia negra brasileña, en los años 1980, libró una dura lucha contra este mito que despojaba a los negros y negras del protagonismo de sus luchas por su libertad. Establecieron nuevos marcos de identidad en torno al 20 de noviembre, aniversario de la muerte de Zumbi dos Palmares, en 1695, quien lideró una de las más duraderas resistencias negras, el Quilombo dos Palmares. Moura, sin duda, jugó un papel decisivo en este movimiento de definir nuevos símbolos de identidad radical e insumisa, en sintonía con un período en el que la sociedad brasileña se re-democratizaba y buscaba hacer un ajuste de cuentas con las dos décadas de dictadura militar.

El cuarto y último artículo, “Racismo como Arma de Dominación Ideológica” (Moura, 1994), publicado en la Revista *Princípios* en 1994, desarrolla una reflexión sobre el racismo en un contexto post-Guerra Fría marcado por el ascenso del neoliberalismo. Este momento, en el que las banderas y reivindicaciones del movimiento negro brasileño alcanzan cierta repercusión en la sociedad brasileña, coincide con el ascenso del neoliberalismo, principalmente a partir de la elección de Fernando Henrique Cardoso en 1994. Es lo que el intelectual Dennis Oliveira definirá como “coincidencia trágica” en su obra *Racismo Estructural: una perspectiva histórico-crítica* de 2021 (Oliveira, 2021).

Con el fin de la Unión Soviética y el bloque socialista, Estados Unidos emerge como superpotencia en un mundo unipolar. Como consecuencia, el racismo se restablece como un arma de dominación que justifica la agresión imperialista, ya no en nombre de la lucha contra el comunismo,

sino en una actitud paternalista de “llevar los valores democráticos” y el “desarrollo a países atrasados y poco desarrollados”, como en las recetas económicas del FMI y el Banco Mundial. De esta manera, nuevamente el racismo no es una actitud que debe ser condenada como una profanación de los valores liberales y burgueses de igualdad y libertad, sino que se establece en su relación como ideología de la estructura social capitalista, que solo se establece como tal en su realidad transnacional, en su nueva fase de desarrollo, como la hegemonía del capital financiero y especulativo.

Por último, concluimos esta publicación con una entrevista que se realizará con Soraya Moura, hija de Clóvis Moura, conducida por la intelectual e investigadora Ana Paula Procópio, de la Universidad del Estado de Río de Janeiro, autora de una tesis doctoral en Trabajo Social dedicada al pensamiento de Moura. En la entrevista, nos informaremos más sobre la trayectoria de Moura, su relación con el Partido Comunista de Brasil (PCdoB), especialmente con Pedro Pomar, militante que fue asesinado por los esbirros de la dictadura militar, junto con otros revolucionarios, en la Masacre de la Lapa, en 1976. El propio Clóvis Moura fue puesto bajo vigilancia por el DOPS – Departamento de Orden Político y Social – siendo fichado como “militante comunista” y monitoreado en su actividad periodística y literaria. La guerrilla del Araguaia, mantenida por el PCdoB, partido al que perteneció entre 1967 y 1974, fue duramente reprimida por la dictadura empresarial-militar establecida en el país. Aunque no participó directamente de la guerrilla, en 1985 Moura organizó y escribió el prólogo de la obra Diario de la Guerrilla del Araguaia, un documento histórico de incalculable valor para comprender a fondo los entresijos de la resistencia armada a la dictadura militar en Brasil.

Además, vemos cómo era crítico con la política de conciliación que gradualmente caracterizará a la izquierda brasileña, especialmente con la consolidación del neoliberalismo en los años 90. Esta crítica se extiende a sectores del movimiento negro que, paulatinamente, abandonan la perspectiva radical – de negación de la estructura racializada del orden social

capitalista – a cambio de pequeñas compensaciones y la formación de una élite o burguesía negra. Estas tendencias, que existían en su época, no estaban, sin embargo, consolidadas. Él se mantuvo como defensor y apoyador de las demandas históricas del movimiento negro brasileño – aunque de manera crítica – comprendiendo, por ejemplo, la importancia de las políticas de cuotas y de acciones afirmativas en las universidades brasileñas. El testimonio de Soraya Moura, su hija, nos revela algunas de las múltiples facetas de este intelectual de la praxis que, como ella afirma, no tenía miedo “de remar contra la corriente”.

Con esta publicación, buscamos superar dos injusticias relacionadas con el pensamiento de Clóvis Moura. Primero, fortalecer su presencia intelectual en el campo del pensamiento crítico y radical latinoamericano y caribeño sobre raza y capitalismo, reconociendo aún el reconocimiento incipiente y tardío entre el público brasileño. En el año del centenario de su nacimiento – marcado por otras importantes efemérides como los centenarios de Franz Fanon, Malcolm X y Patrice Lumumba – traer a la luz lo que produjo este intelectual radical, negro y brasileño no es solo una cuestión de justicia histórica, sino permitir que conozcamos un pensamiento que siempre estuvo vinculado a la praxis y a la acción política, algo cada vez más urgente ante el avance de la extrema derecha a escala planetaria.

En segundo lugar, Moura publicó solo un trabajo en español – Sociología de la Praxis (1976), lanzado en Brasil en 1977 bajo el título Sociología Puesta en Cuestión (1978) – mientras que la mayor parte de su obra sigue sin ser traducida y poco conocida entre los hispanohablantes. Queremos con esta edición bilingüe romper las fronteras que separan la obra de autores brasileños, escritos en portugués, del resto de Latinoamérica y el Caribe. Como definió Lélia González, nuestra experiencia diaspórica nos convirtió en amefricanos – y para ello es necesario profundizar en las contribuciones de intelectuales como Clóvis Moura, comprometidos con la transformación del tiempo presente desde la superación del racismo y del capitalismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Farias, Márcio. (2024). *Clóvis Moura y Brasil* (2ª ed.). São Paulo: Editora Dandara.
- Moura, Clóvis. (1983). Esclavismo, colonialismo, imperialismo y racismo. *Afro-Ásia*, 14.
- Moura, Clóvis. (1988). Cien años de la abolición de la esclavitud en Brasil. *Revista Principios*, 15.
- Moura, Clóvis. (1988, marzo/abril). La gran insurrección de los esclavos bahianos. *Revista Brasiliense*, (16).
- Moura, Clóvis. (1994). Racismo como arma de dominação ideológica. *Revista Principios*.
- Nogueira, Fabio. (2024). Intelectuales negros en el Sur Global Afro-Latino: diálogos transnacionales y perspectivas amefricanas. *Revista Eleuthera*, 26(1), 81-94. <https://doi.org/10.17151/eleu.2024.26.1.5>
- Oliveira, Dennis de. (2021). *Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica*. São Paulo: Editora Dandara.
- Pico, Diana María. (2024). *Marxismo negro: pensamento descolonizador del Caribe anglófono*. São Paulo: Editora Dandara.
-



Clóvis Moura (1925-2003)

Breve nota biográfica

Fábio Nogueira*

Clóvis Steiger de Assis Moura fue uno de los intelectuales más importantes y prolíficos de Brasil. Nació el 10 de junio de 1925 en Amarante (Piauí), hijo de padre negro y madre blanca, ambos pertenecientes a oligarquías decadentes del noreste de Brasil. Moura creció en una familia interracial, pero se definía como negro, a pesar de tener la piel clara, lo que contradecía la perspectiva del “blanqueamiento” social y racial que predominaba en Brasil en su época. Su padre, Francisco Moura, era fiscal de rentas, y cuando Clóvis tenía diez años, la familia se trasladó a Natal, en el estado de Río Grande del Norte. En ese mismo año, 1935, la ciudad de Natal fue ocupada por guarniciones militares y fue uno de los pocos lugares del país donde tuvo éxito el intento de los comunistas de tomar el poder, episodio conocido como la Intentona Comunista. Fue en el Colegio Marista de Natal donde Moura escribió su primer artículo, registrado en el periódico del gremio de esa institución, dedicado al alferes Tiradentes, uno de los mártires de la lucha por la Independencia de Brasil, ejecutado en 1792.

A principios de la década de 1940, Francisco trasladó a la familia a Salvador, donde Clóvis tuvo contacto con jóvenes intelectuales vinculados al movimiento Academia dos Rebeldes, entre ellos Isaías Pahim, Vivaldo da Costa Lima y Jorge Amado. Fue en este período cuando comenzó

* Profesor Adjunto de la Universidad del Estado de Bahía (UNEB), Coordinador del Ija Imo - Grupo de Estudios del Marxismo Negro “Clóvis Moura” y de la Red de Marxismo Negro. Correo electrónico: fnogueira@uneb.br

a acercarse a las ideas comunistas. Nuevamente trasladado, esta vez a Juazeiro, importante centro comercial a orillas del río São Francisco, en la frontera con el estado de Pernambuco, Clóvis Moura comenzó a escribir su libro más conocido y pionero, *Rebeliones de la Senzala*. Publicado por la Editora Zumbi en São Paulo en 1959, su producción intelectual abarcó diferentes períodos de la historia nacional y tuvo como eje el estudio de la praxis negra desde el materialismo histórico y dialéctico.

Vivió la ascensión y caída del Estado Novo de Getúlio Vargas (1937-1945) en un momento intelectual y político muy turbulento, pero galvanizado por perspectivas nacionalistas tanto de izquierda como de derecha y extrema derecha. Al integrarse al Frente Cultural del Partido Comunista Brasileño (PCB), que tenía como una de sus principales instituciones la Asociación Brasileña de Escritores, Moura se acercó a la literatura que privilegiaba la realidad nacional, presente en las obras de Jorge Amado y Graciliano Ramos, entre otros.

Fue precisamente en su profundización sobre la contribución de los negros a la formación de la nacionalidad brasileña – principalmente a partir de la obra *Casa Grande y Senzala* de Gilberto Freyre – que Clóvis Moura aplicó el método materialista, histórico y dialéctico para interpretar la realidad brasileña. A diferencia de sus contemporáneos, el quilombo no era solo una supervivencia cultural, sino una respuesta colectiva de los esclavizados a un orden social marcado por el trabajo forzado, en el cual crearon espacios alternativos de contrapoder y sociabilidad. El Quilombo dos Palmares, en este contexto, se destaca como la experiencia de resistencia más emblemática y duradera, que desafió los fundamentos del trabajo esclavo y del colonialismo en Brasil en el siglo XVIII. Para Moura, se trataba de no separar la cultura negra – celebrada como parte indiscutible de la mestización cultural brasileña – de su realidad material, del esclavismo y el colonialismo, como elementos de lucha de clases. La cultura negra no debía ser celebrada y venerada, sino comprendida como parte de un proceso de resistencia al esclavismo y al colonialismo, relacionada con sus bases materiales de producción.

Para preparar su obra de debut, *Rebeliones de la Senzala*, Clóvis Moura mantuvo correspondencia con diversos intelectuales, como Arthur Ramos, Emílio Willems, Donald Pierson, Caio Prado Júnior y Edson Carneiro. De estos, recibió apoyo del intelectual bahiano Edison Carneiro, quien le orientó a relacionar entre sí las rebeliones negras, comprendiendo las como un fenómeno sistémico. Con esto, Moura se diferenciaba tanto de la interpretación culturalista – que en su límite veía al negro brasileño y sus rasgos culturales como un elemento exótico en su propia tierra – como de las lecturas de carácter economicista que solo veían al negro y a la negra como esclavizados o mercancías, despojándolos de su cultura, lengua y religiosidad.

A partir de los años 1950, Clóvis Moura se mudó a São Paulo y pasó a integrar el círculo de intelectuales comunistas alrededor de Caio Prado Júnior – autor del clásico *Evolução Econômica do Brasil* (1933) – y comenzó a colaborar con las revistas *Brasiliense* y *Fundamentos*. Moura discrepó de la línea política y teórica hegemónica en el PCB, lo que lo llevó a ingresar en 1962 en el Partido Comunista de Brasil (PCdoB). Actuó como redactor y crítico literario en periódicos como *Diário da Noite*, *Diário de São Paulo*, *Última Hora* y *Folha de São Carlos*, mientras producía obras que abordaban la resistencia de los esclavizados como un elemento activo en la desintegración del modo de producción esclavista. A partir de la dictadura empresarial-militar de 1964, Moura fue puesto bajo vigilancia por los agentes de represión del régimen (DOPS), principalmente por su actividad periodística, su alineamiento con el Partido Comunista de Brasil (PCdoB), que organizaría la Guerrilla del Araguaia (en la región norte de Brasil), y por la sospecha de su apoyo al MPLA (Movimiento Popular de Liberación de Angola).

A pesar del ambiente represivo, a partir de la segunda mitad de la década de 1970, fundó el Instituto Brasileño de Estudios Africanistas (IBEA) y expandió su diálogo con intelectuales de Estados Unidos y África. En 1974, participó de la Conferencia de Cultura Negra en Dakar, Senegal, organizada bajo la dirección de Léopold Sédar Senghor, una de las principales

figuras del movimiento de la Negritud. A pesar de intensificar los intercambios con activistas e intelectuales extranjeros, los agentes de la dictadura impidieron la participación de Moura a principios de la década de 1980 en la II Conferencia de la Cultura Negra de las Américas, realizada en Cali, Colombia (Jornal Versus, 1977).

En 1977, publicó *Negro: Buen Esclavo, Mal Ciudadano*, una obra que revela los reflejos de la esclavitud en la sociedad capitalista competitiva y la ideología que etiquetaba al negro como “malo ciudadano”, justificando su exclusión social y la negación de derechos como salud, educación, acceso a la tierra y derechos laborales. En esta obra, Moura analiza la resistencia a la esclavitud desde una perspectiva comparativa, dialogando con expresiones de resistencia en otros países de América Latina y el Caribe. Amplía el alcance de las reflexiones presentes en *Rebeliones de la Senzala* (1959), hacia el conjunto de la realidad latinoamericana y caribeña, en un diálogo cercano con intelectuales y activistas como Nicomedes Santa Cruz y Manuel Zapata Olivella.

A partir de este momento, la producción intelectual de Clóvis Moura se volvió más regular y permanente, contribuyendo significativamente al campo de la sociología histórica y de la sociología del conocimiento, siendo autor de dos libros emblemáticos: *La Sociología Cuestionada* (1978) y *Las Injusticias de Clio*². *El Negro en la Historiografía Brasileña* (1990). Como intelectual autodidacta y ya reconocido por su reflexión sobre la cuestión racial, en la década de 1980, recibió el título de Doctor Honoris Causa por la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo, lo que le permitió actuar como examinador en comités de maestría y doctorado en la USP y en la UNICAMP. A pesar del reconocimiento tardío, Moura nunca dejó de dialogar con el círculo de intelectuales, formado por Florestan Fernandes, Octávio Ianni, Jacob Gorender y los antropólogos João Batista Borges Pereira, Kabengele

2 Clío es el nombre de una musa de la mitología griega que representa la historia y la poesía épica (N.T.)

Munanga, Vivaldo Costa Lima, entre otros. Pero, sin duda, fue menos el espacio académico y más su activismo y posición como intelectual independiente lo que contribuyó a su reconocimiento intelectual, especialmente a partir de su vinculación con el protesto negro en los años 70 y 80.

En las décadas de 1980 y 1990, Moura publicó obras significativas como *Quilombos y la Rebelión Negra* (1981), *Sociología del Negro Brasileño* (1988) y *La Dialéctica Radical del Brasil Negro* (1994), ampliando y redefiniendo aspectos relacionados con el asociacionismo negro y su resistencia al esclavismo y a la marginación en la sociedad capitalista. Su interpretación de la lucha negra también se conectó con los movimientos campesinos, como lo demuestra *La Sociología Política de la Guerra Campesina de Canudos – De la Desaparición de Belo Monte al MST* (2000), que dialoga con trabajos centrados en el pensamiento social brasileño, incluyendo *Introducción al Pensamiento de Euclides da Cunha* (1964).

En 2003, año de su fallecimiento, publicó *La Encrucijada de los Orixás: Problemas y Dilemas del Negro Brasileño* y, en 2004, póstumamente, se lanzó su último trabajo, *Diccionario de la Esclavitud Negra en Brasil*. La trayectoria intelectual única de Clóvis Moura, así como sus obras y contribuciones, sigue siendo poco conocida en los círculos intelectuales y académicos, un hecho injustificable dada la calidad de su enfoque teórico innovador y la diversidad de temas que exploró en sus investigaciones (religión de matriz africana, asociacionismo negro, prensa negra, literatura de cordel, quilombos, escuelas de samba, grupos culturales negros, pensamiento social brasileño, etc.).

Después de más de cinco décadas de producción intelectual con innumerables artículos y decenas de libros, Clóvis Moura falleció en São Paulo el 23 de diciembre de 2003. Siempre vinculó la lucha socialista a la lucha antirracista y convirtió al marxismo en una guía para la interpretación de la realidad, como teoría de la praxis, y no algo ensimismado, separado de la realidad, que él llamaba irónicamente “marxismo desdentado”. Incomprendido por sus críticas a la academia y también por las tendencias

liberales y posmodernas del movimiento negro, solo en los años posteriores a su muerte, a partir de 2003, comenzó a ser valorado y estudiado por varios investigadores y académicos, principalmente aquellos que ingresaron a las universidades brasileñas a partir de las políticas de acción afirmativa. De cierta manera, sigue vivo siendo interpretado y reinterpretado, inspirando organizaciones negras y estudiosos de diferentes áreas del conocimiento, como intelectual de la praxis, paradigmático entre aquellos que creen en sociedades donde la emancipación humana sea plena, como la superación del racismo y del capitalismo.

BIBLIOGRAFÍA

Jornal Versus. (1977). *Brasil negro no va a Colombia*.
Afro-Latino-América.

Textos seleccionados de Clóvis Moura

Nuestra Afroamérica Crisis, afrodescendientes, movimientos
Número 2 • Junio 2025



La gran insurrección de los esclavos bahianos (1958)

La última gran revuelta de esclavos de la capital bahiana y la que obtuvo mayor resonancia histórica fue —sin lugar a dudas— la de 1835. Dirigida por esclavos nagôs, incluyó, sin embargo, entre sus líderes, a negros de varias otras “naciones” africanas, principalmente tapa. Mostró que los esclavos ya habían consolidado un cierto nivel organizativo y asimilado una tradición de lucha contra sus amos, a través del largo rosario de luchas que se desarrolló durante la primera mitad del siglo XIX. Es cierto que todavía no poseían —ni era lógicamente posible en las condiciones en que se encontraban— un programa político. La única consigna capaz de unirlos era, según creemos, la conquista de la libertad, el fin del cautiverio. Procuraron, de ese modo, extraer de las luchas pasadas que se sucedieron en la provincia, la mayor cantidad de enseñanzas “a fin de matar a todos los blancos, pardos y criollos”¹.

La revuelta de los esclavos bahianos de 1835, en consecuencia, no será solo una explosión violenta y espectacular, surgida de algún incidente y sin un plan preestablecido, sino una revuelta planeada en sus detalles, precedida de todo un período organizativo —fase oscura de captación y preparación— sin la cual no se pueden comprender las proporciones que alcanzó en una de las principales provincias del Imperio. El período organizativo de la revuelta que precedió su estallido aún no ha sido estudiado con el interés que el tema merece. Nuestros historiadores se

1 Manuscrito existente en el Archivo Público de Bahía.

interesan más por la fase heroica del movimiento, la lucha callejera, su parte dramática, despreciando el problema de cómo fue preparada la revolución.

Derrotado el último intento de los esclavos, encabezado por los nagôs (1830), sus líderes procuraron reorganizarse e iniciar una serie de preparativos con el objetivo de reiniciar la lucha, reagrupar a sus miembros y dar inicio a una nueva revuelta. Además de las organizaciones existentes, constituidas por grupos de esclavos que se reunían regular y secretamente en varios puntos de la ciudad de Salvador, como veremos más adelante, los esclavos crearon un “Club”, también secreto, que funcionaba en Barra (Vitória). Este “Club” se encontraba en el fondo de la casa de un inglés llamado Abrão y cumplió un papel de los más importantes en la estructuración y estallido del movimiento. Era una casa de paja construida por los propios esclavos para sus reuniones². Sus líderes más activos eran los esclavos nagôs: Diogo, Ramil, James, Cornélio, Tomás y otros. Se reunían regularmente para discutir juntos los planes de la insurrección, muchas veces en conjunto con elementos de otros grupos del centro de la ciudad y con negros de los *saveiros* de Santo Amaro e Itaparica, con quienes tenían contacto y contaban para el éxito del levantamiento.

Este “Club” funcionaba activa y regularmente desde mucho antes de la insurrección. En el mes de noviembre del año anterior al estallido de la revuelta armada, ya existía una denuncia contra él, presentada por el inspector de cuartel Antonio Marques al Juez de Paz del distrito. Declarará el inspector, en testimonio, que “en el mes de noviembre del año pasado conoció a los esclavos Diogo, Daniu, Jasmer y João, del inglés Abrão” y que por casualidad el testigo llegó allí como inspector “y que todo lo había comunicado verbalmente al Juez de Paz”³. Los miembros del “Club” poseían un anillo que los identificaba y, al menos el día del levantamiento,

² La casa de paja para las reuniones fue construida por los esclavos Jaime y Diogo. Declarará el esclavo João, en testimonio, que “la casa de paja fue hecha por sus compañeros Jaime y Diogo con el fin de reunirse” (manuscrito del Archivo Público de Bahía).

³ Ídem

se vestían de blanco. Había en el “Club” un esclavo llamado Tomás que enseñaba a los demás a escribir (seguramente en caracteres arábigos): “esclavo de Vulcherer, cabecilla del Club, maestro que enseñaba a escribir”⁴. También había un capitán. Los documentos muestran que ese “capitán” era el negro Sule, perteneciente al grupo del centro de la ciudad — el de Belchior— pero que probablemente participaba en las discusiones y deliberaciones del “Club”. Los esclavos, en sus primeros testimonios, se refieren a otro que “también se llama capitán” y que “se sentaba en la esquina de la Caldeira del Largo da Victória”⁴, sobre el cual no encontramos ninguna otra información.

Otro lugar importante de reuniones era la casa del negro liberto Belchior da Silva Cunha, según el testimonio de la negra vieja Teresa. Allí se encontraban los elementos más importantes entre los conspiradores para discutir detalles de sus planes. En la casa de Belchior aparecía con frecuencia, junto con otros negros, uno llamado Gaspar da Silva Cunha, que también trabajaba en la organización del levantamiento. En ese lugar se realizaban “reuniones a veces de día y otras de noche”⁵.

Recibían en la casa de Belchior —según el testimonio de la esclava Teresa ante las autoridades— visitas frecuentes de un maestro que “es esclavo de un hombre que fabrica tabaco” y “vive junto a la iglesia de Guadalupe y es de la nación Tapa”. Este esclavo —aclara finalmente la esclava— era conocido “por el nombre que posee y que es Sanim, porque así lo llama (Belchior), ya que no sabe el nombre que tiene en tierra de blancos”, y además, que los papeles incautados por la policía fueron hechos “por el mismo maestro”, “el cual, cuando está en la fiesta, también habla la

4 Tal vez ese “capitán” fuera solo uno de los jefes del “canto”. Como se sabe, los “cantos” tenían sus jefes, que eran aclamados como “capitanes”. Hay, sin embargo, un documento en el Archivo Público de Bahía que se refiere a “un capitán esclavo de Antônio de Jesus, residente en el Largo da Vitória, donde vivía con algunos libertos que se ganaban la vida cargando sillas”. ¿Sería el mismo?

5 Manuscrito del Archivo Público de Bahía.

lengua nagô y es viejo, con algunos cabellos blancos”⁶. Ese maestro no es otro que Luís Sanim, uno de los líderes más destacados y diligentes del movimiento.

En la casa del liberto Belchior se reunían los principales cabecillas del levantamiento, trazando planes y discutiendo detalles con elementos del Recôncavo baiano y de otras partes de la ciudad. En la delación de la negra tapa Teresa encontramos los nombres de algunos de ellos: Ivá, Mamolín, Ojou y muchos otros.

También será punto de reunión la casa del alufá Pacífico Licutã, quien, en el Cruzeiro de São Francisco, predicaba abiertamente a los demás esclavos la necesidad de la insurrección. Este negro —uno de los más influyentes entre los líderes de la revuelta— sabía leer y escribir, enseñando a los demás los misterios y rezos malês. Habiendo sido depositado en la cárcel por embargo, debido a una deuda de su señor con los frailes carmelitas, desde allí presenció impotente el desarrollo de los acontecimientos, y los esclavos sublevados intentaron liberarlo durante la lucha, sin lograrlo. El carcelero dirá que “habiendo sido Licutã recluido en días del mes de noviembre, ya al día siguiente recibió la visita de muchos negros y negras, y las visitas continuaron todos los días y a todas horas”. Prueba incontestable de su prestigio frente a los demás esclavos que se preparaban para la lucha. Sus compañeros incluso habían reunido la suma necesaria para liberarlo, lo que no fue posible por la negativa de su señor.

Manuel Calafate será otro líder del movimiento. Su casa será un centro de reuniones de los más importantes. En la “tienda”⁷ del segundo edificio de la Ladeira da Praça, donde vivía, se reunirán en conspiración todos los esclavos de los alrededores. Desde allí partirán los primeros disparos de la insurrección, luego de que fueran denunciados. Además de Calafate,

6 Ídem.

7 “Loja” es un término empleado aquí como sinónimo de sótano, forma en la que se designa en Bahía a este tipo de vivienda.

actuarán a su lado los esclavos Aprígio y Conrado. Después de sofocado el movimiento, allí se encontrará e incautará abundante material: libros, tablas, etc.

Un movimiento similar se observa en la casa del haussá Elesbão Dandará. Este negro vivía en Gravatá, pero para atraer mejor a los adeptos alquiló una tienda en el Beco dos Tanoeiros, donde reunía a sus discípulos y los instruía. Difundía papeles con rezos musulmanes, tablas con inscripciones sediciosas, rosarios malês, etc. Era también, como Luís Sanim, un maestro en su tierra y enseñaba a los negros los preceptos y principios del islam.

Los esclavos tenían aún otro lugar muy importante para sus reuniones: la puerta del convento de las Mercedarias. Los negros que pertenecían a ese convento, dirigidos por los esclavos Agostinho y Francisco, se juntaban con otros de diversas procedencias, discutiendo métodos para liberarse. Según un testimonio de la época, surgido durante el proceso contra uno de los implicados, se reunían siempre por la mañana.

También detrás de la calle Juliano, en la casa de un negro llamado Luís, los esclavos hacían un punto de reunión. Otros lugares concurridos por los esclavos para reunirse eran: la casa del negro Ambrósio, de “nación” nagô, residente en Taboão, donde la policía encontraría, en sus registros tras el movimiento, “papeles con escritos en caracteres arábigos”; la casa del criollo José Saraiva y de la negra Engrácia, donde fueron descubiertos papeles escondidos dentro de una caja; la “tienda” de la casa del inglés Togler, donde residían negros libertos y donde se hallaron manuscritos sospechosos; la casa del inglés Malon, donde la policía descubriría “vestimentas, tablas para escribir y plumas particulares de dichos negros y un cuchillo de punta”⁸. También había reuniones en la casa del inglés Melors Russel, donde se incautaron numerosos objetos. En una “tienda” del Largo da Vitória también se reunían.

8 Manuscrito del Archivo Público de Bahía.

Además de esos lugares principales o al menos más vulnerables a la represión policial después de la insurrección, y de innumerables otros que ciertamente existieron pero que es difícilísimo o casi imposible localizar, existía, sin duda, en cada senzala o reunión de esclavos un deseo latente de rebelión. Había, también, una casa en el Beco do Grelo donde se reunían para deliberar en secreto. Allí serán detenidos algunos esclavos poco después de sofocada la revuelta. Otras organizaciones y puntos de encuentro existían aún en diversos barrios de la capital bahiana o en el Recôncavo. Del Recôncavo, por cierto, esperaban los esclavos una participación activa de sus compañeros que vivían en aquella zona. Además, presumiblemente, mantenían vínculos con esclavos pernambucanos. En la declaración del esclavo João hay referencias a otro llamado Antônio, “venido últimamente de Pernambuco” y que participó en la revuelta. Como en dicha declaración aparecen los nombres de los señores de todos los demás, menos el de Antônio, podemos plantear la hipótesis de que él actuaba como elemento de enlace entre los esclavos de Pernambuco y Bahía.

Podemos trazar, en líneas generales, el panorama, la red organizativa de los esclavos: dos grupos principales orientaban y dirigían el movimiento. El primero era el que se reunía en la ciudad, con ramificaciones en diversos lugares – Ladeira da Praça Guadalupe, Convento das Mercês, Largo da Vitória, Cruzeiro de São Francisco, Beco do Grelo, beco dos Tanoeiros, etc. – dirigido por Dandaró, Licutã, Sanim, Belchior, Calafate y otros; y el segundo formado por esclavos pertenecientes al “Clube” da Barra, bajo la dirección de Jamil, Diogo, James, etc., ciertamente con vínculos con otros grupos que no conseguimos identificar en nuestras investigaciones. Estos dos núcleos principales, orientadores del movimiento, se mantenían en constante contacto. El esclavo João, en la declaración a la que ya nos referimos, afirma que uno llamado Sule (amante de Guilhermina, delatora de la revuelta y que pertenecía al grupo de Belchior) se reunía también en el “Clube” da Barra. Dice la declaración que hubo una vez una “cena donde se reunieron todos los esclavos nagôs de los ingleses y muchos de saveiros... de la ciudad otros de brasileños, cuyos nombres

es imposible declarar, aunque recuerda a un esclavo de nombre Diogo” y “otro llamado Sule que en su tierra es Capitán de ellos”⁹. Estos dos grupos principales mantendrán, por otro lado, vínculos con los esclavos del Recôncavo Baiano. Los negros de Santo Amaro, de Itaparica y de otros puntos venían a reunirse con los de la Ciudad de Salvador para discutir en conjunto los detalles más importantes del movimiento. Por cierto, será por comentarios de saveiristas que mencionaban la presencia, en la ciudad, de esclavos venidos de Santo Amaro para una conspiración que la esclava Guilhermina conseguirá la pista y denunciará la insurrección.

Todavía en el plano organizativo, encontraremos una particularidad importante: los esclavos no descuidaban el problema financiero. Crearían un fondo para los gastos del movimiento. La idea de ese fondo fue de Luís Sanim y, al parecer, era ejecutada por Belchior y Gaspar porque, poco después de sus detenciones – fueron reclusos en el Forte do Mar – al allanar la policía su vivienda, encontró la suma de setenta y nueve mil cuatrocientos ochenta réis. La negra Agostinha, respondiendo a una pregunta de sus interrogadores, afirmó que esa suma pertenecía a Belchior y “sus camaradas del Forte do Mar”¹⁰. Como sabemos, ese fondo monetario era para reunir “media pataca para de ahí sacar veinte patacas para comprar ropa, siendo el excedente destinado a pagar semana a sus señores o para comprar su libertad”.

El fondo monetario para el movimiento no parece haber nacido en los días inmediatamente anteriores al levantamiento: desde hacía mucho tiempo venían los esclavos ahorrando penosamente dinero para los gastos de la revuelta. En la revuelta sofocada de 1844, aún existirá ese fondo, ciertamente por la eficiencia demostrada durante el período de la presente lucha.

⁹ Ídem.

¹⁰ Ídem.

El plan militar fue elaborado anticipadamente y sus conclusiones distribuidas entre los principales responsables de su ejecución. Sería el siguiente, en resumen: partiría un grupo de la Vitória, comandado por los jefes del “Clube”, “tomando la tierra y matando a toda la gente blanca”, avanzando hacia Água dos Meninos y, en seguida, marchando hacia Cabrito, “detrás de Itapagipe”, donde se reunirían con las demás fuerzas y se juntarían a los esclavos de los ingenios. Estas órdenes fueron también transmitidas en proclamas dirigidas por los líderes a los demás negros con la firma de uno que se titulaba Mala Abubaker (Rodrigues, 1945, p. 107). Este plan no fue ejecutado rigurosamente, quizás como consecuencia de la sucesión de los acontecimientos y la consecuente precipitación del inicio de la lucha debido a la delación. Así, no pudieron contar con el factor sorpresa, lo que les acarreó una enorme desventaja. La negra Guilhermina, enterada – a través de una conversación de algunos implicados en la insurrección, entre ellos su propio amante – de lo que se tramaba, se apresuró a denunciar el plan de los esclavos a las autoridades. Hizo llegar al conocimiento del Juez de Paz del distrito la noticia del levantamiento y su fecha, hecho que fue inmediatamente comunicado al Presidente de la Provincia. Al saber de hechos tan graves, tomó de inmediato todas las medidas represivas: refuerzo de la guardia, etc. La ciudad quedó en pie de guerra. El jefe de policía partió inmediatamente hacia Bonfim, con el objetivo de evitar la unión de los esclavos insurrectos con los de los ingenios cercanos.

Viendo que tenían que anticipar la revuelta, se lanzaron al ataque de cualquier forma: la situación no admitía más esperas y, en el punto en que se encontraba el movimiento, ya no era posible retroceder. Se sucedieron las redadas en las casas de los esclavos. En la noche del 24 de enero estalló el movimiento armado. Los primeros disparos salieron de la casa de Manuel Calafate, en la “loja” de la segunda casa de la Ladeira da Praça. “Bajo la denuncia de que en la loja de la segunda casa de la Ladeira da Praça se encontraba reunido un gran número de africanos – comenta Nina Rodrigues – ésta fue rodeada y, a pesar de las evasivas condescendientes del pardo Domingos Martinho de Sá, principal inquilino del

edificio, las autoridades penetraron en él y se disponían ya a las 11 de la noche a realizar una minuciosa búsqueda, cuando de pronto se entreabrió la puerta de la loja y de ella partió un tiro de bacamarte, seguido de la irrupción de unos 60 negros armados con espadas, lanzas, pistolas, escopetas, etc., y a los gritos de “¡maten al soldado!” (Rodrigues, 1945, p. 95).

De atacados, dentro de la casa de Manuel Calafate, pasaron a la ofensiva franca. Después de eso, se dirigieron hacia la Ajuda, donde intentaron forzar la cárcel para liberar a sus presos, principalmente a Pacífico Licutã. No logrando su objetivo, el grupo de esclavos marchó hacia el Largo do Teatro, donde sostuvo un combate con la policía, derrotándola una vez más. Con esa victoria, habían abierto camino para sus fuerzas hasta el Forte de São Pedro. Viendo que era imposible tomar el fuerte (de artillería), los esclavos venidos del Largo do Teatro intentarán establecer una unión con otra columna que venía de Vitória, bajo el mando de los dirigentes del “Clube” da Barra, que ya se habían unido entonces al grupo del Convento das Mercês. Los esclavos de Vitória atravesarán el fuego del fuerte y llevarán a cabo la unión planeada. A continuación de esa maniobra, abrirán camino hacia la Mouraria, entrando nuevamente en combate con la policía. Perderán en el combate a dos hombres. Continuando, se dirigirán hacia la Barroquinha, desde donde marcharon una vez más hacia la Ajuda, ciertamente con el objetivo de liberar a Pacífico Licutã. De allí establecerán un cambio de rumbo en su marcha: bajaron hacia la Baixa dos Sapateiros, siguiendo por los coqueiros. Salieron en Água dos Meninos¹¹, en la “Cidade Baixa”, donde libraron el combate definitivo con la policía, de grandes proporciones.

Del lado de las fuerzas legales, el mando estuvo a cargo del propio jefe de policía, quien ya había refugiado a las familias en la Iglesia del Bonfim. No conocemos los nombres de los jefes por parte de los insurrectos. Los

¹¹ Según João Dornas Filho, participó en la lucha contra los esclavos la guarnición de la “Fragata Bahiana”, que se encontraba anclada en el puerto de la ciudad de Salvador. Si la afirmación es verídica, esa unidad de nuestra Marina debió haber contribuido enormemente al exterminio de los esclavos sublevados.

esclavizados marcharon en gran número hacia el ataque, en la madrugada del día 25. Avanzaron contra el fuerte de caballería con un heroísmo reconocido incluso por sus propios adversarios. Sin embargo, no tuvieron éxito. En el primer avance ya fueron duramente atacados por las tropas del gobierno. El jefe de policía ordena a la caballería cargar contra los esclavizados, que caen también atravesados por las balas de una fuerza de infantería apostada en las ventanas del fuerte. Una verdadera carnicería. Las posiciones más ventajosas de las fuerzas legales, además de la superioridad en armamento, hicieron que los insurrectos fueran definitivamente derrotados. Unos cuarenta esclavizados perdieron la vida. Muchos resultaron heridos y otros murieron ahogados al intentar huir lanzándose al mar cercano¹⁴. La gran revuelta de esclavizados en la capital bahiana estaba prácticamente sofocada.

Los líderes, como la mayoría de los participantes, se comportarán dignamente. Pacífico Licutã ya se encontraba preso cuando se dio la orden de insurrección: recluido en la cárcel de la Ajuda, de donde, como vimos, sus compañeros intentaron rescatarlo en dos ocasiones. Al saber del fracaso del movimiento se mostrará abatido, viendo entrar a sus compañeros prisioneros luego de la revuelta. Además de él, hubo numerosos esclavizados que se destacaron no solo en la organización de la lucha, sino también en los enfrentamientos callejeros: Higino, Cornélio, Tomás y muchos otros. Los principales dirigentes del “Clube da Barra” fueron casi todos detenidos por las autoridades, unos con “las presillas ensangrentadas”, otros “con una bala atravesada en la pierna”, según informes de la época. Luísa Mahin, esclavizada jeje [grupo africano], madre de Luiz Gama [líder abolicionista brasileño], participó del movimiento. Sin embargo, no encontramos referencias a su actuación en los documentos que consultamos.

Derrotados los esclavizados en el combate decisivo, el gobierno inició una brutal represión. Se realizaron una serie de arrestos: 281 en total, entre esclavizados y libertos. El jefe de policía – el mismo que había aplastado militarmente el levantamiento – en un oficio emitido al día siguiente

del movimiento, ordenará una pesquisa completa en “todas las casas de comercio pertenecientes a Negros Africanos, realizando una rigurosa búsqueda para la localización de hombres, y... quedando entendido que ninguno de ellos goza del derecho de ciudadanía ni del privilegio de extranjero”¹². La ciudad quedó patrullada día y noche. El jefe de policía Francisco Gonçalves Martins publicará una orden al día siguiente, diciendo que “vuestra señoría convocará a la cuadrilla (dirigiéndose al Juez de Paz del Primer Distrito de Vitória) de ciudadanos de su distrito que considere necesarios, obligándolos a obedecer si el patriotismo o el interés por su propia seguridad no los convence de participar”, y que “desde esta noche deberá haber numerosas patrullas ciudadanas y una gran vigilancia por parte de las autoridades policiales”¹³. Los esclavizados solo podían salir a la calle con una orden escrita de sus amos, indicando hacia dónde se dirigían. Todas las casas de negros esclavizados y libertos fueron registradas.

El juez de paz del Distrito de Vitória entrará en funciones con una eficacia que puede demostrarse fácilmente por la cantidad de arrestos que realizó. Los principales líderes del “club” ya se encontraban presos al día siguiente del movimiento. Llegaban noticias por oficio dirigido al jefe de policía, en el que decía haber aplicado “el mayor celo” y haber capturado a los insurgentes de su distrito, principalmente a los “líderes de clubes que se reunían en la casa del inglés Abrão”. Se señalaban como líderes a los esclavizados Diogo, Ramil, James, João y Carlos, todos detenidos con “pantalones manchados de sangre”. También fue arrestado Luís, quien solo entró en casa la mañana del levantamiento “manchado de pólvora y con un anillo en el dedo”; Tomás, “líder del club, maestro que enseñaba a escribir”, encontrado con “una mancha de sangre en el pantalón sin tener herida alguna”; y José, que se había refugiado con una bala en la pierna, además de muchos otros detenidos “para averiguaciones”, habiendo

¹² Manuscrito del Archivo Público de Bahía.

¹³ Ídem.

sido reclusos “unos en la Fortaleza de São Pedro y otros en el Fuerte del Mar”¹⁴.

Una vez juzgados, casi todos fueron condenados. En cuanto a los líderes: de Elesbão Dandaré no pudimos averiguar nada. Según Nina Rodrigues, debió haber muerto en combate, idea que Edison Carneiro respalda sin presentar datos nuevos. Manuel Calafate, al parecer, no sufrió consecuencia alguna. El maestro Luís Sanim fue condenado a muerte, pero la pena fue conmutada por seiscientos azotes. Pacífico Licutã, a pesar de estar preso cuando estalló la revuelta, también fue condenado a seiscientos azotes. Los líderes del “Clube” da Barra fueron severamente castigados: Antônio, esclavizado haussá, fue condenado a quinientos azotes; Higino recibió una pena de cuatrocientos; Tomp, de quinientos; el nagô Luís fue castigado con doscientos azotes y Tomás, “el maestro que enseñaba a leer”, a trescientos azotes en plaza pública, “aplicados de forma intermitente, como manda la ley”¹⁵.

También hubo quienes fueron condenados a muerte: cinco pagaron con la vida por no querer seguir viviendo en la esclavitud. El 14 de mayo de 1835 fueron fusilados. Fueron ellos: los libertos Jorge da Cunha Barbosa y José Francisco Gonçalves, y los esclavizados Gonçalo, Joaquim y Pedro¹⁶. Condenados a la horca, el gobierno no encontró verdugos que los ejecutaran. Tuvieron que ser fusilados, con los honores de soldados.

Una cosa sorprendente es la actitud de los esclavizados frente a sus acusadores. Casi nadie se acobarda, delata o acusa. Niegan conocer a los compañeros de insurrección. El nagô Joaquim afirma no conocer ni siquiera a su compañero de residencia. El nagô Henrique, gravemente herido y ya sintiendo los síntomas del tétano que lo mataría horas después,

¹⁴ Ídem.

¹⁵ Ídem.

¹⁶ El esclavo Pedro, al terminar el levantamiento, fue encontrado con fracturas en ambas piernas producidas por balas. Pertenecía al inglés Bender y formaba parte del “Club” de la Barra.

imposibilitado de sentarse, ya presa de convulsiones, declaró que no conocía a los negros que lo invitaron a participar de la insurrección y que no diría más porque no era persona de decir una cosa y luego otra. “Lo que dije, está dicho hasta morir”. El número de esclavizados muertos durante el levantamiento fue bastante alto. Tal vez haya llegado al centenar: unos en combate o ahogados, otros en prisión víctimas del tétano y los malos tratos, además de los que fueron condenados a muerte y ejecutados¹⁷.

Del lado de las fuerzas del gobierno, las bajas fueron mucho menores. La superioridad en armamento les daba mayores recursos de ataque y defensa. Nina Rodrigues señala la muerte de dos militares: un sargento de la Guardia Nacional y un soldado de artillería que “luchó con raro valor, matando antes de morir a un negro y hiriendo a varios”. En los documentos que consultamos solo encontramos referencia a la muerte de uno: el sargento Tito Joaquim da Silva Machado. En cuanto a los heridos, en el acta de examen médico realizada por el cirujano Manuel José Bahía a los soldados del Cuerpo de Artillería, encontramos referencia a tres. Ciertamente en los documentos referidos a los soldados de caballería que participaron del combate final debe haber un número mayor. Lamentablemente no encontramos esos expedientes. Además de estos heridos y muertos, también hubo civiles que fueron alcanzados mortalmente. De hecho, el Fiscal Público dirá en el escrito acusatorio contra el esclavizado Cornélio, condenado a seiscientos azotes, que él estuvo implicado en la insurrección “de la que resultaron la muerte y heridas de muchos ciudadanos”¹⁸.

[Este texto se publicó originalmente en: Moura, Clóvis. (1958, marzo/abril). *La gran insurrección de los esclavos bahianos*. *Revista Brasiliense*, (16)]

¹⁷ Inicialmente fueron condenados a muerte. Luego de que algunos fueran indultados por el regente, el número de ejecutados quedó reducido a cinco.

¹⁸ Este trabajo es un capítulo del libro *Rebelión de los Senzalas* que el autor publicará próximamente.

BIBLIOGRAFÍA

Dornas Filho, João. (1939). *La esclavitud en Brasil*. Río de Janeiro.

Rodrigues, Nina. (1945). *Los africanos en Brasil* (p. 107). Río de Janeiro.



Esclavitud, colonialismo, imperialismo y racismo (1983)¹

Estamos en la década del centenario de la abolición de la esclavitud negra en Brasil. El hecho histórico-social más importante para la formación brasileña —casi cuatrocientos años de esclavismo colonial— parece, sin embargo, no sensibilizar ni estimular a nuestros científicos sociales, más inclinados hacia asuntos puntuales, centrados en hechos y procesos secundarios, evitando así analizar más profundamente el modo de producción esclavista, tal como se manifestó en Brasil, y las muchas (y profundas) huellas sociales, económicas, políticas, culturales y psicológicas que dejó en nuestra sociedad actual.

Para nosotros, sin embargo, no estudiar los cuatrocientos años de esclavitud, sus limitaciones estructurales, sus contradicciones, las limitaciones de su ritmo de producción, y, finalmente, la alienación total de la persona humana —tanto de explotados como de explotadores— es desechar o encubrir lo fundamental.

Una vez montado el sistema esclavista, el cautivo pasó a ser visto como cosa, y su interioridad, su humanidad, fue vaciada por el señor hasta quedar prácticamente sin verticalidad; su rehumanización solo se

¹ El presente texto es la ponencia que el autor presentó en el II Congreso de Cultura Negra de las Américas, realizado en la ciudad de Panamá entre los días 17 y 21 de marzo de 1980 [Nota del autor].

encontraba y se conseguía en y por la rebeldía, en su negación consecuente como esclavo. Por otro lado, el blanco señor de esclavos era el hombre sin devenir, porque no deseaba el cambio en ninguno de los niveles de la sociedad. Completamente obturado por un sistema cerrado, el señor de esclavos es el ejemplo del hombre alienado. Y, por eso mismo, los cuatrocientos años de esclavismo fueron decisivos en la formación del *ethos* de nuestro país. Penetrando en todos los sectores de la sociedad, inyectando en todos sus niveles sus valores y contravalores, el esclavismo sigue siendo, aún hoy, el período más importante y dramáticamente necesario de conocer de nuestra historia social para el establecimiento de una praxis social coherente.

En su estructura básica afloró una serie de movimientos proyectivos, contestatarios y/o reivindicativos, unos más radicales, otros más limitados estructural e ideológicamente, pero todos con el trabajo esclavo como referente básico, el modo de producción esclavista: la necesidad de su permanencia o de su sustitución. Al estar estratificada la sociedad esclavista brasileña, todos los movimientos de cambio social debían partir del análisis del contenido de las relaciones entre esclavos y señores y de la posibilidad y/o necesidad de su reemplazo por otro régimen de trabajo.

Es evidente que cuando se habla de esclavitud, se piensa y se habla, por concomitancia, del Negro en Brasil.

Las investigaciones modernas sobre el Negro (con algunas excepciones, claro está) se limitan, sin embargo, a simples levantamientos empíricos y cuantitativos sobre los grados de prejuicio racial, marginación, prostitución y criminalidad existentes en la comunidad negra. La sociedad con un modelo de capitalismo dependiente, que sustituyó al esclavismo colonial, logra presentar el problema del Negro en Brasil sin vincularlo, o vinculándolo de forma insuficiente, a sus raíces históricas, pues tal conexión diacrónica remitiría al estudioso o al interesado a nuestro pasado esclavista. El sistema competitivo inherente al modelo de capitalismo dependiente, al tiempo que remanipula los símbolos esclavistas contra

el negro, procura borrar su memoria histórica y étnica, para que quede como un hombre flotante, ahistórico.

Porque situarlo históricamente es verlo como agente colectivo dinámico/radical desde el origen de la esclavitud en Brasil. Y, por otro lado, revalorizar la República de Palmares, único acontecimiento político que consiguió poner en jaque la economía y la estructura militar colonial; es valorar debidamente a las lideranzas negras de movimientos como las revueltas bahianas de 1807 a 1844. Es destacar como personajes históricos los nombres de Pacífico Licutã, Elesbão Dandarã, Luis Sanin, Luísa Mahin y tantos otros. Es estudiarlo en el corazón de la revuelta de los Alfiates de 1798, en Bahía. Y, finalmente, mostrar el lado dinámico de la esclavitud en Brasil, o sea, su llamado lado negativo: las insurrecciones, los quilombos y demás movimientos dinámicos/radicales ocurridos durante ese período. Esta revalorización del pasado histórico del Negro en el sistema esclavista mostrará su participación en movimientos que determinaron los principales cambios sociales en Brasil, pero, al mismo tiempo, demostrará su constante aislamiento político tras esa participación, aislamiento creado tácticamente por los centros de poder que surgieron a partir de esas reformas y cambios. El Negro, durante la esclavitud, luchó como esclavo por objetivos propios. Pero también luchó en movimientos organizados por otros segmentos sociales y políticos. Su condición de esclavo, sin embargo, hacía que —incluso en esos movimientos— no fuera aprovechado políticamente. Tras la Abolición sucede lo mismo. El Negro, ex esclavo, es convocado a movimientos de cambio social y político, participa de ellos, pero es luego descartado, marginado por sus dirigencias una vez alcanzada la victoria.

No podemos ver, por eso, como ciertos marxistas de cátedra, el problema del negro brasileño como un simple problema de clases, aunque este esté incluido en él y sea uno de sus aspectos más importantes y poco estudiados. Es simplificar —dentro de categorías demasiado generales— un problema bastante complejo. Partiendo de la idea de un proletariado abstracto, tal como existía en la Europa Occidental de mediados del siglo

XIX, estos estudiosos son incapaces de tener un mínimo de imaginación sociológica al tratar el problema actual del negro en Brasil.

En una sociedad asimétrica y contradictoria como la brasileña, sin embargo, algunos que niegan la existencia de un problema específico del negro en Brasil creen que el negro es un elemento cuyos movimientos escapan a la simetría y, por eso, lo ven como separatista, desagregador y como alguien que procura desunir y separar lo que se debería unir: el proletariado.

Mirando al negro brasileño sin haber estudiado su comportamiento en el pasado, salvo a través de una óptica académica y eurocéntrica, estos marxistas universitarios mitifican gran parte de nuestra historia social, desvalorizan hechos como Palmares y la constante insurrección negra, sobrevaloran ciertos hechos secundarios, todo determinado por la necesidad de confirmar sus esquemas metodológicos. Como dijimos, el problema de la esclavitud, que perduró a nivel nacional durante prácticamente cuatro siglos, tiene para ellos menos importancia que el flujo migratorio que llegó después de 1888 y formó una población libre superpuesta a la negra, en una sociedad que aún mantenía —como mantiene hasta hoy— en su estructura gran parte de los elementos negativos del esclavismo.

Desde el punto de vista de las estructuras de poder, sin embargo, lo que se quería era borrar la mancha. Ruy Barbosa ordena quemar los archivos y el gobierno entra en negociaciones con países europeos para lograr sustituir nuestra población egresada del sistema esclavista por otra blanca. Entra entonces en funcionamiento la ideología del blanqueamiento, que no es más que una táctica para desarticular ideológica y existencialmente al segmento negro a partir de su propia autoevaluación.

El colonizador portugués estableció en Brasil un mecanismo de neutralización de la conciencia étnica del negro a través de una verbalización demo-erótica. Esto llevó a que grandes segmentos negros, habiendo

interiorizado esta ideología del colonizador, intentaran pasar por blancos o, al menos, promoverse dentro de la escala cromática establecida por el colonizador, teniendo como modelo superior a alcanzar al blanco. Esta política fenotípica buscó y busca que los integrantes de grupos específicos negros huyan de sus orígenes, intentando asimilar la escala de valores y los patrones blancos.

Así como la esclavitud horizontalizó al negro esclavizado, solo rehumanizándolo a través de la revuelta, de la praxis revolucionaria, las estructuras de poder, después del 13 de mayo [de 1888], buscan vaciar al negro como ser, situándolo como inferior biológica, estética y culturalmente. Él solo se reconoce a sí mismo en los movimientos de protesta en los cuales reencuentra su pasado étnico y cultural y se sitúa nuevamente como ser. Los movimientos negros actuales tienen en su contra, precisamente por eso, la ideología del blanqueamiento, que está latente en nuestra sociedad, además de otras cargas de etnocentrismo que también alcanzan a esos marxistas de cátedra.

Las estructuras de poder, herederas de la ideología del colonizador, consideran que debe haber una perspectiva funcionalista respecto al problema Blanco x Negro en Brasil, es decir, una división de funciones sociales en la cual el elemento de color negro debería ser pacíficamente aceptado como inferiorizante, pero, al mismo tiempo, el negro sería colocado en pie de igualdad con el blanco para aquellos servicios por los cuales el blanco no se mostraría motivado ni interesado por considerarlos actividades inferiores.

Esta división social del trabajo, que correspondió, en la Colonia, en determinado período, a una división racial del trabajo —dada la fuerza de trabajo esclava ejercida por los negros, una división por tanto compulsiva— ahora se activa en un contexto competitivo, reservándose para el negro solo aquello que el blanco, por una serie de razones, descarta o desprecia. Esta división social del trabajo en Brasil, transformada en ideología considerada democrática por los intereses del colonizador, inicialmente,

y por las clases dominantes brasileñas actuales, por herencia, cíclicamente aprovechada y dinamizada, se ha interiorizado, de cierta forma, en la conciencia del colonizado, del oprimido, transformándolo, muchas veces, en reflejo pasivo de esa ideología.

Esa ideología de dar la espalda a las raíces étnicas del negro —esto es, la formación de una sociedad supuestamente abierta— viene acompañada del mito de la democracia racial, que es un elemento desarticulador de la conciencia del negro brasileño. La llamada democracia racial es el soporte ideológico sobre el cual se asienta una política discriminatoria, racista y de exterminio contra el negro brasileño.

La sociedad competitiva que sustituyó a la esclavista favoreció esa ideología e hizo que algunas organizaciones negras buscaran asimilar ciertas normas de comportamiento blancas, para no ser perseguidas ante una eventual radicalización de sus propósitos. Se creó así un pacto entre la ideología del colonizador y la del colonizado.

La colonización en Brasil, realizada por una nación pobre y ya decadente, al tener que enfrentar la realidad de esa colonización (más del 50% de sus habitantes eran negros), procuró establecer una nueva política de relaciones interraciales en la cual siempre habría la posibilidad de un blanqueamiento hipotético a nivel individual (nunca masivo o grupal) para algunos elementos del segmento negro.

Esa política, aparentemente democrática por parte del colonizador, verá sus primeros frutos más visibles con el surgimiento de una prensa mulata en Río de Janeiro. Ella surgirá entre 1833 y 1867, aproximadamente, y tendrá un carácter nacionalista, por un lado, aunque sin incorporar a su mensaje ideológico la liberación de los esclavos. Luchaban también contra la discriminación racial, pero en la medida en que ellos mismos eran afectados en la dinámica de la disputa por cargos políticos o burocráticos. “Estos periódicos —escribe una historiadora— redactados e impresos generalmente por mulatos adoptaron títulos identificadores como

O Mulato, O Homem de Cor, O Brasileiro Pardo, O Cabrito, O Crioulinho, O Meia Cara y quién sabe cuántos más, cuyos ejemplares no fueron conservados y que podrían habernos proporcionado valiosos elementos para nuevos enfoques en el estudio de las relaciones entre negros y mulatos en Brasil. El carácter nacionalista de estos periódicos se manifiesta claramente, y la línea política extremada —republicana o exaltada— tiene una razón obvia: eran los grupos que favorecían reformas radicales”. Y continúa el mismo autor: “Con la mayoría, los problemas de aceptación del grupo ‘no blanco’ en términos de igualdad con el grupo blanco, y las dificultades de acceso a los cargos más elevados de la vida pública, hicieron que los mulatos agitaran la cuestión de la discriminación, utilizando los periódicos para dar a conocer toda su revuelta. El interés de estos testimonios radica precisamente en la presentación del problema tal como fue visto y sentido por los participantes, coloreado por la vivencia misma de la situación” (Castro, 1968).

Según la misma autora, “los periódicos fueron entonces el elemento que sirvió de vehículo para la discusión de los problemas de la población de color durante el período de la Mayoría, sobre todo en el año 1833, vinculándolos con el problema del nacionalismo. Pasquines de diversas corrientes plantearon la cuestión racial, ya fuera por convicción, oportunismo o incluso por intereses político-partidarios” (...) “De este modo, también los hombres de color libres pudieron, por medio de la prensa, ascender socialmente como profesionales, ya fuera como técnicos o como intelectuales” (Castro, 1968).

Lo que queremos señalar expresamente aquí es que esta élite negra que se autodenomina mulata — término etimológicamente peyorativo — ya comienza a dar la espalda a la gran masa negra que componía la esclavitud del campo, y pasa a reivindicar soluciones para problemas que conciernen a los hombres libres. Hay, por lo tanto, una fractura en el comportamiento del Negro en Brasil a través de esa filosofía y política de la “mulataría”.

Esta fractura, que luego se verifica en otros niveles, puede ser llamada democracia racial. Desde el punto de vista que aquí nos interesa particularmente, hay una ruptura —o por lo menos una profunda separación— entre la élite negra brasileña que se desvincula de su conciencia étnica, autodenominándose mulata, y la gran masa de negros esclavizados en las haciendas y en la minería. Esa misma élite que, si tuviera conciencia étnica de Negro, compondría sus propias dirigencias revolucionarias, pasa a luchar por reivindicaciones específicas, sectorizando la lucha del negro esclavizado contra la institución de la esclavitud. La élite negra que surge con estos periódicos y se califica a sí misma de mulata ya se incorpora a los elementos constitutivos de la estructura que se está cristalizando. Por eso, reivindican reformas para sí mismos, dentro de los patrones del sistema.

Todo esto significará la desarticulación ideológica y política del segmento negro, que pasa a compartimentarse étnicamente, fragmentándose en lugar de unificarse. Una vez más, la vieja política del colonizador de “dividir para gobernar” cumple su función desagregadora. El concepto de “mulato” pasó, así, a ser usado como una bisagra amortiguadora capaz de hacer funcionar esta política divisionista del colonizador portugués. Ese gradiente racial que se formó desarticulando al negro solo podrá funcionar a partir de otro concepto igualmente manipulado con el mismo fin: el de la existencia de una democracia racial en Brasil.

El concepto de democracia racial hace posible crear la imagen de que el dinamismo de la sociedad brasileña se da de tal forma que, si los negros están hoy en la situación en que se encuentran, es por su propia culpa, pues las oportunidades son idénticas para unos y otros. Es cierto que, al plantear el problema de manera extrema como lo hacemos, siempre aparece como respuesta una verbalización democrática, liberal, que repite el viejo eslogan de que lo que hay son simples excesos que pueden ser corregidos, pero que, en lo fundamental, ya hemos plantado la mayor democracia racial del mundo. Todos los desajustes entre la realidad y la verbalización, entre el comportamiento y su explicación simbólica,

surgen de nuestro pasado esclavista y se revitalizan en la base de las contradicciones de la sociedad competitiva.

Por eso se hace todo lo posible para que la esclavitud sea olvidada y, cuando se la recuerda, sea romantizada dentro de los valores que dan sustento al concepto de democracia racial: el de la benignidad de la esclavitud en Brasil. Para ello, ciertos científicos sociales aplican una serie de recortes a la interpretación de nuestra historia, de modo que la esclavitud sea minimizada o colocada de tal forma que pase a ser una esclavitud diferente, benigna, cristiana. Como continuación de esta línea interpretativa, surge la tesis del “hombre cordial”, que busca probar que el ethos especial del brasileño lo coloca en una posición de incompatibilidad congénita con cualquier régimen opresivo (como la esclavitud o el fascismo), por ser en esencia cordial. Esta visión impresionista del opresor en Brasil conlleva, en contrapartida, una visión impresionista (alienada) del oprimido. Así, al “dominante cordial” se suma la del “buen esclavo pasivo”, que juega a la sombra de la casa grande, muchas veces hijo bastardo de los señores. Sin embargo, esta visión horizontal del problema puede ser re-analizada a partir de criterios científicos.

La sociedad esclavista, en la propia producción de la mercancía, contenía elementos de alienación tan activos que generaban una incapacidad en el oprimido para elaborar un proyecto de ordenamiento social superior. Sus pensamientos eran tópicos o utópicos, pero sin la posibilidad de ser puestos en práctica como una acción transformadora global. La propia clase esclavizada tenía un sistema de estratificación interna, una estratificación que la diferenciaba a nivel.

Para nosotros, en una primera aproximación al tema y dentro de un esquema provisional e incompleto, podemos presentar las siguientes categorías de esclavos:

- a) ESCLAVOS RURALES: 1) En la agropecuaria; 2) En actividades extractivas (congonha, caucho, algodón, etc.); 3) Agricultores en los

ingenios de azúcar; 4) Agricultores en las haciendas de café y algodón; 5) En la ganadería.

- b) ESCLAVOS EN LA MINERÍA: A) El esclavo doméstico. B) El esclavo rurales.

A: En las ciudades: 1) Esclavo orfebre; 2) Herreros; 3) Maestros de talleres; 4) Albañiles; 5) Taberneros; 6) Carpinteros; 7) Barberos; 8) Calafates; 9) Esclavas parteras; 10) Esclavo mensajero; 11) Esclavo cargador en general.

B: El esclavo rural: 1) Esclavos trabajadores en las minas de oro; 2) Esclavos extractores de diamantes.

- c) ESCLAVOS DOMÉSTICOS EN LAS CIUDADES: 1) Cargadores de literas²; 2) Cazadores; 3) Mucamas; 4) Nodrizas; 5) Cocineras.
- d) ESCLAVO DE GANHÓ³ EN LAS CIUDADES: 1) Barberos; 2) “Médicos”; 3) Vendedores ambulantes; 4) Cargadores de pianos, toneles y otros objetos; 5) Esclavos músicos; 6) Esclava prostituta “de ganancia”.
- e) OTROS TIPOS DE ESCLAVOS: 1) Esclavos del “canto”; 2) Esclavos soldados; 3) Esclavos del Estado; 4) Esclavos de conventos e iglesias; 5) Esclavos reproductores.

2 Personas que transportaban literas con personas de la elite por la ciudad o en trayectos más largos. La litera era un tipo de transporte personal similar a una silla cerrada o una pequeña cabina montada sobre varas largas. Era cargada al hombro por dos o más personas. (N.T.).

3 Puede traducirse literalmente como “esclavo de ganancia” o “esclavo que produce ganancia”. Etimológicamente, la palabra “ganho” deriva del verbo *ganhar*, que significa *ganar, obtener un beneficio o producir lucro*. Este término designaba a los esclavizados urbanos que eran enviados por sus amos a trabajar en la calle —como vendedores ambulantes, artesanos, cargadores, lavanderas o barberos— con la obligación de entregar diariamente una suma acordada del dinero recaudado. Lo distintivo de esta condición era que el esclavizado podía, en algunos casos, conservar parte del ingreso para sí mismo, lo cual abría la posibilidad de ahorrar para comprar su libertad. Así, el “escravo de ganho” representa una figura ambigua dentro del sistema esclavista, por un lado, fuente de renta para su propietario; por otro, sujeto de cierta movilidad y autonomía relativas, insertado en los circuitos económicos de la ciudad. (N.T.)

Estos diversos estratos de los esclavos, fuertemente diversificados por efecto del proceso de división del trabajo, se articulan e interactúan internamente en el espacio social esclavo, buscando movilidad social vertical y/o horizontal. Esa movilidad, sin embargo, se detiene frente a las limitaciones impuestas por la estructura esclavista, y sólo logra superarlas mediante una problemática manumisión o a través de las rebeliones.

Nuestro esquema, simplificado, muestra cómo el sistema esclavista colonial en Brasil no era esa tabla rasa de esclavos girando en torno a la Casa Grande, moviéndose en círculos alrededor del señor. Debemos considerar el hecho de que, cuantitativamente, los esclavos del eito en la agricultura, la ganadería y la minería constituían la gran mayoría de la población esclavizada. Y era justamente ahí donde el aparato represivo se concentraba, por temor a las fugas o a la formación de quilombos.

Los mecanismos de represión, por otro lado, no se limitaban al “cazador de esclavos”, ya que existía todo un esquema oficial y extraoficial de persecución, captura y devolución del esclavo. La postura del esclavo negro, por su parte, variaba según la posición que ocupaba en el sistema de estratificación de la clase esclava. Es evidente que una mucama, un esclavo doméstico, que vivía en la Casa Grande y recibía el impacto ideológico del pensamiento dominante (esclavista), y que además había sido previamente seleccionado al momento de su compra, no tenía el mismo potencial revolucionario que un esclavo rural en los cañaverales del Nordeste, en las minas de Minas Gerais, o un esclavo de “ganho” en las ciudades. Sería interesante hacer un análisis del posible comportamiento del esclavo a partir del esquema que presentamos más arriba, pero aquí, en una simple comunicación, no hay espacio para ello. Lo cierto es que las revueltas de los esclavos — quilombos, insurrecciones y guerrillas — tuvieron dos componentes sociales básicos:

a) esclavos rurales, dedicados a la agricultura o la ganadería; b) esclavos urbanos, especialmente los esclavos de “ganho”.

Las explicaciones que parten de una supuesta benignidad de la esclavitud, pasando por la cordialidad innata del brasileño, buscan por ello mismo sectorizar la esclavitud en Brasil. Así, tendríamos una esclavitud patriarcal en el Nordeste; una esclavitud adoptada por el catolicismo en Minas Gerais; y una esclavitud capitalista de los barones del café en São Paulo. Cada una con matices diferentes; todas, sin embargo, con el mismo ethos democrático y dionisiaco, capaz de hacer que señores y esclavizados se identificaran empáticamente en las relaciones primarias, especialmente a través de las relaciones sexuales entre el señor y la esclava. Estos hechos “endulzarían” las relaciones esclavistas en Brasil⁴.

Tales posiciones ideológicas, de distintos niveles, sirven apenas para crear un barniz democrático sobre lo que fue la más despótica forma de explotación del trabajo humano, ya que todo el sobre-producto⁵ generado por el esclavo era propiedad del señor. Suavizar los ángulos agudos de la esclavitud en Brasil, hacerla diferente de lo que fue en el resto del mundo desde que surgió como forma de trabajo, fue la tarea de cientos de sociólogos, historiadores, politólogos, psicólogos y demás intelectuales que racionalizaron nuestra esclavitud.

De este modo, llegamos a la década de las conmemoraciones por el centenario de la Abolición sin que se haya enfrentado siquiera el tema/problema con el coraje y la honestidad científica necesarias para mostrar cómo el comportamiento de grandes grupos y segmentos brasileños, a nivel de dominación/subordinación, ambigüedad/agresión y otras dicotomías antagónicas, son todavía reflejos de los cuatrocientos años de esclavitud. También hay profundas huellas de relaciones esclavistas en la estructura de nuestra sociedad actual.

4 Lo que quiere señalar el autor es que se utilizan para maquillar la violencia de la esclavitud en Brasil, presentándola como más humana o empática de lo que realmente fue. (N.T.)

5 Excedente (N.T.)

Las distintas inconfidencias, movimientos políticos contestatarios, luchas armadas o simples conspiraciones teóricas pueden analizarse desde la posición que — dentro de la dinámica del cambio social — adoptaron frente al esclavismo: si estaban a favor o en contra. Visto desde este ángulo, el estudioso puede evaluar la profundidad o superficialidad de esos movimientos. Un ejemplo: la Confederación del Ecuador en el Nordeste de Brasil en 1824. Tras la efímera victoria de ese movimiento, circularon rumores de que el gobierno revolucionario aboliría la esclavitud. Ante el descontento que esa noticia generó en la clase señorial, sus líderes se manifestaron en un documento en el que se ve con claridad la ideología liberal-esclavista de dicho movimiento:

¡Patriotas pernambucanos! La sospecha ha comenzado a insinuarse entre los propietarios rurales: creen que la benéfica orientación de la actual revolución liberal tiene como fin la emancipación indistinta de los hombres de color esclavizados. El gobierno les perdona una sospecha que lo honra. Alimentado de sentimientos generosos, no puede jamás creer que los hombres, más o menos tostados, hayan degenerado del tipo original de igualdad; pero está igualmente convencido de que la base de toda sociedad ordenada es la inviolabilidad de cualquier tipo de propiedad. Impulsado por estas dos fuerzas opuestas, desea una emancipación que no permita que entre ellos siga germinando el cáncer de la esclavitud; pero la desea lenta, regular, legal. El Gobierno no engaña a nadie; el corazón se le desangra al ver tan lejana una época tan significativa, pero no la quiere precipitada. Patriotas: vuestra propiedad, incluso la más repugnante para el ideal de justicia, será sagrada; el gobierno buscará medios para disminuir el mal, pero no lo hará cesar por la fuerza. Creed en la palabra del Gobierno: es inviolable, es sagrada (Nabuco, 1938, p. 51).

Como vemos, la mayoría de los movimientos liberales se topaban siempre con el régimen esclavista y no contaban con fuerzas sociales y políticas capaces de enfrentarlo. Solamente los movimientos plebeyos — como la Cabanagem y la Balaiada, entre otros— intentaron una ruptura radical con la estructura del esclavismo colonial. De este modo, podemos afirmar que la posición e importancia de estos movimientos que buscaban un cambio social en el Brasil Colonial e Imperial hasta 1888 puede

medirse a partir de la óptica que adoptaron frente al esclavismo: a favor o en contra.

Cuando insistimos en el esclavismo como etapa decisiva en la formación del ethos del brasileño, no subestimamos otros elementos que formaron parte de su composición y contribuyeron a su dinamismo cultural, social, económico y político. Sin embargo, queremos insistir en el hecho de que el esclavismo actuó como un obstáculo para el desarrollo interno de Brasil: fue la institución que permitió que una economía de tipo colonial alcanzara los niveles de explotación a los que llegó, descapitalizando permanentemente aquellos sectores que podrían haber constituido una economía de consumo interno, en beneficio de una economía orientada a la exportación. Las diversas oleadas migratorias que llegaron después de la Abolición conformaron poblaciones que se superpusieron al negro ex esclavizado como fuerza de trabajo calificada dentro de un orden aún semi-esclavista.

De ahí surgieron diversas contradicciones emergentes.

La primera, indiscutiblemente la más importante, es aquella que surgió entre el negro recién salido del sistema esclavista, liberado por la Ley del 13 de mayo de 1888, y las clases dominantes del Imperio: la clase señorial insatisfecha y unas estructuras de poder que continuaban ideológicamente esclavistas.

La segunda contradicción se manifiesta entre el inmigrante que llega a vender su fuerza de trabajo y los intereses de una sociedad basada en un modelo de capitalismo dependiente que se establece después del esclavismo colonial. De allí surgen condicionamientos y limitaciones que generarán desfasajes para el trabajador extranjero.

Existe, finalmente, la contradicción que se establece entre el trabajador negro, recién salido de la esclavitud, casi siempre desempleado o en situación de subempleo, y el trabajador blanco, extranjero, que llega para suplir la mano de obra de una economía que ingresaba en un modelo

económico ya condicionado por el imperialismo. Por ello, se necesitaba un contingente marginalizado mucho más compacto que el ejército industrial de reserva del modelo clásico europeo. Era necesaria la existencia de una gran franja marginal capaz de forzar a la baja los salarios de los trabajadores integrados al proceso productivo. Esta franja fue ocupada por los negros, lo que generó una contradicción suplementaria.

La primera contradicción es la fundamental y condiciona a todas las demás. Las clases dominantes del Imperio, que pasaron de ser señores de esclavos a latifundistas, establecieron mecanismos de control frente a la lucha de clases de estas capas de ex esclavizados. Mecanismos represivos, ideológicos, económicos y culturales que buscaban ubicar a los ex esclavizados en los grandes márgenes de una economía de capitalismo dependiente. Para mantener a esos ex esclavizados en la franja marginal, las clases dominantes necesitaban un aparato de Estado altamente centralizado y autoritario. Esa franja marginal fue prácticamente excluida del sistema productivo en lo que tenía de más significativo y dinámico. Este hecho, según entendemos, reformula la asignación de clases en el espacio social y su significado, estableciendo una categoría nueva que no es el ejército industrial de reserva ni el lumpenproletariado, sino que trasciende ambas categorías.

Se trata de una gran masa dependiente de un mercado laboral limitado y cuyo centro de producción fue ocupado por otro tipo de trabajador: un trabajador inyectado. En este proceso, el negro es descartado por las clases dominantes como modelo de obrero. No se lo aprovecha. No se realiza ningún intento en ese sentido, mientras se busca en otros países el tipo de trabajador considerado ideal, que también pasará a representar el tipo ideal de brasileño que las clases dominantes eligieron como símbolo: el blanco.

El simbolismo asume así, en este caso específico, un papel casi decisivo en la selección del trabajador brasileño. Lo que se llamó “residuo de la esclavitud” es arrojado a la periferia del modelo, y ese proceso violento

de marginalización se justifica mediante la simbología dominante de que lo bueno es lo blanco. A las limitaciones estructurales inherentes al modelo de capitalismo dependiente se le suma una simbología alienante que coloca al negro como el elemento negativo de la realidad, lo cual permite comprender el trauma que lo alcanzará posteriormente. La fuerza de ese símbolo bloqueará las posibilidades de movilidad vertical masiva del negro, que queda congelado social y culturalmente.

Formada esta sociedad poli-étnica en Brasil, se establece un gradiente racial simbólico, asignando valores específicos a cada una de esas etnias y a sus respectivos colores. Los puntos extremos son: superior igual a blanco; inferior igual a negro. El negro es colocado en la base del sistema de explotación económica y transformado en el símbolo negativo de este tipo de sociedad.

La fuerza de ese símbolo, convertido en ideal tipo, bloquea traumáticamente las posibilidades del negro, ya de por sí insuficientes frente a las limitaciones estructurales del modelo de capitalismo dependiente. La eficacia del símbolo se refuerza en este caso: por un lado, se re-funcionaliza toda la simbología de la esclavitud, y por otro, se crean nuevos estereotipos para impedir que el negro ingrese, en pie de igualdad, al mercado de trabajo, compitiendo con otras etnias. Todo esto para que el símbolo impuesto por el colonizador —y reformulado por las clases dominantes capitalistas— continúe representando al hombre brasileño.

Estas sociedades poli-étnicas como la brasileña, basadas en un capitalismo dependiente, son altamente competitivas en sus polos dinámicos y profundamente marginalizadas en sus vastas zonas gangrenadas. Al mismo tiempo, reciben el impacto estrangulador del imperialismo y están condicionadas por él. De esta forma, sociedades como la brasileña trazaron una trayectoria histórica marcada por la formación de dos modelos básicos que se sucedieron diacrónicamente: el esclavista, dominado por el sistema colonialista, y el capitalista dependiente, dominado por el sistema imperialista.

De allí que el modelo de ser humano también resulte alcanzado por esta alienación. Se huye del ser humano concreto hacia el ser humano abstracto impuesto por el colonizador: el blanco. En otras palabras: se crea una base racista en estas sociedades. En Brasil, el punto central contra el cual se vuelve el prejuicio —reflejo de esta alienación— es el negro, el ex esclavizado. El prejuicio de color, o mejor dicho, el racismo eufemístico brasileño, tiene así sus raíces en la forma en que fue colonizado y posteriormente dominado por el imperialismo. No se trata de un hecho fortuito o superficial, sino que forma parte de esta realidad económica, política, ideológica y cultural.

Resumiendo lo dicho anteriormente: Brasil, en su formación histórico-social, construyó dos modelos de sociedad: el esclavista colonial, subordinado a la economía colonialista, y el capitalista dependiente, subordinado al imperialismo. Para que se desarrollaran y dinamizaran estos dos modelos, fue necesaria la importación de diversas etnias, formando así una sociedad de población poli-étnica, altamente competitiva en sus áreas dinámicas, primero esclavizadas, luego marginales, que se encontraban comprimidas en los márgenes del sistema, sin posibilidad de acceder a su centro. Entre el colonialismo y el imperialismo se desarrolló el proceso de subordinación estructural de los dos modelos que fueron creados.

Por todo esto, podemos concluir que el modo de producción esclavista entró en proceso de descomposición, pero dejó huellas profundas en las relaciones de producción de la sociedad brasileña. Sin embargo, estas huellas no son elementos muertos. El modelo de capitalismo dependiente que substituyó al modo de producción esclavista se aprovechó de ellas y las convirtió en parte de sus mecanismos reguladores de la economía subdesarrollada. De este modo, los vestigios del esclavismo son reconfigurados y dinamizados en la sociedad de capitalismo dependiente en función del imperialismo dominante.

[Este texto se publicó por primera vez en: Moura, Clóvis (1983). Escravismo, colonialismo, imperialismo e racismo. Afro-Ásia, 14]

BIBLIOGRAFÍA

Castro, Jeanne Berrance [autora]. (1968, 2 de noviembre). La prensa mulata. O Estado de São Paulo (Suplemento). São Paulo. Nabuco, Joaquim [autor]. (1938). El abolicionismo (p. 51). São Paulo/Rio.



Cien años de la abolición del esclavismo en Brasil (1988)

Estamos señalando el Centenario de la Abolición de la Esclavitud en Brasil, hecho que evidencia que fuimos el último país del mundo en el que ese tipo de trabajo fue sustituido por mano de obra libre. Este cambio tardó, cuando la propia esclavitud moderna ya era un anacronismo flagrante e injustificable, marcó profundamente la estructura de la sociedad brasileña, dejando en su cuerpo adherencias y residuos aún hoy visibles. Esto explica, por otro lado, la persistencia de su influencia negativa (en los niveles económico e ideológico) en el comportamiento de amplios sectores de la sociedad brasileña, especialmente en su aparato de dominación política.

Hay, sin embargo, por parte de los científicos sociales brasileños una cierta vergüenza de abordar el problema en esos términos. La esclavitud en Brasil, según estos estudiosos, debería ser vista como una institución diferente de las otras esclavitudes modernas y de la esclavitud clásica de Grecia y Roma. La esclavitud brasileña, según ellos, debería ser analizada como distinta de la que existió en América Central, el Caribe, Estados Unidos y otras regiones de América del Sur, como Colombia y Perú¹.

¹ A esa visión tradicional y conservadora de sociólogos como Gilberto Freyre, Oliveira Vianna, Afrânio Peixoto y otros, se contraponen actualmente en Brasil la opinión contraria de varios científicos sociales que están realizando una revisión en el sentido de destacar las luchas de los esclavos como un proceso dinámico y permanente en la transformación de la sociedad, viéndolas como una manifestación de la lucha de clases. En este sentido, se destacan los nombres

El indígena y, posteriormente, el negro esclavizados habrían incluso salido beneficiados del cautiverio, según estos autores. El primero, porque fue cristianizado, y el segundo porque, además de esa dádiva del cristianismo, habría sido beneficiado también por el tipo de esclavitud que se implantó en Brasil: indulgente, paternal, conciliadora y patriarcal, en función del carácter del colonizador portugués, adepto de una política democrática y mestiza, una política que habría democratizado las relaciones entre señores y esclavizados.

Sin embargo, al contrario de lo que afirman esos científicos sociales tradicionales que desean negar y/o encubrir el asunto, la esclavitud en Brasil no tuvo nada de benigna, democrática ni cristiana. Por el contrario. Millones de personas fueron transportadas compulsivamente desde sus tierras de origen en África, amontonadas en barcos negreros, los *tumbeiros*², y llevados, después de ser marcados con hierro candente, para ser vendidos en los puntos de venta como mercancía.

Posteriormente, eran conducidos a trabajar como esclavizados en los ingenios de caña del Nordeste, en las minas de oro o diamantes de Goiás o Minas Gerais, en las plantaciones de algodón del Maranhão y en las haciendas de café de São Paulo y Río de Janeiro.

de Décio Freitas, Lana Lage da Gama Lima, Luiz Luna, J. Maestri Filho, J. J. Reis, J. J. Chiavenato, Martiniano J. da Silva y otros que están documentando estas luchas y la violencia de la clase señorial en Brasil. A esa visión dinámica se opone modernamente otra corriente que, como en el caso de Ciro Flamarion S. Cardoso, ve romanticismo y ufanismo en esas investigaciones revisionistas.

- 2 Los *tumbeiros* eran barcos negreros, especialmente contruidos para el transporte de africanos desde los puertos de África hacia Brasil. La mortalidad durante el viaje era enorme. Sobre el tema escribe Conrad: "En su estudio sobre el tráfico de esclavos hacia Río de Janeiro entre los años 1795 y 1811, Herbert S. Klein mostró que de cada mil esclavos embarcados en Mozambique rumbo a Río de Janeiro, 233 morían en el mar, mientras que la tasa de los que embarcaban en la África Occidental portuguesa era de 91 por cada mil, y 57 por cada mil entre los que embarcaban en Guinea, una de las travesías más cortas; entre el total de 170.651 esclavos abarcados por su estudio, 16.162, o cerca del 9,5%, murieron en el mar." (Conrad, 1985, p. 46).

Pero no solo eran obligados a trabajar. El régimen de trabajo era lo más odioso posible. Por otro lado, debemos observar preliminarmente en términos cuantitativos la importancia de la esclavitud negra (la indígena no será analizada aquí) para poder dimensionar su relevancia económica y cultural en el proceso de formación de nuestra sociedad. Esta esclavitud habría comenzado hacia 1549 y se prolongó hasta su finalización en 1888.

Según fuentes que se aproximan a la verdad (el contrabando de personas negras realizado a gran escala vuelve fallidas todas las estimaciones), fueron traídos al Brasil entre 8 y 9 millones de africanos hasta la abolición del tráfico en 1850³.

Ese enorme contingente africano fue distribuido de acuerdo con los intereses de nuestra economía colonial de exportación. En 1817-1818, el número total de habitantes en Brasil era de 3.817.000, con 585 mil pardos y negros libres, y 1.728.000 negros esclavizados. Por otro lado, su distribución espacial era la siguiente: 66,6% en Maranhão, en las haciendas algodonerías; 42,5% en Goiás, en la minería aurífera; 38% en Mato Grosso; 38% en Alagoas. Los promedios en las demás regiones oscilaban entre el 20,3% en Piauí y el 32,6% en São Paulo. Los porcentajes mínimos se encontraban en Rio Grande do Norte, con 12,8%; en Paraná, con 17,2%; y en Paraíba, con 17,4%.

Esa masa esclavizada, distribuida por todo el país, era sometida a todo tipo de torturas físicas y morales cuando se rebelaba o simplemente por el capricho de su señor: máscaras de hierro, cepo, argolla de hierro,

- 3 El tráfico de esclavos con África sólo fue definitivamente abolido en Brasil a partir de 1850. Para un análisis comparativo de nuestro atraso social, ideológico y político, cabe informar que, mientras el Parlamento brasileño aún debatía si debíamos o no continuar importando negros africanos para trabajar como esclavos, Marx y Engels ya publicaban en 1848 en Europa el *Manifiesto del Partido Comunista*, refutando de forma radical el modo capitalista de producción. Y mientras, en 1871, el Parlamento brasileño discutía si los hijos de esclavas seguían siendo esclavos o no, en Francia se instauraba la Comuna de París. Estos ejemplos sirven para demostrar nuestros enormes atrasos sociales como consecuencia de que la esclavitud en Brasil haya perdurado hasta 1888. Atrasos no recuperables en apenas cien años de trabajo libre.

libambo, además de azotes públicos en el *pelourinho*⁴. Sus familias, a su vez, eran fragmentadas al ser sus miembros vendidos a distintos señores.

La mujer negra esclavizada era quien más sufría. Convertida en objeto de trabajo, también lo era de uso sexual por parte del señor, naciendo de esas relaciones un enorme número de hijos bastardos, pero esclavizados, ya que, por un lado, el principio del *partus ventrem sequitur* establecía que los hijos de mujeres esclavas, incluso como resultado de relaciones sexuales con hombres libres, continuaban siendo cautivos. Por otro lado, este principio propiciaba una inmensa mortalidad infantil, no solo por las condiciones en que eran criados en los barracones (*senzalas*), sino también porque el señor consideraba más económico comprar otro esclavo cuando uno moría o quedaba incapacitado para el trabajo (la vida útil del esclavo en Brasil era, en promedio, de siete años) que criar a los nacidos, alimentarlos y cuidarlos hasta que pudieran generar rentabilidad. Solo con la abolición del tráfico desde África, en 1850, los señores comenzaron a tratar de forma algo más humana a sus esclavos. Sin embargo, esto duró poco. Con la Ley del Vientre Libre, que declaraba libres a los hijos de mujeres esclavizadas, en 1871, los señores perdieron el interés por ellos, ya que dejaban de ser de su propiedad.

El esclavo, sin embargo, no aceptaba pasivamente ese estado de cosas. Se rebelaba constantemente contra el cautiverio al que estaba sometido. El rosario de luchas de los negros esclavizados contra el sistema que los oprimía recorre todo el período en el que perduró el sistema esclavista de producción. Después de Haití, Brasil fue el país donde se registró el mayor número de revueltas de esclavos, fugas y otras formas de manifestaciones antiesclavistas protagonizadas por los propios esclavizados. Además, es importante señalar la participación de los negros (esclavos o libertos) en los movimientos que reivindicaban la Independencia de Portugal y en las guerrillas de movimientos más radicales del campesinado,

4 Para una descripción de los instrumentos de suplicio, consultar: Ramos, Artur (s.f.) *Castigos de esclavos*, en *Revista do Arquivo Municipal* (São Paulo), año IV, nº XLVII, 193

como la Cabanagem, en el estado de Pará (1821-1836), cuando los campesinos pobres, aliados con negros rebeldes e indígenas, lograron tomar el poder y establecer un estado propio. En la Balaiada, en la provincia de Maranhão, con ramificaciones en Piauí y Ceará, en la misma época, los esclavos negros se rebelaron junto con los campesinos y fueron brutalmente reprimidos. Fueron movimientos caracterizados por la violencia, tanto de los opresores como de los oprimidos (Moura, 1988).

Por otro lado, los negros esclavizados también organizaron formas propias de resistencia. La República de Palmares fue el testimonio más importante del poder de organización política, económica y militar de los negros en América Latina. Duró aproximadamente desde 1630 hasta 1695. Zumbi fue su líder, quien comandó la última fase de la resistencia.

Sin embargo, muchas otras comunidades de negros fugitivos (quilombos) se organizaron durante el periodo esclavista. Algunas más grandes, otras más pequeñas, pero todas funcionaban como focos de desgaste para el sistema esclavista. En Minas Gerais existió el quilombo de Ambrósio, que reunió a miles de personas; se dice que el de Bateiro llegó a tener 20 mil habitantes, sin contar Palmares, que habría alcanzado aproximadamente los 30 mil. Todo esto demuestra que la esclavitud en Brasil no fue ni benigna ni patriarcal: los señores emplearon todas las técnicas e instrumentos posibles para mantener el orden esclavista, y los cautivos, en respuesta, también resistieron mediante la violencia.

Estos movimientos de resistencia, muchas veces ofensivos, alcanzaron su punto máximo en las insurrecciones de esclavos del siglo XIX en Bahía. Las revueltas de Salvador, lideradas por esclavizados y negros libres yorubas, tapas, haussás y otros grupos étnicos africanos, lograron poner en jaque al poder imperial, así como Palmares había sido una amenaza constante al dominio colonial. La última de estas insurrecciones (en 1835) casi logra tomar el poder en la capital de la provincia de Bahía.

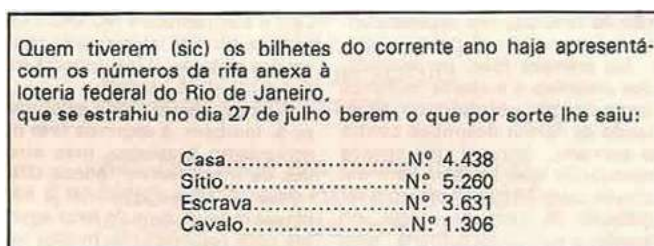
Una vez derrotados, sus líderes sufrieron las consecuencias impuestas por el aparato represivo: eran ahorcados, fusilados, torturados o azotados. Durante la ocupación holandesa en el Nordeste de Brasil, que comenzó en 1624 con la toma de Bahía, hubo casos en que líderes de rebeliones negras fueron descuartizados o quemados vivos (Mello Neto, 1947) Los portugueses, por su parte, no eran más benevolentes. Cuando un líder quilombola era capturado, sufría violencias atroces⁵.

Como vemos, esa revuelta permanente, social y racial, creó a sus propios líderes. Además de Zumbi y Ambrósio, jefes de quilombos, podemos mencionar a quienes encabezaron las insurrecciones urbanas en Bahía: Pacífico Licutã, Elesbão Dandarã, Luís Sanin, Luísa Main, Diogo, Luís, y muchos otros que no figuran en la historia oficial. Cuatro de ellos fueron ahorcados, otros enviados de regreso a África o azotados impiadosamente.

Esta insurgencia ocurre, paradójicamente, en un proceso de modernización de la sociedad esclavista que, por un lado, va siendo dominada por las naciones capitalistas europeas, especialmente Inglaterra, y por otro, se urbaniza y moderniza tecnológicamente.

Cuando se abolió la esclavitud, ya existían iluminación a gas, cable submarino, ferrocarriles que llevaban a los puertos la producción obtenida mediante trabajo esclavo, teléfono, transporte colectivo de tracción animal, bancos extranjeros, pequeñas fábricas con trabajo libre y organizaciones obreras; pero las instituciones seguían siendo arcaicas y congeladas, ya que representaban la estructura ideológica, jurídica y de costumbres de los intereses de las clases que detentaban el poder y simbolizaban a la élite dominante, articuladas mediante una serie de mecanismos para preservar el tipo de propiedad fundamental de la época.

5 Sobre las diversas formas de tortura del esclavo brasileño, consultar Goulart (1971)



Quienes tengan los billetes del presente año deberán presentarse con los números de la rifa anexa a la lotería federal de Río de Janeiro, que se sorteó el día 27 de julio para recoger lo que por suerte les tocó:

Casa.....N.º 4.438
Granja.....N.º 5.260
Esclava.....N.º 3.631
Caballo.....N.º 1.306

A pesar de esta urbanización y modernización, las instituciones básicas continuaban racionalizando ese anacronismo: el tipo de sociedad en la cual las relaciones de dominación/subordinación permitían que los dominadores redujeran a los dominados a la condición de simples bestias. Una muestra de la contradicción entre esta modernización aparente y la irracionalidad del sistema esclavista puede verse en un anuncio publicado en un periódico de Fortaleza, capital de la provincia de Ceará.

Como se observa, a través de instituciones que regulaban ese tipo de sociedad, era legal sortear a una persona esclavizada, del mismo modo en que se rifaba un caballo o una casa. La persona esclavizada, a pesar de todos los procesos de modernización sin cambios sustanciales, continuaba siendo tratada como una cosa.

Después de 1850, con la abolición del tráfico negrero desde África, se inicia lo que denominamos esclavismo tardío. El comportamiento de la clase señorial y del legislador comienza a modificarse. Para conservar a la persona esclavizada, cuyo precio había aumentado drásticamente, surgen las primeras leyes protectoras. Por otro lado, la persona negra

esclavizada, que hasta entonces había luchado en soledad mediante su rebeldía radical contra la institución de la esclavitud, comienza a ser percibida desde una óptica liberal. Las manifestaciones humanistas se multiplican, especialmente entre la juventud bohemía y ciertos grupos afines a un liberalismo más radical.

Sin embargo, en toda la extensión de la esclavitud en Brasil, tanto antes como después de 1850 —ya en la época del esclavismo tardío—, un elemento se mantiene constante en la clase señorial: el miedo. El temor a la insurrección, especialmente durante el primer período, generaba un estado de pánico permanente. El “peligro de Saint-Domingue” (mencionado repetidamente en documentos de la época), las posibles conexiones entre los esclavizados brasileños y los de otros países, la eventual articulación de rebeliones a nivel nacional, la obsesión con la violencia sexual contra mujeres blancas u otras formas de insurgencia: todo ello transformó al señor de esclavos en un ser neurótico.

Una verdadera paranoia se apoderó de los miembros de la clase señorial y determinó su comportamiento básico respecto de las medidas represivas contra las personas negras en general.

En una primera fase, las autoridades coloniales y la clase señorial recurrieron a la máxima brutalidad, legislando de manera despótica contra las personas esclavizadas. Esto incluía desde ordenanzas que exigían marcar con hierro candente, hasta leyes que imponían la pena de muerte, los azotes y la ejecución sumaria “sin derecho a apelación” para quienes se rebelaran, entre otras prácticas. En esa fase no existía ningún mecanismo de mediación: la legislación terrorista reflejaba de forma transparente esa psicosis colectiva. De hecho, para respaldar este conjunto de medidas jurídicas y policiales existía todo un aparato de represión brutal y legal. Las personas esclavizadas tenían prácticamente vedado el derecho a la libre circulación. Los cepos, los suplicios públicos, el grillete de

cuello, el bacalhau⁶, la máscara de flandres⁷, el vira-mundo⁸, el anjinho⁹, el libambo¹⁰, placas de hierro con inscripciones infamantes, cadenas, grilletes, argollas: todo ello componía el aparato de tortura o de humillación mediante el cual se ejecutaban las leyes como si se tratara de medidas de normalidad social.

Teniendo en cuenta que, durante mucho tiempo, el número de personas esclavizadas negras superaba al de blancos, puede comprenderse el estado de pánico permanente que vivían los señores de esclavos. De ahí que no se les permitiera ningún privilegio, pues los espacios sociales estaban rígidamente delimitados dentro de la jerarquía esclavista, y sólo podían ser quebrados mediante la negación radical del sistema: la insurgencia social y racial de las personas esclavizadas.

La “síndrome del miedo” se extendió también a la segunda fase del esclavismo brasileño, aunque a través de mecanismos tácticos distintos. La clase señorial ya no legislaba mediante sus agentes para reprimir o incluso destruir físicamente a las personas esclavizadas, sino que comenzaba a producir leyes protectoras. Desde la abolición del tráfico —como ya se mencionó— empezaron a sucederse leyes que intentaban amparar a las personas esclavizadas. De esta manera, la “síndrome del miedo” deformó

- 6 Literalmente significa bacalao, pero en el contexto esclavista era un tipo de látigo trenzado hecho con cuero de buey, usado frecuentemente para castigos corporales. Se lo llamaba así por su parecido con las tiras secas del pescado. Es uno de los castigos más emblemáticos del Brasil esclavista. (N.E.)
- 7 Podría traducirse como máscara de hojalata. Esta máscara hecha de un metal barato se colocaba en la cara de los esclavizados como forma de humillación, tortura o castigo. Podía impedir hablar, comer, o respirar con facilidad. (N.E.)
- 8 Literalmente gira-mundo. Existen tres posibles usos de este instrumento de tortura. Como un instrumento de tortura rotativo, como un aparato de sujeción que obligaba a permanecer en posiciones incómodas, o como un collar giratorio. (N.E.)
- 9 Significa angelito. Paradójicamente, se usaba para nombrar un tipo de grillete para niños esclavizados. El uso del diminutivo y el término angelical refuerza la crueldad del eufemismo. (N.E.)
- 10 Es una palabra de origen bantú que designaba un grillete que unía a varios esclavizados por los pies o el cuello. Se usaba para el transporte o castigo colectivo. (N.E.)

psicológicamente a la clase señorial, proporcionándole elementos inhibidores que propiciaron un comportamiento patológico, caracterizado por una actitud sádica por parte de sus miembros.

Ese comportamiento patológico condujo a un refinamiento del sadismo aún mayor que el necesario para reprimir la rebeldía. Se instauró la convención de que las personas esclavizadas no debían ser simplemente castigadas por sus posibles faltas, sino torturadas, inutilizadas e incluso ejecutadas como ejemplo, para evitar que su comportamiento fuera imitado por otros. Hay casos extremos de señoras que mandaron arrancar los ojos a sus esclavas domésticas (mucamas) solo porque sus esposos las habían elogiado; de personas esclavizadas emparedadas vivas por haber mirado fijamente a la hija del señor, en un clima de pánico frente a posibles relaciones sexuales.

Por otro lado, como contracara de esa “síndrome”, los señores descargaban todo su sadismo sobre las mujeres esclavizadas, que eran vejadas, utilizadas como hembras descartables, violadas, finalmente convertidas en objetos sexuales. La mujer negra, como parte pasiva del proceso y más vulnerable, terminaba siendo la más afectada. Mientras tanto, la mujer blanca era resguardada de cualquier contacto con el hombre negro, considerado como una mera bestia de carga, equiparado a los animales. Este tipo de relación sexual unilateral es considerado por muchos sociólogos como el inicio de la llamada “democracia racial”: es decir, una forma de mestizaje unilateral, sádica, patológica, basada en un polo pasivo y violentado (la esclavizada negra), que generaba nuevos esclavos para el señor; y, por otro, en la sacralización de la mujer blanca, que debía mantenerse pura, intocable e intocada por el hombre negro, por el esclavo, en última instancia. Este mestizaje no democratizó la sociedad brasileña; por el contrario, creó niveles de discriminación racial y social que hasta el día de hoy siguen actuando de forma dinámica.

La herencia de la esclavitud

Brasil hizo su Independencia sin abolir el trabajo esclavo y llevó a cabo la Abolición sin acabar con el latifundio. Esto determinó que la dinámica social del país quedara prácticamente estrangulada, y el reflejo, especialmente de este segundo cambio, hasta hoy traumatiza su desarrollo. El fin de la esclavitud en Brasil tuvo lugar en 1888. Sin embargo, ya se encontraba en descomposición. En 1882, había en Brasil 1.433.170 trabajadores libres, 656.540 esclavizados y 2.822.583 personas desocupadas en las seis principales provincias del Imperio: São Paulo, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Pernambuco, Ceará y Rio de Janeiro. Esta masa desocupada, concentrada en el campo, hasta hoy no ha sido integrada a la sociedad civil como fuerza productiva dinámica, debido a la persistencia de las relaciones latifundistas en el ámbito rural.

Con la Abolición, se crean mecanismos para estimular la migración europea, que pasó a ocupar el lugar de esa gran masa de trabajadores nacionales, marginándola irremediabilmente. La situación de los descendientes de personas esclavizadas, en este proceso de marginación del trabajador no blanco frente a la filosofía del blanqueamiento (según la cual Brasil sería tanto más civilizado cuanto más se blanqueara), se refleja hoy en la situación en la que se encuentra, en general, la población negra y mestiza del país.

Además de ese tamizaje social, se crearon barreras ideológicas que justifican la inferiorización del negro como consecuencia de su supuesta inferioridad racial. Pero, sobre esta situación objetiva de restricción a la potencialidad social de la población negra, se construye la leyenda de una “democracia racial”, lo que equivale a decir: si los negros se encuentran en los niveles de miseria y marginación en los que están, la culpa es de ellos, ya que habrían tenido las mismas oportunidades para progresar.

Como consecuencia de esta filosofía discriminatoria y, al mismo tiempo, aparentemente “democrática”, ¿cuál es la situación socio-racial de la

población brasileña? ¿Cuál es la tasa de movilidad social de la población negra y no blanca en vísperas del Centenario de la Abolición del trabajo esclavo en Brasil?

De acuerdo con el censo de 1980 (el último realizado), 119 millones de brasileños habitaban el país. De ellos, el 54,77% eran blancos, el 38,45% pardos, el 5,89% negros y el 0,63% amarillos. Podemos afirmar, por lo tanto, que el 44,34% de la población era descendiente de personas negras o indígenas. Esta proporción ha venido aumentando en las últimas décadas: era del 35% en 1940, del 41% en 1950 y del 38,2% en 1960.

La posición de la población negra y no blanca no se distribuye proporcionalmente en los distintos niveles sociales y económicos, sino que está fuertemente concentrada en los sectores de bajos ingresos o en situación de marginalidad. Cláudio Fleury Barcelos muestra datos reveladores de este proceso de marginación del negro: en São Paulo, los negros y mulatos sumaban, en 1950, el 10,22% de la población censada en el municipio y, según investigaciones realizadas en 1967, la población marginal de la región del Gran São Paulo (donde se concentra la más alta renta del país) presentaba cerca del 39% de negros y mulatos. Como se ve, hay una enorme concentración si se tiene en cuenta la relación entre la población y el porcentaje de criminalidad. La criminalidad de los sectores pobres, desde el hurto hasta el asalto, se encuentra casi totalmente concentrada en el segmento de negros y mulatos marginados.

Además, se constata que los negros y los no blancos en general (exceptuando a los amarillos) son quienes ocupan los empleos menos valorados socialmente. Según los datos del censo de 1980, apenas el 0,4% de los censados como negros eran empleadores. Esto demuestra cómo los mecanismos de inmovilización social funcionan eficazmente en Brasil, impidiendo, prácticamente desde el fin de la esclavitud hasta hoy, que los negros asciendan significativamente en la estructura ocupacional. Conviene notar que en el censo de 1950 el porcentaje era del 0,95% de negros empleadores.

Evidentemente, estos mecanismos sociales, ejercidos de manera no institucional, pero efectivos en la posición del segmento negro, se reflejan en todos los niveles y producen distancias enormes que jamás han sido compensadas. Las desigualdades raciales existentes en Brasil son, por un lado, incorporadas como naturales y, por otro, consideradas como un subproducto del propio comportamiento y temperamento de los negros y de los no blancos en general. De ahí que el comportamiento racial del brasileño blanco sea de desconfianza, actitud defensiva u hostil hacia la población negra. Esta actitud, a su vez, se refleja en la estructura de la sociedad brasileña, ya sea en el acceso al sistema educativo, en la distribución de ingresos, en los niveles de criminalidad, en la organización familiar o en las oportunidades ofrecidas por la sociedad capitalista.

Los datos de la Encuesta Nacional por Muestreo de Hogares (PNAD) de 1976 muestran un perfil actualizado de la estructura de las desigualdades raciales existentes en Brasil. El sociólogo Carlos Hasenbalg, basándose en estos datos, afirma:

Considerando a las personas de cinco años o más, la proporción de anal-fabetos entre los no blancos (40%) es casi el doble que entre los blancos (22%) (...) El grupo blanco tiene una probabilidad 1,55 veces mayor que los no blancos de completar entre cinco y ocho años de estudio, y una probabilidad 3,5 veces mayor de cursar nueve años o más de escolaridad (Hasenbalg 1979, p. 215).

En cuanto a la distribución del ingreso, escribe el mismo autor:

Es lógico esperar que las desigualdades existentes en la distribución regional, en la calificación educativa y en la estructura del empleo de blancos y no blancos determinen la conformación de disparidades en la distribución del ingreso. Entre las personas no blancas con ingresos, el 53,6% recibía un ingreso de hasta un salario mínimo. En el caso del grupo negro, esta proporción aumenta al 59,4%, mientras que solo el 23,2% de los blancos se ubicaba en esa franja de ingresos. En el extremo opuesto de la distribución, el 23,7% de los blancos y el 14,5% de los no blancos obtenían entre dos y cinco salarios mínimos; a su vez, el 16,4% de los blancos y el

4,2% de los no blancos tenían ingresos superiores a cinco salarios mínimos (Hasenbalg 1979, p. 215).

Como vemos, este proceso secular de bloqueo del negro se refleja en el perfil étnico de la sociedad brasileña y demuestra claramente los mecanismos de inmovilismo social mantenidos durante el régimen esclavista, pero especialmente después de la abolición. Existen varios niveles en los que este mecanismo opera. Así como durante la esclavitud la mujer negra esclavizada era objeto de uso del señor y la mujer blanca era protegida para no ser “contaminada” manteniendo relaciones sexuales con negros esclavizados, en la sociedad “libre” que sustituyó a la esclavitud esto también se manifiesta mediante las sanciones impuestas a los matrimonios interétnicos. La mujer blanca que se casa en Brasil con un hombre negro es socialmente estigmatizada por amplios sectores de la sociedad.

Dice el folclore reciente:

Branca que casa com negro
é preta por dentro..

Blanca que se casa con negro
es negra por dentro

O también:

Moça que casa com negro
tem coragem com fartura,
tem estambo de cachorro
e coração de macura.

Muchacha que se casa con negro
tiene coraje de sobra,
tiene estómago de perro
y corazón de macura.

Hay casos extremos, como este, publicado en un periódico de São Paulo:

En la ciudad de Maceió se vive un clima de expectativa y tensión debido al juicio del psiquiatra José Lopes de Mendonça, acusado de asesinar a su propia hija por no aceptar que tuviera una relación con otro psiquiatra de color. (...) Según la acusación, el psiquiatra discutió con su hija, la estudiante Rosália Cabral de Mendonça, porque ella había decidido comprometerse con un médico negro y, el 10 de junio de 1972, la mató en el interior de su cuarto, en su residencia del barrio Bebedouro, a cinco kilómetros de Maceió, con un disparo de revólver (O Estado de São Paulo, 1972).

En la misma noticia se lee además:

Mañana comenzará otro juicio por un caso similar: Wilson Pinheiro de Toledo está acusado de asesinar a su hija Ângela Maria de Toledo Ferreira por los mismos motivos. Este crimen ocurrió exactamente un mes después del primero, el 11 de julio de 1972. La población está ansiosa por el resultado de ambos casos, debido a la similitud entre ellos y a la gran diferencia social existente entre los protagonistas (O Estado de São Paulo, 1972).

Son dos casos extremos que configuran todo un comportamiento racista subyacente del brasileño, heredado de la esclavitud. Como vemos, la herencia de la esclavitud sigue pesando negativamente sobre la estructura de la sociedad brasileña, generando traumas y asimetrías significativas que siguen vigentes.

En 1985, las periodistas Gioconda Mentoni y Virgínia Gálvez escribieron en un periódico de São Paulo que presenciaron la existencia de trabajo esclavo en haciendas de Brasil. El propio Ministerio de Trabajo, según ellas, había recibido 72 denuncias sobre la existencia de trabajo esclavo, especialmente en establecimientos del Norte y del Nordeste. Las formas más violentas de coerción extraeconómica, la violencia contra estos trabajadores, son normas comunes en grandes sectores de los establecimientos agrícolas. Las propias autoridades tienen conocimiento de los hechos, pero se declaran impotentes. El exministro de Justicia, Fernando Lyra, según las periodistas, habría afirmado:

Es indignante. Llego a no creer en las denuncias que leo”. Fue informado sobre la existencia de cárceles privadas, castigos físicos, mala alimentación y pésima vivienda para los trabajadores en las haciendas. Estos trabajadores son reclutados mediante promesas, pero no reciben salario. Obtienen vales para pagar alimentación y vivienda —y deben realizar sus compras con el propio hacendado. Cuando intentan huir, son perseguidos y, si son capturados, víctimas de azotes (Mentoni & Gálvez, 1985, p.1).

Como vemos, en la actualidad, al igual que al final de la esclavitud, bajo la superficie de una sociedad moderna se mantiene una estructura arcaica y osificada, sostenida por relaciones laborales completamente superadas.

[Este texto se publicó por primera vez en: Moura, Clóvis (1988) “Cien años de la abolición del esclavismo en Brasil”, *Revista Princípios*, nº 15, mayo, pp. 5-10]

BIBLIOGRAFÍA

- | | |
|---|---|
| Conrad, Robert Edgar (1985). <i>Tumbeiros: El tráfico de esclavos para el Brasil</i> (p. 46). São Paulo: Brasiliense. | Mello Neto, Jayme de Altavila Gonçalves de. (1947). <i>Tiempo de los flamencos</i> . Río de Janeiro: José Olímpio. |
| Goulart, José Alípio (1971). <i>De la palmeta al patíbulo</i> . Río de Janeiro: Conquista. | Moura, Clovis (1988). <i>Rebeliones del Senza-la: Quilombos, insurrecciones, guerrillas</i> (4ª ed.). Porto Alegre: Mercado Aberto. |
| Hassebalg, Carlos Alberto (1979). <i>Discriminación y desigualdades raciales en Brasil</i> . Río de Janeiro: Graal. | <i>Psiquiatra que mató a la hija va a juicio</i> [autor desconocido]. (1972, 21 de mayo). <i>O Estado de São Paulo</i> . |
| Mentoni, Gioconda & Galvez, Virgínia (1985, 3 de octubre). Gobierno constata trabajo esclavo en el interior del país. <i>Folha de São Paulo</i> . | Ramos, Artur (1938). Castigos de esclavos. <i>Revista del Archivo Municipal</i> , (São Paulo), año IV, n.º XLVII. |



El racismo como arma de dominación ideológica (1994)

“A lo largo de la historia, el racismo fue la justificación de los privilegios de las élites y de los infortunios de las clases subalternas. Ahora se renueva como instrumento de dominación.”

Sobre el racismo, uno de los temas más polémicos, provocadores e inagotables del mundo moderno, se concentran opiniones contradictorias que discuten, en diversos niveles, las consecuencias de su práctica. La discusión sobre las múltiples formas en que actúa, su significado y función, siempre viene acompañada de una carga emocional, lo que demuestra que la polémica en torno a su sentido trasciende ampliamente las cuestiones académicas para alcanzar un significado más amplio: el de ideología de dominación. Solo reconociendo el papel social, ideológico y político del racismo podremos comprender su fuerza persistente y su significado polimórfico y ambivalente.

Solo así podremos entender por qué se trata de un concepto tan controvertido y también por qué, en determinados contextos políticos y momentos históricos, el racismo adquiere tanta vitalidad y se desarrolla con tanta agresividad: no es una conclusión derivada de datos científicos, ni de investigaciones de laboratorio que demuestren la superioridad de un grupo étnico sobre otro, sino una ideología deliberadamente construida para justificar la expansión de los grupos o naciones dominadoras sobre

las áreas dominadas o por dominar. Expresa, por tanto, una ideología de dominación, y solo así puede explicarse su permanencia como corriente de pensamiento. Considerarlo como una cuestión científica cuya última palabra sería dada por la ciencia es una ingenuidad total, pues las conclusiones de la ciencia condenan el racismo, y sin embargo éste sigue desempeñando un papel agresivo en el contexto de las relaciones locales, nacionales e internacionales.

El racismo tiene, por lo tanto, en última instancia, un contenido de dominación, no solo étnico, sino también ideológico y político. Por eso, es ingenuo, a nuestro entender, combatirlo únicamente desde su sesgo académico o estrictamente científico, ya que trasciende las conclusiones científicas y funciona como un mecanismo de sujeción y no como una explicación antropológica. Al contrario, se impone sobre esas conclusiones con todo un arsenal ideológico que justifica la dominación. Lapouge, uno de los teóricos del racismo, decía: “Estoy convencido de que en el próximo siglo millones de hombres se matarán por uno o dos grados del índice cefálico”. Esto fue escrito en 1880. Lo que este teórico del racismo intentaba expresar eufemísticamente era que la humanidad libraría la mayor guerra de su historia y que las diferencias raciales serían uno de los pretextos ideológicos a los que recurrirían los agresores para justificar la conquista de territorios colonizables.

Es una constante que el rasgo antropológico esté incrustado en la cúspide de la ofensiva racista de dominación. Con esto no queremos decir que toda la antropología sea racista. Al contrario. Pero lo que ocurre es que la divulgación de esta ciencia, especialmente hacia el público general, tiende a orientarse en ese sentido. La afirmación de Lapouge tuvo detractores, pero lo que se observó fue el florecimiento progresivo de esa postura a finales del siglo XIX y comienzos del XX, al punto de hacer que millones de personas la compartieran. El racismo es un multiplicador ideológico que se alimenta de las ambiciones políticas y expansionistas de las naciones dominadoras y les sirve como arma de combate y justificación de los crímenes cometidos en nombre del supuesto derecho biológico,

psicológico y cultural de las “razas elegidas”. Existe también un racismo interno en muchas naciones, especialmente en aquellas que formaron parte del sistema colonial, mediante el cual sus clases dominantes mantienen el sistema de explotación sobre las capas trabajadoras negras y mestizas.

Con la conformación del antiguo sistema colonial y la expansión de las metrópolis colonizadoras, ese racismo se desarrolló como arma justificadora de la invasión y dominio de aquellas áreas consideradas “bárbaras”, “inferiores”, “salvajes”, que por esa misma razón serían beneficiadas por la ocupación de sus territorios y la destrucción de sus poblaciones por parte de las naciones “civilizadas”.

El racismo larvario que encontramos en todos los pueblos antes de la aventura colonialista pasó a revestirse de un ropaje científico y a ser manipulado como si realmente fuese ciencia. En este sentido, podemos afirmar que el racismo moderno nació con el capitalismo. Nos referimos al racismo tal como lo entendemos en la modernidad, aquel que busca justificar la dominación de un pueblo, nación o clase sobre otro invocando argumentos “científicos”. Antes del surgimiento del capitalismo,

...los intentos que se hicieron para justificar la dominación europea sobre los pueblos indígenas estaban basados en creencias sobrenaturales. Como los europeos eran cristianos, a diferencia de los pueblos sometidos, nada parecía más lógico y natural que el Dios todopoderoso de los cristianos recompensara a sus fieles. Los dueños de esclavos negros incluso podían justificar la esclavitud a partir de un pasaje del Antiguo Testamento, en el cual se dice que los hijos de Cam fueron condenados a ser leñadores y aguadores. Obviamente, estas razones sobrenaturales pronto comenzaron a perder valor y, en seguida, los blancos imaginaron otras justificaciones más acordes con la naturaleza. La doctrina de la selección natural y de la supervivencia del más apto fue un argumento que llegó en el momento justo. La rapidez con que este concepto puramente biológico pasó a dominar todos los campos y actividades del pensamiento europeo nos da una idea de la urgente necesidad que existía de justificar la dominación. En esta teoría, universalmente aceptada, la dominación

europea encontró la forma de legitimarse que estaba buscando. Ya que los blancos habían alcanzado más éxito que las demás razas, debían ser, por sí mismos, superiores a ellas. El hecho de que esta dominación fuera muy reciente se justificó alegando que el europeo promedio no tenía una perspectiva global, así como con otros argumentos que intentaban demostrar que las demás razas ocupaban, en realidad, una posición inferior en la escala de la evolución física (Linton, 1942, p. 59).

Es precisamente en esta confluencia entre el capitalismo y las doctrinas biológicas de la lucha por la vida y la supervivencia del más apto donde el racismo se presenta como una corriente “científica”. Surge entonces la idea de la raza como clave de la historia. Esta idea aparece justamente en Inglaterra con Robert Knox (*Races of Men*, 1850) y en Francia con Arthur de Gobineau (*Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*). Según Alan Davies:

...del primero surgió el mito del genio racial sajón —más tarde anglosajón— y del segundo, el mito del genio racial ario; pero ambos mitos eran variantes del tema general de la superioridad blanca europea sobre los no blancos. Su origen fue político. Knox intentaba probar que el hombre sajón era ‘demócrata por naturaleza’ y, por lo tanto, el futuro dominador del mundo. Gobineau, en cambio, no simpatizaba con la democracia y trató de demostrar que su surgimiento era una señal inequívoca de decadencia y de la muerte inminente de la civilización. En ambos casos, las razas no blancas eran relegadas a una posición inferior como símbolos de los elementos primitivos y no creativos de la naturaleza humana (Daves, 1982, pp. 18-19).

Se deduce, por lo tanto, sin demasiado esfuerzo, que el racismo puede ser considerado —en la forma en que lo entendemos hoy— como una de las ramas ideológicas del capitalismo. No es casual que haya nacido en Inglaterra y en Francia, y que luego se haya desarrollado con tanto dinamismo en Alemania. El racismo es actualmente una ideología de dominación del imperialismo a escala planetaria y de dominación de clase en cada país en particular.

De este modo, se explica el sistema colonial y el pilar de su éxito: por un lado, exterminar a las poblaciones autóctonas de las zonas ocupadas y, por otro, justificar la trata de esclavos africanos, uno de los factores más importantes de la acumulación capitalista en los países europeos. Las poblaciones originarias no tenían derecho a los territorios donde vivían por ser primitivas; y a las africanas —que ya cargaban con la maldición bíblica de Cam— se les sumaba ahora su atraso biológico, su semejanza y cercanía con los ejemplares más primitivos del género humano: es decir, eran antropoides desviados de su árbol genealógico. Con ello, el llamado proceso civilizatorio contaba con el respaldo de la ciencia. La Afro-América, que en el siglo XVIII comprendía el Caribe (Antillas, Guayanas) y buena parte del continente hispanoamericano (la costa del Perú, zonas de lo que hoy son Venezuela y Colombia), ya estaba completamente dominada, y la justificación de su dominación era la misma: la incapacidad innata (biológica) de los nativos para civilizarse.

Toda esa población nativa o forzosamente traída de África era considerada parte de una masa sin historia, sin rostro, sin cultura, sin moral y sin perspectiva civilizatoria. Ya a comienzos del siglo XIX, los teóricos racistas sustituyeron las explicaciones un tanto vagas por explicaciones “científicas”, como ya se dijo, mientras que las demás regiones de Asia, África y Oceanía eran ocupadas con el mismo pretexto.

Fue la época dorada de la antropometría, cuando Gobineau, Ammon, Broca, Levi y Quatrefages desarrollaban investigaciones orientadas a determinar si los habitantes de las ciudades eran biológicamente superiores a los campesinos por su capacidad craneana; si los nórdicos eran superiores a los alpinos, o si, como sostenía Levi, los mediterráneos eran superiores a otras “razas” europeas. Tales conclusiones se basaban en investigaciones históricas: mediciones de cráneos y esqueletos, cálculos de índices cefálicos y de la capacidad craneana de cada grupo estudiado. Todo esto representaba, en última instancia, las contradicciones y los conflictos entre las naciones europeas en lucha por la dominación del continente. Conviene señalar que algunos de estos autores, como

Gobineau, llegaron a sus conclusiones antes de haber leído *El origen de las especies* de Darwin, publicado en 1859, que dio nuevo impulso a esas hipótesis con su teoría de la “supervivencia del más apto”, originando la escuela del darwinismo social. Como dijo una antropóloga, “se había descubierto una razón ‘científica’ que santificaba el viejo axioma de que ‘la fuerza hace el derecho’”.

Por otro lado, se ingresaba en la fase más aguda del colonialismo y de las disputas por los territorios conquistados —o por conquistar. Ruth Benedict afirmó:

El racismo se convirtió en un grito de guerra durante este período nacionalista. La patria, que necesitaba una consigna unificadora, se otorgó a sí misma un linaje y un vínculo que cualquier hombre podía comprender y del que podía sentirse orgulloso. A partir de allí, el racismo fue una babel de voces distintas. Franceses, alemanes, eslavos, anglosajones: todos produjeron literatos y políticos consagrados a demostrar que, desde los orígenes de la historia europea, los triunfos de la civilización se debían exclusivamente a su propia raza (Benedict, 1941, p. 26).

Como se puede ver, esa antropológica era reflejo y secuela de una competencia sociopolítica entre las naciones de Europa. Por eso mismo, era una ciencia eurocéntrica. Con la instalación y el dinamismo del sistema colonial y su posterior expansión imperialista, esta se extendió al resto del mundo y allí buscó desarrollar una visión más abarcadora y sistemática, unificando todas las diferencias étnicas europeas en un bloque compacto: el blanco, que pasa a oponerse al resto de las poblaciones no civilizadas, dependientes y racialmente diversas respecto de las matrices de aquel continente. Ya no se trata de distinguir entre nórdicos, alpinos o mediterráneos, que pasan a ser, de manera genérica, componentes de la “raza blanca”. Y esta raza tenía, por razones de superioridad biológica, el derecho de tutelar a los demás pueblos.

El reparto de África, llevado a cabo por Bismarck en Alemania entre el 15 de noviembre de 1884 y el 26 de febrero de 1885, instauró una tregua

entre las naciones conquistadoras, y con ello el mundo quedó dividido entre los blancos civilizados europeos y los pueblos no blancos, “bárbaros” y “salvajes”.

Civilizados que mandan y bárbaros que obedecen

Ordenado el colonialismo a través del racismo, las naciones dominantes se sintieron legitimadas para el saqueo de las colonias y para llevar a cabo las más odiosas razias en los territorios de Asia, América Latina, África y Oceanía, así como para actuar contra todos aquellos que componían la multitud de desamparados y anónimos de la historia. No solo les arrebataron sus riquezas, sino también sus culturas, creencias, costumbres, lenguas, religiones, sistemas de parentesco y todo aquello que durante milenios estos pueblos habían construido, estructurado y dinamizado.

Las explicaciones eran simples y venían ya prefabricadas por la sociología antropológica desarrollada en Europa, destinada a conferir una apariencia de verdad científica al crimen. Incluso la opinión pública liberal o pretendidamente humanista europea consideraba esta expoliación como natural y defendía el supuesto derecho de los llamados civilizados a tutelar a los pueblos colonizados. Renan, en este sentido, escribió:

La regeneración de las razas inferiores por las razas superiores está dentro del orden providencial de la humanidad. El hombre del pueblo es casi siempre, entre nosotros, un noble renegado; su mano pesada está más acostumbrada al manejo de la espada que a la herramienta servil. Prefiere combatir antes que trabajar, es decir, retorna a su estado original. Rege-re imperio populos, esa es su vocación. Verted esa actividad devoradora sobre países que, como China, incitan a la conquista extranjera. De los aventureros que inquietan a la sociedad europea, haced un *versacrum*, un enjambre como el de los francos, los lombardos o los normandos, y cada cual ocupará su lugar. La naturaleza ha engendrado una raza de obreros —la raza china— de una destreza manual maravillosa y casi sin sentido del honor; gobernadla con justicia, cobrándole por el beneficio de tal

gobierno un amplio erario en favor de la raza conquistadora, y quedará satisfecha. Una raza de trabajadores de la tierra es la negra: sed con ella buenos y humanos y todo estará en orden. Una raza de señores y soldados es la raza europea. Si se reduce esta noble raza a trabajar en galeras como los negros o los chinos, se rebela. Entre nosotros, todo rebelde es, en mayor o menor medida, un soldado equivocado de vocación, un ser hecho para la vida heroica al que se ha forzado a una tarea contraria a su raza: mal obrero, pero excelente soldado. Pues bien, la vida que subleva a nuestros trabajadores haría feliz a un chino, a un fellah, seres que no son de ninguna manera militares. 'Que cada cual haga aquello para lo que ha nacido, y todo irá bien (Césaire, 1974, p.16).

Los europeos —arios, mediterráneos, alpinos, etc.— eran, en este contexto, los blancos. La gran masa de pueblos colonizados era considerada una población indistinta, cuyo denominador común era la vocación de servir, de trabajar para los blancos, quienes poseían el don divino y biológico de gobernarla.

Con el pasaje del colonialismo al imperialismo (neocolonialismo), el racismo fue reconfigurado en su función instrumental. Las metrópolis comenzaron a percibir las áreas coloniales como habitadas por pueblos indolentes, incurablemente incapaces de generar un ahorro interno que les permitiera alcanzar el nivel de los países blancos, quienes sí poseían tales cualidades y, por ello, se desarrollaron. A diferencia del mundo no blanco, que, por esta misma razón, permanecía subdesarrollado.

La teoría del pensamiento pre-lógico de estos pueblos, elaborada por L. Lévy-Bruhl, los condenaba a una posición de dependencia circular: se consideraba que su atraso era consecuencia de su propia estructura psíquica, refractaria e impermeable a la experiencia y a la razón, y esencialmente religiosa. De este modo, se establecía una división tajante entre los pueblos dominados y los dominadores, ya que ese pre-lógico les impedía pasar de una economía natural a una economía monetaria (lógica),

impuesta por los dominadores¹. En este sentido, K. Marx y F. Engels escribieron en 1848:

...debido al rápido desarrollo de los instrumentos de producción y de los medios de comunicación, la burguesía arrastra en la corriente de la civilización incluso a las naciones más bárbaras. Los bajos precios de sus mercancías son la artillería pesada que derriba todas las murallas de China y hace capitular a los bárbaros más tenazmente hostiles a los extranjeros. Bajo pena de muerte, obliga a todas las naciones a adoptar el modo burgués de producción. En una palabra, modela el mundo a su imagen (Marx & Engels, 1935, p. 62)².

- 1 Aceptando la teoría de L. Lévy-Bruhl como científica, el escritor Jamil Halmansur Haddad procura caracterizar al hombre brasileño de la siguiente forma:

“...el carácter primitivo del (brasileño) aparece a veces con otros nombres, pero al primitivismo pueden reconducirse muchos de los hábitos y taras nacionalmente citados. (...) Acabamos por verificar en Brasil y a lo largo del tiempo uno de los rasgos de la mentalidad primitiva clásicamente señalados por Lévy-Bruhl: la dificultad para creer en lo invisible. El propio Dios se vuelve viable como las almas de los familiares: de ahí la extrema difusión del espiritismo, especialmente prestigiadas las sesiones de materialización (...) El mismo concepto podría haber sido formulado por un Anchieta entre nuestros salvajes. De ahí que, desde los inicios de la nacionalidad, los elementos religiosos pasaron a hibridarse poderosamente con estratos profanos. Y no solo con los indígenas antropófagos, sino también con brasileños urbanos y civilizados. (...) Lévy-Bruhl señala en el primitivo: la ausencia, en principio, de cualquier sentido de conexión causal profunda. Ahí está el origen de todo nuestro tremendo repertorio de supersticiones y milagros: las salas cubiertas de exvotos hechos de cera, piernas, cuellos y ojos a veces sangrando, otras con tumores. (...) Manifestaciones de primitivismo en la preponderancia del exterior sobre la esencia: la costumbre de los fuegos artificiales, del aparato, del farol. (...) Lo que impresiona fundamentalmente a Ewbank son nuestros fuegos artificiales. Cohetes y petardos en un esplendor ígneo que haría babear al norteamericano. (...) Imaginemos que, si se dijera que somos realmente el país del farol, esto correspondería a una de las validades más extrañamente arraigadas de nuestra psique más íntima y más tradicional. Preponderancia de lo accesorio sobre lo sustancial. Y de lo exterior en detrimento de lo profundo. De la corteza en detrimento de la médula... Amor, por tanto, al esplendor efímero de la fascinación enteramente rápida, deslumbrante pero transitoria. Y que marca todas las vicisitudes de nuestra vida nacional”.

(Haddad, Jamil Halmansur, “Ewbank y su descubrimiento de Brasil”, en *Anhembi*, año VII, n.º 78, mayo de 1957, pp. 496-504.)

- 2 Evidentemente, cuando Marx y Engels usan el término “bárbaro”, no hay ningún juicio de valor en la expresión. Se refieren a una etapa de la periodización de la civilización según el marxismo. Es una fase precapitalista, que Engels dividió en tres períodos: barbarie inferior, que comienza con la introducción de la cerámica; fase media, que inicia con la domesticación de animales y,

El imperialismo multiplica las formas del racismo, lo “moderniza” en la medida en que se requiere un arma de dominación más sofisticada. Según la teoría de L. Lévy-Bruhl, como éramos pre-lógicos, los movimientos de liberación que se dinamizaban en las regiones colonizadas o dependientes no eran políticos, sino etnocéntricos, chovinistas, xenófobos, nacionalistas o mesiánicos; es decir, movimientos pre-políticos. Aunque el concepto de movimientos pre-políticos fue acuñado por un historiador fuertemente vinculado al pensamiento marxista —E. J. Hobsbawm—, creemos que se trata de una categoría eurocéntrica, elitista y de corte neoliberal para analizar e interpretar la dinámica social. Si se aceptara esta concepción, quedarían excluidos como políticos todos los movimientos del llamado Tercer Mundo: la lucha de Zapata y Pancho Villa en México; la de Sandino en Nicaragua; el movimiento campesino de Pugachov en Rusia; todos los movimientos de liberación africanos, como el kingambista, incluidos los Mau Mau y el de Lumumba. Todo ello sería englobado bajo las etiquetas de milenarismo, salvacionismo o mesianismo, desestimando así su esencia política. Los pueblos “inferiores” no tendrían condiciones para ingresar en el sentido universal de la historia: serían a-históricos. Con ello se justificaba la represión contra ellos y contra sus líderes. Fuera de los patrones normativos de los valores políticos europeos, civilizados y “normales”, no existían movimientos que pudieran ser reconocidos como legítimos por las naciones dominadoras ni como continuadores del “sentido” de la civilización. Las propias luchas por la liberación nacional eran (como aún sucede hoy) consideradas como revueltas intertribales, movimientos atípicos y perturbadores del proceso civilizatorio. No teníamos acceso a la historia, a la civilización ni

en el oeste de Europa, con el cultivo de hortalizas mediante irrigación y el uso del ladrillo (secado al sol) y de la piedra en las construcciones; y la fase superior, que empieza con la fundición del mineral de hierro y pasa a la civilización con la invención de la escritura alfabética y su uso en los registros literarios. No tiene nada que ver, por tanto, con la connotación peyorativa que las naciones capitalistas colonizadoras daban a aquellos pueblos que colonizaban. Era una clasificación objetiva basada en la etapa del desarrollo cultural. Una de las etapas precapitalistas de la evolución de la humanidad. (Ver Engels, F. (s.f.). El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. En K. Marx & F. Engels, Obras escogidas. São Paulo: Alfa-Omega; y Terry, E. (1979). El marxismo ante las sociedades “primitivas”. Río de Janeiro: Graal.

a la igualdad de derechos. Nuestra inferioridad congénita e irremediable —biológica y psicológica— nos relegaba a simples satélites del proceso civilizatorio.

La cuestión racial es esencialmente política y no meramente científica

Todo esto estaba respaldado por una intelectualidad que se presentaba como tutora del conocimiento, del saber y, al mismo tiempo, como asesora de los mentores metropolitanos.

Como se puede observar, la llamada “cuestión racial” no puede ser comprendida si se la interpreta como un problema meramente científico, cuya solución habría de encontrarse en manos de antropólogos dentro de las cuatro paredes de un laboratorio o en los salones de congresos especializados. Por el contrario, debemos partir de una posición crítica y radical, a través de una reformulación política y de la modificación de los polos de poder, en especial en las regiones del llamado Tercer Mundo. Se trata de una situación que permanecerá siempre inconclusa si no se la analiza como uno de los componentes de un aparato de dominación económica, política y cultural. En el caso de América Latina, el racismo, como ideología del colonialismo, penetró profundamente en el pensamiento de la élite intelectual colonizada. Todo el arsenal “científico” proveniente de Europa sobre la cuestión racial era reproducido aquí sin ningún filtro, no porque representara “la última palabra de la ciencia”, sino porque ya venía acompañado del juicio de las metrópolis.

En contraposición, se expresaba una visión democrática y no racista del problema; sin embargo, esta corriente progresista era desacreditada por la *intelligentsia* colonizada. El científico ruso Tchernichévski, por ejemplo, escribió que “los esclavistas eran personas de la raza blanca, los cautivos eran negros; por ello la defensa de la esclavitud en los tratados científicos adoptó la forma de la teoría de la diferencia radical entre

las distintas razas humanas”. Y Jean Finot, en su libro *El prejuicio racial*, declaró que “las razas como categorías irreductibles existen solamente como ficciones en nuestros cerebros”. Y añadió: “las diferencias culturales existen y han sido señaladas en este libro, pero son únicamente productos transitorios, resultado de circunstancias externas, y desaparecerán del mismo modo”³.

Sin embargo, estas conclusiones antirracistas eran consideradas herejías científicas. Sílvio Romero, luego de citar al antropólogo alemán Lapouge —respaldando su tesis sobre la superioridad del alemán respecto del francés— escribe sobre el pensamiento de Finot:

Huir de las tonterías del ruso que firma como Finot, cuyo nombre original es Juan Finkelhaus, literato de segunda categoría, profundamente ignorante en antropología y en la ciencia en general (Romero, 1943, p. 671).

Pero no era solamente Sílvio Romero quien respaldaba el racismo en el Brasil de la época. Conviene aclarar que nos encontrábamos en pleno proceso abolicionista, y los esclavistas y propietarios de esclavos contaban con uno de los pilares que legitimaban la esclavitud: la supuesta inferioridad biológica y cultural del africano. Euclides da Cunha, otro importante representante de nuestra cultura dominante, repetía el mismo pensamiento racista. Su posición respecto del mestizo y del negro no deja lugar a dudas. Estudia al negro afirmando que “la raza dominada (negra) tuvo aquí reducidas, por la situación social, las facilidades de desarrollo. Organización potente, inclinada a la extrema humanidad, sin las rebeldezas del indígena, el negro llevó sobre sus hombros toda la presión de la vida colonial” (Cunha, 1933).

Para él, el negro es la “bestia de carga”, el “hijo de los paisajes adustos y bárbaros”; Palmares es una “grosera odisea” y, por eso, la acción de los bandeirantes al destruirlo fue un beneficio para nuestra civilización; son “vencidos e infelices”: el esclavo negro es “humilde”, incluso siendo

3 Sobre la obra de Finot, ver Benedict, R., *op. cit.*

quilombola, “temeroso”, “aguijoneado a la tierra”; son “fugitivos”, la raza es “humillada y sometida”. Para Euclides da Cunha, la desigualdad racial era un hecho probado “ante las conclusiones del evolucionismo”. El negro, como vemos, era el componente de una raza inferior. El indígena, por su parte, no tenía capacidad para “adaptarse a las concepciones más simples del mundo”. Y en cuanto al mestizo nacido de estos cruces, en su “paréntesis irritante” no hay lugar para él: es un desequilibrado, de un desequilibrio incurable, ya que “no hay terapéutica para este choque de tendencias antagónicas” (Cunha, 1933).

La ideología del colonialismo era y sigue siendo alimentada por toda una literatura racista que nos llegaba —y nos sigue llegando— desde las metrópolis colonizadoras, con el objetivo de interiorizarse a través de nuestro propio proceso de autoanálisis.

El racismo brasileño quiere un país “eugénico”

Pasada la etapa de la abolición, con su desenlace negativo para la población negra, y consumado el golpe militar republicano —que dejó intactas a las oligarquías agrarias—, el racismo brasileño busca nuevas formas de legitimarse bajo el ropaje de la “ciencia”. En Europa, el racismo entra en ascenso y se transforma en una fuerza agresiva, agresividad que culminará con la victoria del nazismo en Alemania. En Brasil, se produce una recomposición ideológica en el mismo sentido. Esa tendencia racista y elitista de nuestra intelectualidad tradicional se revitaliza.

En la época del ascenso del nazismo y el fascismo, se desarrolló en Brasil un trabajo ideológico racista promovido por nuestra propia intelectualidad. Esa divulgación y práctica se concentraron en la Liga de Higiene Mental, que reunió a grandes nombres de la ciencia. Jurandir Freire Costa, autor del libro *Historia de la psiquiatría en Brasil*, afirmó que el programa de esa entidad tenía como objetivo la intolerancia y el oscurantismo. Fundada en 1923 y dedicada a la prevención de enfermedades

mentales, lejos de establecer un enfoque científico sobre la enfermedad, adoptaba y enfatizaba posturas marcadamente ideológicas, elaborando propuestas que defendían apasionadamente la adopción integral del arianismo y de la superioridad racial: justamente las mismas ideas que se impondrían en la Alemania nazi. Sus miembros más conspicuos pasaron a defender, tanto en el ámbito profesional como en el espacio público, la esterilización y la segregación perpetua de todos los individuos considerados locos o desequilibrados, según sus propios criterios de evaluación; de allí avanzaron hacia la defensa del mismo destino para las personas de “raza inferior”, según los patrones que adoptaban, en los cuales se consideraban tales a los no blancos puros⁴.

Ya se quiso una reforma “eugénica” de los salarios: mayores para los blancos, menores para los negros.

La prédica de la Liga concentró sus fuegos particularmente en el tema de la inmigración: Brasil debía, en este campo, adoptar rigurosos criterios selectivos, que incluían la condena a la entrada de negros y asiáticos en nuestro país —“escoria de razas inferiores” —, alegando que “ya bastaban los nordestinos, los híbridos y los del altiplano mezclados con negros”. Xavier de Oliveira, uno de los miembros de la Liga, partidario de lo que entendía por eugenesia, manifestaba su satisfacción por la decadencia indiscutible y la “extinción no muy lejana” de los indígenas de la Amazonía. La condena al fin próximo también alcanzaba a los mestizos, cuya entrada al país fue recomendada como prohibida por la Liga en 1928.

Otra de sus reivindicaciones fue la reforma eugénica de los salarios, con el objetivo de privilegiar a los blancos. Asimismo, proponía la concesión de beneficios económicos y financieros a las familias que procrearan individuos “superiores”. La más audaz de sus propuestas fue la creación de Tribunales de Eugenesia, que decidirían sobre la esterilización y el confinamiento de los miembros de las llamadas razas inferiores.

4 Este capítulo es un resumen de un trabajo de Nelson Werneck Sodré (1990). *El fascismo cotidiano*. Belo Horizonte: Oficina de Livros.

En 1934, la revista *Archivos Brasileños de Higiene Mental*, editada por la Liga, publicaba la ley alemana de esterilización de los “enfermos transmisores de taras”, con una introducción entusiasta al texto. “El mundo culto” —decía la publicación— “tomaba conocimiento de la nueva y gran ley alemana de esterilización de los degenerados”. Dicha ley, del 14 de julio de 1933, estaba firmada por Hitler, además de Frick y Gurther, ministros del Interior y de Justicia, respectivamente.

Otro artículo esclarecedor de *Archivos* fue aquel en el que su autor intentaba demostrar que la Inquisición operó a partir de una “filosofía eugénica”, ya que sus torturas y sacrificios “tuvieron una consecuencia benéfica para la raza”.

En 1934 —relata también Jurandir Freire Costa— la Liga se asociaba con la policía en acciones “siempre caracterizadas por la brutalidad”: la policía proporcionaba confidencialmente los nombres y direcciones de personas alcohólicas, que eran luego buscadas por los psiquiatras de la Liga e internadas en hospitales y centros llamados de salud mental, donde eran sometidas a tratamientos según los métodos de la institución, que funcionó ostensiblemente durante tres décadas. En ella se destacaban médicos renombrados, especialmente psiquiatras, que representaban la ciencia oficial, es decir, la ciencia de las clases dominantes, en una época en que el nazismo ya se manifestaba abiertamente y presentaba a la raza alemana como la “raza elegida”.

Entre esos nombres famosos estaban Renato Kehl, presidente de la Sociedad de Eugenesia en 1929; Alberto Farani, presidente de la Sección de Estudios de Cirugía y del Sistema Nervioso de la Liga de Higiene Mental y jefe del servicio de ambulatorios de Profilaxis Mental del Hospital Rivadávia Correia; Xavier de Oliveira, docente de Clínica Psiquiátrica de la Facultad Nacional de Medicina de la Universidad de Río de Janeiro y médico del Hospital Nacional de Psicópatas.

En la época de la Liga de Higiene Mental —la década del 20 y la primera mitad de los años 30— surgieron y se ampliaron considerablemente en nuestro país, en el terreno casi virgen de las ciencias sociales, las tesis de Oliveira Vianna, cuya obra es enteramente racista, elitista y neocolonialista. Al igual que en la época de Sílvio Romero, la producción cultural dominante reflejaba la alienación social y, en consecuencia, cultural, a la que se encontraba sometida.

La obra de Oliveira Vianna, en particular, es un hito significativo de cómo la intelectualidad brasileña se dejaba doblegar ideológicamente y reflejaba en su producción un rechazo a su propia condición humana y social. Esta actitud representaba —y todavía representa— una negación y/o una fuga de nuestro ser étnico, cultural y político, expresada a través de una producción estimulada por el neocolonialismo; en otras palabras, por el imperialismo tecnocrático.

De la derrota del nazismo al surgimiento de la Guerra Fría

Una vez derrotado el nazismo, el pensamiento de derecha y especialmente el racismo entraron en receso, y en el ámbito de las ciencias biológicas y sociales se produjo toda una rearticulación en contra de tales ideas. Fue el momento de los grandes pronunciamientos de antropólogos y sociólogos, que recolocaron la cuestión racial en términos científicos. En 1950 se divulgó una declaración redactada en la sede de la UNESCO por ocho de las mayores figuras de la antropología y la sociología mundial, entre ellos: Juan Comas, de México; Lévi-Strauss, de Francia; Morris Ginsberg, de Inglaterra; A. Montagu (relator), de Estados Unidos, y L.A. Costa Pinto, de Brasil. En sus conclusiones afirmaban:

Los antropólogos solo pueden establecer clasificaciones raciales basadas en características puramente físicas y fisiológicas. En el estado actual de nuestros conocimientos, no se ha probado aún la validez de la tesis según la cual los grupos humanos difieren entre sí en rasgos psicológicos

innatos, ya se trate de la inteligencia o del temperamento. Las investigaciones científicas revelan que el nivel de aptitudes mentales es prácticamente el mismo en todos los grupos étnicos. Los estudios históricos y sociológicos corroboran la opinión de que las diferencias genéticas no tienen importancia en la determinación de las diferencias sociales y culturales existentes entre distintos grupos de la especie *Homo sapiens*, y que los cambios sociales y culturales dentro de los diferentes grupos han sido, en general, independientes de las modificaciones en su constitución hereditaria. Hemos visto producirse transformaciones sociales considerables que no coinciden en absoluto con alteraciones de tipo racial. Nada prueba que el mestizaje, por sí solo, produzca resultados negativos en el plano biológico. En el plano social, los resultados, sean buenos o malos, que ha producido, se deben a factores de orden social. Todo individuo normal es capaz de participar en la vida en común, comprender la naturaleza de los deberes recíprocos y respetar las obligaciones y compromisos mutuos. Las diferencias biológicas existentes entre los miembros de distintos grupos étnicos no afectan en absoluto la organización política o social, la vida moral ni las relaciones sociales.

En definitiva, las investigaciones biológicas refuerzan la ética de la fraternidad universal; porque el ser humano es, por tendencia innata, inclinado a la cooperación y, si este instinto no encuentra satisfacción, tanto los individuos como las naciones sufren las consecuencias. El ser humano es por naturaleza un ser social, que solo alcanza el pleno desarrollo de su personalidad a través del intercambio con sus semejantes. Toda negativa a reconocer este lazo social entre los hombres es causa de desintegración. En este sentido, todo ser humano es guardián de su hermano. Cada ser humano no es más que una parte de la humanidad, a la cual está indisolublemente ligado.

Después de este documento se publicó la Declaración de 1951, firmada por un grupo de antropólogos y genetistas, que ampliaba más analíticamente el texto anterior, con las mismas conclusiones. Otro documento de la UNESCO —y que parece ser el último—, redactado en Moscú, es aún más enfático en la condena al racismo. En Brasil, la reacción no fue diferente. En 1935 surgió el *Manifiesto de los intelectuales contra el prejuicio racial*, en el que se enfatizaba que el racismo era anticientífico:

El movimiento contra el prejuicio racial no pretende sino combatir las influencias extrañas que intentan arrastrarnos al torbellino de los racismos truculentos, así como contribuir por todos los medios al estudio de los problemas surgidos de nuestra propia formación étnica, siempre con el objetivo de promover una mayor armonía y una cordialidad más fraternal entre los elementos que se van fundiendo en la etnia brasileña.

Firmaron el documento, entre otros, Roquette Pinto, Maurício de Medeiros, Artur Ramos, Gilberto Freyre, Hermes Lima, Leônidas de Rezende y Joaquim Pimenta. A continuación, podemos citar el *Manifiesto contra el racismo* de la Sociedad Brasileña de Antropología y Etnología, aprobado por aclamación el 3 de septiembre de 1942. El documento finalizaba en los siguientes términos:

...queremos ofrecer al mundo civilizado nuestra magnífica filosofía en el tratamiento de las razas como la mayor protesta científica y humana, y como el arma espiritual más poderosa contra las sombrías amenazas de la concepción nazi de la vida, ese estado patológico del espíritu que pretende envolver a la humanidad en una espesa e irrespirable atmósfera de luto.

Fue también, en Brasil, el regreso de una ciencia social que repudiaba los postulados nazis sobre el juicio de las razas y su función y papel en el proceso civilizatorio. Para ese momento ya se habían realizado dos congresos afrobrasileños: el primero en Recife, en 1934, por iniciativa de Gilberto Freyre; y el segundo en Salvador, en 1937, por iniciativa de Edson Carneiro. En las actas de ambos podemos ver la preocupación de muchos congresistas respecto al problema racial y su dilema en Brasil. De las actas del primero se destacan las ponencias de Mário de Andrade, Alfredo Brandão, Gilberto Freyre, Adhemar Vidal, Jovelino M. de Camargo Jr., Mário Melo, Rui Coutinho, Rodrigues de Carvalho y otros. En estos autores se nota la preocupación por descartar la inferiorización del negro mediante factores biológicos (innatos) y resaltar la esclavitud como causa de nuestro atraso. En el segundo congreso vemos la preocupación de Edson Carneiro, Artur Ramos, Donald Pierson, Aydano do Couto Ferraz,

Alfredo Brandão y Jorge Amado, cada uno a su manera intentando abordar el tema en ese mismo sentido.

En el tercer congreso, realizado en 1982, las intervenciones de Décio Freitas, Raimundo de Souza Dantas, Clóvis Moura, Gilberto Freyre y otros apuntan a rehabilitar el proceso de mestizaje y destacar la participación social del pueblo negro en nuestra historia, una posición contraria a la de los eugenistas de la década de 1930, que consideraban este fenómeno un factor de degeneración de la sociedad brasileña. La postura democrática en relación al problema racial, que tuvo en los antropólogos y sociólogos de la UNESCO su expresión más lúcida, empieza, en cierto momento, a ser cuestionada⁵.

En el plano político internacional, por otro lado, se pasaba de una política de colaboración entre los cuatro grandes vencedores de la Segunda Guerra Mundial —Inglaterra, Francia, Unión Soviética y Estados Unidos— al enfrentamiento de la Guerra Fría. Al mismo tiempo, se asistía a los movimientos de liberación en África, en el marco de un proceso de descolonización que se intensificaba. En ese contexto político comenzaron los ataques a las conclusiones de los científicos de la Unesco.

El síntoma más relevante de esta protesta —y el que alcanzó mayor repercusión— fue el de Arthur Jensen, profesor de psicología educacional en la Universidad de Berkeley. Él cuestiona las conclusiones de la Declaración de la Unesco de 1951 y la de 1964. Afirma textualmente:

El hecho de que diferentes grupos raciales en este país tengan orígenes geográficos ampliamente diferenciados y hayan tenido historias muy distintas, lo cual los ha sometido a diferentes presiones selectivas económicas y sociales, hace que sea altamente probable que sus patrimonios genéticos difieran en algunas características conductuales condicionadas

5 Ver *Estudios afrobrasileños*. (1935). *Prólogo de Roquette Pinto*. Río de Janeiro: Ariel; Freyre, G., et al. (1937). *Nuevos estudios afrobrasileños*. Río de Janeiro: *Civilização Brasileira*; Varios autores. (1940). *El negro en Brasil*. Río de Janeiro: *Civilização Brasileira*; Motta, R. (Org.). (1985). *Los afrobrasileños*. Recife: Massangana.

genéticamente, incluida la inteligencia o la capacidad de razonamiento abstracto. Casi todos los sistemas anatómicos, fisiológicos y bioquímicos investigados presentan diferencias raciales. ¿Por qué sería el cerebro una excepción?(Jensen, 1980, p. 80).

Por su parte, el profesor de psicología de la Universidad de Londres y entusiasta de Jensen, H.J. Eysenck, basándose en pruebas de coeficiente intelectual (CI) de jóvenes negros estadounidenses, concluye que existen diferencias que, dentro de la estructura social actual (es decir, dentro de juicios de valor), significan inferioridad. Esta combinación de resultados de pruebas con resultados de investigaciones genéticas es una forma deliberada de confundir los hechos y llegar a una conclusión preestablecida. Por otro lado, todos saben que las técnicas para medir la inteligencia mediante el nivel del CI son cada vez más cuestionadas.

La antropóloga Ruth Benedict, antes que los profesores citados, ya ponía en duda esas técnicas, especialmente cuando eran aplicadas sin tener en cuenta los factores culturales y sociales. Cita como ejemplo una comparación realizada entre blancos del Misisipi, Kentucky y Arkansas con negros de Nueva York, Illinois y Ohio. El CI de los blancos del Sur resultó inferior al de los negros del Norte. Los resultados fueron los siguientes:

Blancos

- Misisipi: 41,25
- Kentucky: 41,50
- Arkansas: 41,55

Negros

- Nueva York: 45,02
- Illinois: 47,35
- Ohio: 49,50

Fuente: Ruth Benedict (1987). *Raza: ciencia y política*, Ruth Benedict. México: Fondo de Cultura Económica, p. 97.

Frente a estos datos, H.J. Eysenck concluye uno de sus libros diciendo:

...el reconocimiento de la naturaleza biológica del ser humano y el reconocimiento de la desigualdad genéticamente determinada, asociados inevitablemente a su desarrollo, es un comienzo absolutamente necesario para cualquier intento de utilizar los métodos de la ciencia y la razón, en un esfuerzo destinado a salvarnos de los peligros (sic) efectivamente reales a los que nos enfrentamos (Eysenck, 1979, p.252).

Racismo y determinismo genético

Es precisamente como continuación de esta biologización de la historia y de la sociedad que, en la década de 1970, surge una nueva ciencia: la sociobiología, sistematizada por Edward Wilson, de la Universidad de Harvard, y definida de la siguiente manera:

...una ideología biológica que, empeñada en demostrar que todo comportamiento humano está determinado genéticamente, como en los animales, dio una apariencia moderna al viejo darwinismo social. A partir de allí, la bibliografía no hace más que ampliar la lista iniciada con *El mono desnudo* y *La historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio*, de la antropóloga norteamericana Helen Fisher, para quien existe una ley natural, inscrita en nuestros genes, que moldea el vínculo afectivo y el apareamiento entre los seres de la especie humana. Otro libro de este género es *Personas sexuales*, de Camille Paglia, quien considera que los roles sexuales, el machismo y la feminidad derivan únicamente de nuestra naturaleza biológica y no también de las relaciones culturales, históricas, establecidas entre hombres y mujeres; relaciones condicionadas por las particularidades de las épocas y de los lugares donde ocurrieron (Ruy & Bercht, 1993).

Podríamos citar más de un centenar de obras de la nueva sociobiología, pero lo que ya se ha visto basta para percibir el renacimiento del racismo vía genética. Lo preocupante es que estas ideas no se expresan solamente a través de libros, sino también mediante una práctica universitaria orientada a la dominación ideológica del conocimiento. En este sentido,

estaba prevista en la Universidad de Maryland la realización de una conferencia titulada *Factores genéticos en el crimen: descubrimientos, usos e implicaciones*, cuyo prospecto hacía referencia al “aparente fracaso del enfoque social del crimen” y sugería la realización de investigaciones genéticas para desarrollar métodos capaces de identificar —y tratar químicamente— a potenciales criminales.

La Academia Nacional de Ciencias de los Estados Unidos, por su parte, publicó en noviembre de 1992 el informe *Comprender y prevenir la violencia*, en el cual también se sugería realizar más investigaciones de este tipo y en esa misma dirección, incluyendo estudios sobre marcadores bioquímicos y tratamientos con fármacos para comportamientos violentos y antisociales, aunque admitiendo la escasez de pruebas sustantivas de una propensión innata al crimen. Como se puede ver, se trata de un retorno encubierto a los métodos eugenésicos de los científicos del III Reich. Analizando esta situación, Patrick Bateson escribió:

...las diferencias existentes entre las personas suelen ser pensadas como adaptaciones, como productos de la evolución darwiniana y, por lo tanto, atribuibles a diferencias genéticas. Para el no biólogo, ‘diferencia genética’ es sinónimo de inevitabilidad —y ahí comienza el problema. A las personas claramente explotadas u oprimidas se les dice que deben aceptar esa situación porque no pueden hacer nada para cambiar sus genes. Este tipo de ideas —que, creo, no son generalmente compartidas por los científicos que parecen darles credibilidad— forma hoy parte de nuestra vida política. Por esta razón, y quizás de forma injusta, el determinismo genético se ha convertido en el gran tema de muchos debates públicos sobre la sociobiología. (...) El énfasis en el egoísmo y en la lucha por la existencia dentro de la evolución biológica ha tenido un efecto insidioso y persistente en la opinión pública (Bateson, 1989). La competencia ha sido vista como el motor de la actividad humana. La experiencia en las universidades y en las artes se evalúa según los mismos parámetros que supuestamente funcionan tan bien en el ámbito del deporte o en el mercado. Los individuos prosperan compitiendo y venciendo. Esta visión de la naturaleza humana, popular entre los políticos de derecha, ha sido justificada recurriendo a la biología, y los propios biólogos han sido, a su

vez, influenciados en cierta medida por el movimiento de opinión pública. (...) Ninguno de nosotros lo sabe todo, y nuestra tendencia a las generalizaciones tontas está sujeta a corrección rápida por parte de otros cuya experiencia haya sido distinta. (...) Tal como están las cosas, el recurso a la biología por parte de la Nueva Derecha no se dirige tanto a un cuerpo coherente de ideas científicas como a un mito confuso. Se piensa en la biología como si tratara de la competencia —y eso significa lucha. El concepto darwiniano de supervivencia diferencial se alimenta de la creencia en la importancia del individualismo (Bateson, 1989, pp. 105-106, 112-113).

Discutiendo el lado ético de la aplicación de la sociobiología o de la biología en particular, escribió Hilton Japiassu:

...por lo demás, hoy en día parece innegable el impacto social de la biología sobre la vida de cada uno de nosotros. No se trata solamente de una investigación sin frenos en busca de la verdad, exenta de toda y cualquier crítica política o moral. Ya pasó el tiempo en que se podía declarar, como lo hizo H.R. Oppenheimer —uno de los responsables de la construcción de las primeras bombas atómicas— que ‘...nuestro trabajo cambió las condiciones de la vida humana; pero la utilización de esos cambios es una cuestión de los gobiernos, no de los científicos’.

Pues bien, el lema ‘la verdad por amor a la verdad’ hoy resulta insostenible. Porque la ciencia ya no es, ni puede ser más, un dominio de exclusiva competencia de los científicos. Los trabajos de los microbiólogos, por ejemplo, que decodificaron las moléculas de ADN, nos dan la esperanza de un control genético sobre numerosos males presentes desde el nacimiento. Pero estas investigaciones ya han sido utilizadas —como lo atestiguan los científicos estadounidenses Zimmerman, Radinsky, Rothemberg y Mayers— por el gobierno de los Estados Unidos para cultivar microbios violentos destinados a la guerra bacteriológica: Esta investigación conduce a una producción genética capaz de generar subpoblaciones diferenciadas, que podrían ser utilizadas por quienes detentan el control tecnológico. Estas subpoblaciones podrían incluir soldados combativos, robots resistentes para ejecutar tareas físicas penosas, o

filósofos-reyes a quienes se les transmitirían poderes hereditarios” (Japiassu, 1991, p. 255).

Estamos en los márgenes de *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, cuando uno de sus personajes define la felicidad:

Y ese, añadió sentenciosamente el Director, es el secreto de la felicidad y la virtud: amar aquello que uno tiene que hacer. Ese es el propósito de todo: hacer que las personas amen el destino social del cual no pueden escapar.

Estaríamos así plenamente en la era del determinismo genético.

El mundo presentado por Huxley bien podría ser el objetivo de ciertos científicos. Pero la biología genética, a través de la ingeniería genética, tiene fines aún más selectivos e ideológicamente racistas. Sobre la visión de radicalismo epistemológico de esta postura científica, escribió Híltón Japiassu:

...los gigantescos progresos de la biología y de la ingeniería genética ya han hecho posible una nueva forma de neo-eugenesia, esta vez bastante más sofisticada. Diría que un neo-eugenismo fundado en las ciencias biogenéticas ya se vislumbra, sin que podamos prever con seguridad cuáles serán las grandes decisiones del futuro. El hecho es que, en este campo, ya existen métodos sofisticados que permiten la detección de los ‘malos genes’, es decir, de los genes que, directa o indirectamente, son responsables de ciertas enfermedades. Como nos recuerda P. Tuiller, ‘...cualesquiera que sean los límites actuales de la ciencia médica en materia de diagnóstico y de terapéutica, se ha creado una situación nueva: a largo plazo, ya es posible concebir un gigantesco emprendimiento de purificación del capital genético de la humanidad (o de ciertas poblaciones). Lo cual plantea numerosas cuestiones tanto técnicas como éticas (Japiassu, 1991, p.257).

En otras palabras, quienes detentan esa sofisticada tecnología pueden programar, por ejemplo, el color de la humanidad o de algunos grupos o poblaciones (según sus criterios de valor étnico), considerados portadores de “malos genes”. Si consideramos la ideología de quienes

monopolizan esa tecnología, los negros y las personas no blancas serían el objetivo de ese proyecto, que intentaría proyectar un mundo blanco y de robots.

Europa levanta un muro contra los no blancos y los pobres

Además de este racismo, existe aquel que se está diseminando de forma creciente y cada vez más agresiva. En todo el llamado Primer Mundo (capitalismo imperialista central), el racismo se viene afirmando, ya sea a través de legislaciones que tornan indeseables en su territorio a los miembros de determinadas etnias, ya sea por la adhesión de partidos políticos que respaldan esta ideología, y finalmente por el comportamiento irracional de gran parte de la población de esos países. En Inglaterra, Francia, Austria y especialmente en Alemania, el racismo ha venido creciendo de forma alarmante, especialmente en este último país, donde se manifiesta a través del neonazismo, cuya violencia ha hecho desaparecer cientos de vidas y cuyos métodos de acción son idénticos a los de Hitler.

Estos países comienzan a protegerse de los “malos genes”, representados por las poblaciones no blancas en general, que buscan “invadir” el recinto intocable de las naciones blancas. Esta ideología racista crece paralelamente a la idea de la unificación de Europa. Hay movimientos de extrema derecha en todas partes, como el Frente Nacional de Francia y los republicanos y neonazis de Alemania. En los países nórdicos, como Noruega, hay parlamentarios de extrema derecha abiertamente racistas. Según Harlem Désir, para que alguien sea elegido basta con decir: “¡Basta de árabes, jamaquinos y turcos!”. En Francia, según él, parte de la población no acepta la fusión y la formación de una nación plurinacional y sin barreras. Esta resistencia se siente principalmente en las regiones fronterizas, donde el discurso de Jean-Marie Le Pen, líder del Frente Nacional, tiene fuerte penetración.

En Alemania y Suecia se está volviendo moda una serie de videojuegos distribuidos por la extrema derecha británica, con nombres tan sugestivos como *Jugar en Treblinka* o *Cuando el gas haya terminado el trabajo, tú habrás ganado* (Lacut, 1991). El jugador consigue puntos matando judíos, turcos, homosexuales y ecologistas al son de *Deutschland über Alles* (Alemania por encima de todo), estrofa glorificada por Hitler y que fue eliminada del himno nacional alemán después de la guerra.

Los ataques racistas se multiplican y la ultraderecha gana terreno. Los gobiernos de la Comunidad Europea mantienen leyes discriminatorias contra los inmigrantes de países no europeos, a pesar de que muchos de ellos llevan más de 15 años viviendo allí. No es de extrañar que los jóvenes conviertan los videojuegos en propaganda racista, ya que no es solo en Alemania y Suecia donde la juventud se divierte de este modo. En Austria ocurre lo mismo: *Auschwitz Total... Hitler Superdictador... Anti-turcos a prueba...* Según Sandra Lacut, de France Press, desde Viena:

...las escuelas de Austria y de otros países europeos han sido invadidas por una serie de juegos de computadora racistas y neonazis, en los cuales los niños 'dirigen' campos de exterminio de judíos o 'compran' gas para matar inmigrantes turcos. (...) Un estudio realizado por el Ministerio de Educación revela que en la ciudad austriaca de Linz, donde Hitler pasó parte de su juventud, el 39% de los jóvenes sabe que existen estos juegos neonazis y el 22% ya los ha jugado. En Salzburgo, uno de cada cinco jóvenes con una computadora ha visto propaganda neonazi en su pantalla. Los videojuegos trivializan el Holocausto (asesinato en masa de judíos, gitanos, homosexuales, comunistas y disidentes durante el nazismo) e incitan al odio contra los judíos y turcos. El juego *Administrador de campo de concentración* consiste en dirigir el campo de Treblinka (Polonia) y conseguir bastante dinero —por ejemplo, arrancando los dientes de oro a los judíos muertos— para adquirir el gas necesario para aniquilar a los turcos. Otro, llamado *Prueba aria*, plantea preguntas que revelan al jugador su grado de pureza racial. Aquel que es apenas 'medio ario' puede desquitarse 'matando comunistas'. De acuerdo con el grado de 'impureza de sangre', el jugador puede ser barrendero o limpiador de baños. Y el 'judío' es automáticamente arrojado a la cámara de gas (Lacut, 1991, p.1).

Lo que a primera vista puede parecer un simple detalle demuestra hasta qué punto la propaganda neonazi está aprovechando la nueva tecnología y los medios de comunicación avanzada, siguiendo los mismos moldes de Hitler. Según *El País*, los alemanes y los belgas, de acuerdo con investigaciones realizadas por la Comunidad Europea, son los ciudadanos europeos que más reconocen tener sentimientos racistas. Pero es en Francia y en el Reino Unido donde la xenofobia y la violencia racial se manifiestan con mayor intensidad. En los últimos cuatro años (la investigación llega hasta 1990), hubo 20 asesinatos motivados por racismo en Francia. Las víctimas eran norteafricanos, ya fuera por nacionalidad o por origen.

Seis jóvenes con la cabeza rapada (skinheads) mataron a patadas a un tunecino, padre de cuatro hijos. El policía que los detuvo contó que lo que más lo impactó fue el hecho de que ellos sentían que no habían hecho nada condenable. Otros tres jóvenes mataron a tiros a un joven *harki* (francés de origen argelino) “por diversión”. Cerca del 76% de las personas entrevistadas tras el asesinato de los tres norteafricanos declararon: “Su comportamiento puede justificar las reacciones racistas”.

En 1989 ocurrieron, en Londres, un promedio de seis incidentes racistas por día. El Instituto de Estudios de la Policía estimó en siete mil los casos conocidos de racismo en el país, pero sugirió que la cifra real podría ser diez veces mayor. Esto se debe a que las víctimas temían denunciar las agresiones “por falta de confianza en la policía”. Una madre asiática soportó que sus hijos fueran apuñalados y apedreados —“Pensé que era un comportamiento normal hacia los extranjeros” — y no buscó ayuda.

En Italia, los ataques a extranjeros están adquiriendo una frecuencia y una violencia inesperadas, alimentadas por una creciente oleada de inmigrantes indocumentados. En España, la furia contra marroquíes, portugueses y africanos es una reacción social en aumento, pero la discriminación también elige como blanco a una minoría española: los gitanos. Actualmente, estos últimos suman alrededor de medio millón de personas en España y, como en el caso de los negros en Estados Unidos, su

danza y su música son muy apreciadas. Lejos de mejorar, la situación ha empeorado, según señala el extenso informe de ocho capítulos elaborado y aprobado por la Comisión de Investigación sobre Racismo y Xenofobia, creada por el Parlamento Europeo y presidida por el eurodiputado Glyn Ford. Ni la Comunidad Europea ni los gobiernos de sus Estados miembros han tomado medidas para corregir esta alarmante situación, ya denunciada en 1986. El mito de Europa como tierra de asilo se vino abajo.

Alemania es el país donde los sentimientos racistas se expresan con mayor claridad. En 1989 (y desde entonces este sentimiento ha crecido), alrededor del 75% de los alemanes occidentales pensaban que había demasiados extranjeros en el país y el 93% se mostraba favorable a reducir el número de trabajadores inmigrantes. Cerca del 60% de la población de la ex Alemania Occidental admite tener sentimientos antisemitas. Las encuestas también revelan que una quinta parte de los alemanes siente odio racial hacia africanos y asiáticos y tiene opiniones muy negativas sobre los turcos.

El racismo como ideología neocolonial

Resta ahora referirnos al racismo político de los países del llamado Primer Mundo (capitalismo central) contra los países dependientes que formaron parte del antiguo sistema colonial, el cual no ha sido desmontado hasta hoy. Una de sus particularidades es que se trata, en su totalidad, de países con poblaciones no blancas.

A medida que se intensificaba la lucha entre Estados Unidos y la ex Unión Soviética, los norteamericanos concentraron sus actividades de dominación en las zonas incluidas dentro de su esfera de influencia. Con el pretexto de combatir la subversión, establecieron gobiernos subordinados en el plano externo y dictatoriales en el plano interno. Como norma, se trataba de dictaduras militares. De ese modo consolidaron su dominación neocolonial. Pero, por una serie de circunstancias, en América

Latina, Asia, Medio Oriente y África surgieron movimientos que lograron alejarse de su órbita. Por coincidencia, se trataba de países que habían participado en la aventura colonial como dominados. En otras palabras: surgieron principalmente en territorios donde existió el tráfico de esclavizados, la esclavitud o distintas formas de trabajo forzoso típicas del sistema colonial. Gran parte de su población, o mejor dicho, su composición demográfica, es abrumadoramente no blanca.

Con la crisis estructural del sistema capitalista, en la fase del imperialismo tecnocrático, surgió la necesidad de reciclar los procesos y tácticas de dominación. Por un lado, para consolidar su dominio económico; por el otro, como una manifestación de racismo.

La primera manifestación más aguda de este comportamiento fue la operación que Estados Unidos organizó contra Libia en 1981. Se preparó una operación de terrorismo de Estado para asesinar a su líder. Luego de varias acciones de agresión militar, en las que fueron derribados dos aviones libios (en territorio libio), se confirmó que uno de los hijos de Gadafi había sido asesinado. Sin embargo, esto no sensibilizó a la opinión pública mundial. Los medios construyeron para el consumo internacional la imagen de que Gadafi era el líder del terrorismo internacional, algo que los hechos desmintieron.

Después vino la invasión de la isla de Granada. Con el pretexto de atender los pedidos de una entidad fantasma, los estadounidenses ocuparon la isla, asesinaron a su presidente y a cientos de sus habitantes. La opinión internacional no se movilizó ni denunció el crimen, posiblemente porque se trataba de un país de población negra.

También debe mencionarse la invasión de Panamá, con el pretexto de combatir el narcotráfico. En 1989, la 82.^a División Aerotransportada de Estados Unidos invadió su territorio, capturó al presidente Noriega, lo secuestró y lo llevó a ser juzgado por tribunales estadounidenses. La intervención destruyó la economía del país, intentó dismantelar el ejército

panameño y colocó a uno de sus representantes como jefe de Estado. Pero la opinión pública no se conmovió. Por el contrario, toda la prensa mundial elogió el acto. Panamá también es un país de negros, mestizos e indígenas.

Finalmente, los casos más recientes: la Guerra del Golfo contra Irak, la invasión de Somalia, el intento (aún persistente) de ocupar Haití y las masacres en Ruanda pasan como acontecimientos sin relevancia. Las razones esgrimidas son “acción humanitaria”, “restauración de la democracia”, “lucha contra el narcotráfico”, ya que el argumento del “peligro comunista” dejó de tener efecto. Es una hipócrita reconfiguración del antiguo sistema colonial, que se reestructura ahora como neocolonialismo tecnocrático y racista. Para justificarlo, se recurre no sólo a la sociobiología, a la ingeniería genética y a teorías que intentan probar la existencia de razas inferiores, sino también a cañones, aviones y tanques de guerra.

Estamos en vísperas del tercer milenio. Entraremos en una época en la que los órdenes sociales serán profundamente reformulados. En este proceso, las actuales naciones atrasadas, dependientes y expoliadas — herederas del antiguo sistema colonial— asumirán un nuevo papel, recuperando su pasado de dominación. Y ese realineamiento social será también étnico, ya que las razas no blancas habitan, por herencia de ese sistema, las regiones expoliadas. Este es el desafío del milenio que se acerca, y que no será otro que la concreción del socialismo en dimensión planetaria.

[Este texto se publicó por primera vez en: Moura, Clóvis (1994) Racismo como Arma de Dominação Ideológica, *Revista Princípios*, n.34.]

BIBLIOGRAFÍA

- Bateson, Patrick. (1989). Sociobiología y política humana. En S. Rose & P. Appignanese (Eds.), *Para una nueva ciencia* (pp. 105-106, 112-113). Lisboa: Gradina.
- Benedict, Ruth. (1941). *Raza: ciencia y política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Césaire, Aimé. (1974). *Discurso sobre el colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa.
- Cunha, Euclides da. (1933). *Os sertões*. Río de Janeiro: Francisco Alves.
- Daves, Alain. (1982). *La ideología del racismo*. En *La Iglesia y el racismo*. Río de Janeiro: Vozes.
- Engels, Friedrich, & Marx, Karl. (1935). *El manifiesto comunista*. París: Alfred Costes.
- Eysenck, Hans J. (1979). *La desigualdad del hombre*. Río de Janeiro: Zahar.
- Japiassu, Hilton. (1991). "El origen pseudo-científico del racismo". En *Las pasiones de la ciencia*. São Paulo: Letras e Letras.
- Lacut, Sandra. (1991, 17 de agosto). "Videojuegos racistas y neonazis se vuelven una moda en escuelas de Austria". *Folha de S. Paulo*.
- Linton, Ralph. (1942). *Estudio del hombre* (p. 59). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl, & Engels, Friedrich. (1935). *El manifiesto comunista*. París: Alfred Costes.
- Romero, Sílvio. (1943). *Historia de la literatura brasileña* (Vol. 5). Río de Janeiro: José Olympio.
- Ruy, José Carlos, & Bercht, Verônica. (1993). La búsqueda infructuosa del gen de Caín. *Princípios*, 29, mayo/junio.
-

ENTREVISTA

Nuestra Afroamérica Crisis, afrodescendientes, movimientos
Número 2 • Junio 2025



Semilla de un buen árbol

Soraya Moura, historiadora, hija de Clóvis Moura

Ana Paula Procópio da Silva*

Es con gran satisfacción que presentamos la entrevista realizada a Soraya Moura, intelectual e historiadora, para compartir sus impresiones sobre el legado de su padre, Clóvis Moura, al pensar el Brasil en la actualidad. En esta entrevista, buscamos rescatar con ella la memoria de su vivencia familiar, que se entrelaza con la historia del país, especialmente durante el período de la dictadura civil-militar de 1964, cuando personalidades de la resistencia política se refugiaron en su casa, así como la memoria de la prisión de Moura y cómo esos procesos marcaron su trayectoria personal, profesional y política.

En sus palabras, Soraya Moura nos muestra cómo la dirección ética y política de los análisis de su padre lo convirtieron en un “outsider” en relación con los pensadores “establecidos” en el campo académico, lo que nos dice mucho acerca de las posibilidades aún por descubrir en el pensamiento mouriano para enfrentar los desafíos contemporáneos en busca de una transformación democrática y antirracista en la sociedad brasileña. Porque, como dijo él mismo: *“si el conocimiento no sirve para transformar la vida de las personas, no sirve para nada”*.

* Universidad del Estado de Río de Janeiro.

Ana Paula Procópio: Soraya, cuéntanos un poco sobre tu trayectoria personal y política, y cómo te influenció haber tenido a Clóvis Moura como padre.

Soraya Moura: Desde muy pequeña, viví con la idea de que mi padre hacía algo que debía ser escondido. Desde la primaria me sentía diferente de mis compañeros de la escuela, mi padre era historiador y sociólogo, en esa época muchos no sabían qué eran ni qué hacían esos profesionales. Estudiaba en una escuela privada. En esa época, mi padre convirtió una habitación de nuestra casa en su biblioteca y espacio de trabajo, que él llamaba su “gabinete”. Me encantaba entrar en ese mundo de libros y fingir que tecleaba algo. Era en ese gabinete donde recibía sus visitas, conocí a Marighela, Arruda Câmara, Pedro Pomar, entre muchos otros. Desde mi visión de niña, eran héroes que luchaban contra algo que estaba mal en el país.

En cuanto a Pedro Pomar, lo conocía como Tío Mario, él y su esposa y sus hijos venían a casa con frecuencia. Sabía que se estaban escondiendo. Es curioso, hasta hoy pienso en cómo, siendo tan pequeña, “comprendía” todo ese contexto, creo que era porque mis padres conversaban mucho conmigo.

Recuerdo como si fuera hoy el día de la Masacre de Lapa. Volviendo de la escuela, estaba en la secundaria, encontré a mi madre en la esquina, llorando con el Jornal da Tarde en la mano. Mataron a su Tío Mario. Fue ese día cuando supe que mi Tío Mario era Pedro Pomar. En ese periodo, el Departamento de Orden Político y Social (DOPS) llegó a invadir nuestra casa dos veces y, la última vez, se llevó a mi padre, que estuvo “desaparecido” durante dos días. Eran tiempos de miedo.

Mi inclinación por las ciencias humanas, Historia y Sociología, ya estaba muy presente en mi vida. Mi padre nunca trató de influenciarme, yo quería mucho ser parte de ese grupo de personas que leían, discutían y trataban de entender el país, de ese mundo que me fascinaba mucho. Él

me indicaba lecturas, desde libros infantiles hasta más tarde, literatura brasileña, yo vivía metida en ese “gabinete”. Me llevaba al teatro y a conciertos. Sin influenciarme, me mostró un mundo muy diferente al que yo vivía con mis amigos y sus familias.

Hice el examen de admisión para Historia y entré en la Universidad de São Paulo (USP), fue una gran alegría para mi padre. En esa época, nadie conocía a Clóvis Moura en la USP. A partir de los años 80, en 1982, si no me equivoco, hubo una discusión entre mi padre y Ciro Flamarion Cardoso en el “*Folhetim*”, el suplemento cultural que se publicaba los domingos en el diario “*Folha de São Paulo*”. A partir de ahí, empezaron a conocer un poco más sus ideas.

Ana Paula Procópio: ¿Cómo el pensamiento social producido por él sobre Brasil está presente en tu formación y en tu trabajo como historiadora?

Soraya Moura: Durante mi formación, un aspecto del pensamiento de mi padre que me impresionó mucho fue su forma de pensar históricamente, su análisis de los procesos históricos de manera dialéctica e insertada en el contexto del momento. Su forma clara y objetiva, a pesar de su vasto conocimiento teórico, de explicar y hacerse entender, sin pedanterías intelectuales. Muchas veces no encontraba este tipo de análisis en mis profesores de la Facultad de Historia. De cierta manera, esa forma de pensar y transmitir el conocimiento la llevo conmigo. Mi padre siempre decía: “*si el conocimiento no sirve para transformar la vida de las personas, no sirve para nada*”.

Ana Paula Procópio: Desde la publicación de “*Rebeliones de Senzala*” en 1959, los libros de Clóvis Moura muestran una visión de Brasil en la que las relaciones raciales y de clase aparecen como intrínsecas en la formación social. ¿Cómo conjugaba en su vida cotidiana el enfrentamiento al racismo y a la opresión de clase?

Soraya Moura: Mi padre siempre “remó contra la corriente”, desde entonces dedicó su vida a temas que, hasta ese momento, eran tabú en la

sociedad brasileña, especialmente en los medios académicos: la lucha contra el racismo y su postura de izquierda. A esto se sumaba el hecho de ser autodidacta. El distanciamiento de los medios universitarios respecto a sus obras, el prejuicio y cierto desdén siempre estuvieron presentes en la mayoría de sus contactos. Él tenía esto muy claro; su lectura de la realidad social le permitía lidiar con ello con naturalidad, no le molestaba. Sabía que era un “outsider”, no hacía concesiones ni renunciaba a sus ideas y posturas intelectuales.

Ana Paula Procópio: Asesoraste en la investigación del Diccionario de la Esclavitud Negra en Brasil, publicado póstumamente. ¿Cómo fue ese trabajo? ¿Cuál es el significado del Diccionario en el conjunto de la obra de Clóvis Moura?

Soraya Moura: El Diccionario representaba para él la síntesis de su conocimiento, sus lecturas, sus reflexiones. Siempre fue un sueño producir la obra. Divulgar la información a la que tenía acceso en su vasta biblioteca, de manera objetiva y que pudiera alcanzar a varios públicos.

La oportunidad llegó a través de su amistad con el antropólogo Peter Fry, quien en ese momento era presidente de la Fundación Ford. De este modo, fue posible financiar el proyecto y realizar una enorme investigación. Mi padre produjo el Diccionario con gran alegría, y fue un desafío y una aventura participar en el proyecto. Ver cómo tomaba forma el gran volumen de información al que tuvo acceso durante toda su vida. Lamentablemente, no pudo ver este trabajo publicado. Falleció meses antes de su publicación.

Ana Paula Procópio: Considerando los procesos políticos por los que el país ha pasado, especialmente con la escalada del conservadurismo y la expansión política de la extrema derecha entre 2018 y 2023, ¿cómo ves la actualidad del pensamiento de Clóvis Moura para una praxis de enfrentamiento al fascismo en Brasil?

Soraya Moura: Mi padre tenía una clarividencia impresionante sobre los procesos históricos, él ya predecía lo que estamos viviendo. Recuerdo que en 2001 discutíamos sobre los rumbos de la política partidaria en Brasil y él decía: “El PT en el poder va a abrir las puertas del fascismo en Brasil, no va a hacer los cambios necesarios, no va a transformar nada en las relaciones de la sociedad brasileña y vamos a tener por delante unos cincuenta años de lucha contra el fascismo que se va a fortalecer y brotar en la sociedad”. ¡Todavía me sorprende! La forma de entender la historia, de luchar contra la opresión está presente en toda su obra, la importancia de la acción, el pensamiento dialéctico para la producción de sus obras es fundamental para entender los procesos que estamos viviendo. Ojalá el descubrimiento y divulgación de su obra, especialmente entre los jóvenes, jóvenes negros que tienen como objetivo la transformación de nuestra realidad, nos lleve a un futuro mejor.



Boletín del Grupo de Trabajo
**Crisis civilizatoria, reconfiguraciones del racismo,
movimientos sociales afrolatinoamericanos**

Número 2 · Junio 2025