

Rita Laura Segato

La Nación y sus Otros

Raza, etnicidad y diversidad
religiosa en tiempos de Políticas
de la Identidad

prometeo
libros

Segato, Rita
La nación y sus otros : raza, etnicidad y diversidad religiosa
en tiempos de políticas de la identidad - 1a ed. - Buenos Aires :
Prometeo Libros, 2007.
300 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-987-574-155-3

1. Sociología de la Cultura. 2. Diversidad Cultural. I. Título
CDD 306.1

© De esta edición, Prometeo Libros, 2007
Pringles 521 (C1183AEL), Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Tel./Fax: (54-11) 4862-6794 / 4864-3297
distribuidora@prometeolibros.com
www.prometeoeditorial.com

Diseño y Diagramación: AAux

ISBN: 978-987-574-155-3
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Índice

Prólogo/ por Claudia Briones	13
Introducción	15
Identidades políticas /Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global	37
En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea	71
La monocromía del mito, o donde encontrar África en la Nación	99
Raza es signo	131
Ciudadanía: ¿Por qué no? Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileño	151
<i>Formaciones de Alteridad</i> : Nación y cambio religioso en el Contexto de la Globalización	175
Cambio religioso y des-etnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina	203
Una vocación de minoría: la expansión de los cultos afro-brasileños en la Argentina como proceso de re-etnización	243
Fronteras y márgenes: la historia no contada de la expansión religiosa afro-brasileña en Argentina y Uruguay	273
El vacío y su frontera: la búsqueda del otro lado en dos textos argentinos	293
La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad	309

- (1993). "The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concepts of Culture: Making Grasshoppers of Naked Apes". En: *Cultural Critique*. 24, pp.143-91.
- WILLIAMS, Brackette F and Paulette Pierce (1996). " 'And Your Prayers Shall Be Answered Through the Womb of a Woman'. Insurgent Masculine Redemption and the Nation of Islam". En: Williams, Brackette (ed.). *Women out of Place*. Nueva York/Londres: Routledge, pp. 186-215.
- WINANT, Howard. (1994). *Racial Conditions: Theories, Politics and Comparisons*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Raza es signo¹

Durante los meses de noviembre y diciembre de 1999, dos profesores de la Universidad de Brasilia, José Jorge de Carvalho y yo, presentamos en los auditorios de la Biblioteca Central, del Rectorado y de la Facultad de Salud², las primeras versiones de lo que sería, cuatro años más tarde, en el año 2002, nuestra propuesta definitiva de introducción de una medida de reserva de vacantes para estudiantes negros e indígenas en una universidad pública brasilera (Carvalho y Segato, 2002). La propuesta fue finalmente votada y aprobada por el Consejo de Enseñanza, Investigación y extensión –CEPE– de la Universidad de Brasilia en julio de 2003.

Lo que ocurrió durante ese periodo es de dominio público: el tema se instaló en el país; los medios no cesaron de dar amplia cobertura al tema³; dos instituciones estaduais⁴ de enseñanza superior, la Universidad Estadual de Río de Janeiro y la Universidad Estadual de Bahía, por decisión de sus respectivos órganos legislativos, instituyeron políticas de cupos en 2002; y la primera pregunta del último debate del primer turno entre los candidatos a la presidencia de la República en 2002 fue sobre la

¹ Conferencia leída en la Mesa Redonda "Una agenda política y temática para la inclusión social: la contribución de los abordajes post-estructuralistas" en la Universidad Federal de Pernambuco, durante el Seminario Internacional *Inclusión social y las perspectivas postestructuralistas de análisis social* realizado en Recife entre los días 28 y 30 de junio del 2005 en homenaje a Ernesto Laclau.

² El 11 de noviembre de 1999 en la Facultad de Ciencias de la Salud; el 17 de noviembre en la Biblioteca Central de la Universidad de Brasilia, en un evento organizado por el Núcleo de Estudios Afro-Brasileros; y el 7 de diciembre en el Auditorio de la Rectoría. Las fechas de los primeros debates públicos sobre el tema son, en cierta forma, importantes, porque datan con precisión el momento de emergencia histórica del debate sobre reserva de cupos en el medio académico, posteriormente y hasta el presente cada día ampliado por los medios de comunicación y las esferas de decisión política.

³ En abril de 2000, uno de los autores del proyecto, el Prof. José Jorge de Carvalho, discutió la propuesta en el programa Espacio Abierto de la Red Globo, y volvió otras dos veces, en los años 2001 y 2002, a ese programa de muy amplia audiencia nacional.

⁴ NOTA DEL TRADUCTOR: Estadual hace referencia a los estados que conforman los Estados Unidos de Brasil.

posición de cada uno de ellos respecto a los cupos para estudiantes negros en la enseñanza superior. Hoy, parece evidente que la sociedad brasilera estaba predispuesta para este tema; de otro modo, sería imposible explicar el impacto de la propuesta y la velocidad con que ésta se propagó.

Con la instalación del tema y el consecuente ingreso en el discurso público, mediático y administrativo, de la queja racial en Brasil, innumerables voces se levantaron para reaccionar ante el proceso que se había instalado. Después de participar en decenas de debates con públicos muy diversos, advertimos que las dudas escuchadas con frecuencia eran once y elaboramos un cuadernillo que, con el nombre de DOFs³, distribuimos al entrar a los debates. De éstas, aquí me gustaría seleccionar cuatro porque permiten acceder al argumento que pretendo desarrollar.

1. *¿Cómo es posible hablar de cupos raciales si hace tiempo ya que la biología y la antropología abolieron raza como una categoría válida?*

Quedamos perplejos al escuchar a prestigiosos antropólogos afirmar que, siendo la raza una "representación social", no sería fundamento suficiente para una norma pública de este tipo. Nos asombramos porque nosotros mismos enseñamos, en clase, como episteme disciplinar, que las representaciones sociales solamente tienen status existencial de realidad en un universo plenamente simbólico como es el humano.

2. *¿Cómo instituir cupos raciales si no es posible decir quién es negro en Brasil?*

Esta pregunta se encuentra relacionada con la anterior, ya que raza no sería una cualidad inherente al sujeto racializado o, más específicamente, a su organismo, sino una forma de calificar anclada en la mirada que recae sobre él.

3. *¿No estaríamos "americanizando" a Brasil?, es decir, ¿introduciendo categorías y procedimientos espurios según un "estilo civilizatorio" que —desde Gilberto Freyre hasta Roberto da Matta, un linaje imponente e impositivo, autorizado y autoritario de socio-antropo-ideólogos de la nación— afirma no obedecer al canon racial norteamericano?*

Nuevamente, nos remitimos aquí a las dos preguntas precedentes, ya que se sugiere que solamente existirían certezas en el orden racial norteamericano, pero no en el brasilero.

4. Finalmente la cuarta pregunta dice: *¿por qué raza y no clase?*

Y es significativo que vieramos crecer, súbita e inesperadamente, la movilización por los cupos para alumnos de bajos ingresos y alumnos de la escuela pública como forma de atrincheramiento y contrapuesta al

³ DOFs es la sigla de Dúvidas Ouvidas com Freqüência.

tema de los cupos raciales. Esta pregunta y la anterior están vinculadas entre sí, porque la cuestión introduce una crítica al multiculturalismo inocuo, al estilo norteamericano, de un tipo de política que se satisface con elegir y llevar a algunos representantes de cada segmento étnico-racial de la sociedad nacional a los espacios institucionales, profesionales, empresariales y políticos donde se concentran los recursos y se goza plenamente de los derechos.

Me voy a referir a las cuestiones tratadas por esas cuatro preguntas, dividiendo mi argumento en dos partes. La primera, para explorar la doble filiación, el doble origen, de las identidades políticas hoy; y la segunda, para abordar la relación del signo con la estructura y las consecuencias de impulsar los signos a una circulación hasta el momento desconocida. En los dos casos, lo fundamental es recordar y entender que *color es signo* y su único valor sociológico radica en su capacidad de significar. Por lo tanto, su sentido depende de una atribución, de una lectura socialmente compartida y de un contexto histórico y geográficamente delimitado.

I. La doble filiación de las identidades políticas hoy

En Brasil, ser negro no significa necesariamente participar en una cultura o tradición diferenciada. Fuera de la numéricamente pequeña población negra que mantiene una existencia territorialmente distinta en las tierras de *Quilombo*, negros y blancos co-participan en tradiciones de ambos orígenes, y yo misma defendí que la política inclusiva del Candomblé, una tradición africana que atrajo e incluyó eficientemente población blanca en sus filas, constituyó una estrategia decisiva de sus liderazgos históricos para garantizar su sobrevivencia —crecer a expensas del Blanco significó sobrevivir (Segato, 1998). Si, por un lado, las diferentes religiones de matriz africana ofrecen lo que denominé *códice* africano en Brasil como conjunto de premisas estables de una filosofía, construcción de género y formas de organización y sociabilidad diferenciadas dentro de la nación, ese código es mantenido por sus especialistas como un *códice abierto*, en el sentido de estar disponible (en tanto código de matriz afro-brasilera) para toda la población y cualquier visitante que pretenda hacer uso de las orientaciones que contiene. En ese sentido, no se puede decir que exista propiamente un *pueblo* afro-brasilero dentro de la nación (excepto en el caso restringido de los *quilombolas*), sino una etnicidad afro-brasilera disponible, que se dona al pueblo brasilero (Segato, 1998 y 2004).

De la misma forma, la afro-descendencia no es, en Brasil, exclusividad de las personas negras. Por eso, a pesar que se trata de un término más elegante que "negro", afro-descendiente no debe ser utilizado para hablar de los beneficiarios de las políticas afirmativas basadas en principios de discriminación positiva, porque afro-descendientes son la mayor parte de los brasileños "blancos", en razón de la demografía de las razas extremadamente desigual durante siglos.

En una sociedad de estas características, ser negro significa exhibir los rasgos que *recuerdan y remiten* a la derrota histórica de los pueblos africanos frente a los ejércitos coloniales y su posterior esclavización. De modo que alguien puede ser negro y no formar parte directamente de esa historia —esto es, no ser descendiente de ancestros apresados y esclavizados—, pero el significante negro que exhiben será sumariamente leído *en el contexto de esa historia*.

En un país como Brasil, cuando las personas ingresan a un espacio públicamente compartido, clasifican primero —inmediatamente después de la lectura de género— binariamente, los excluidos y los incluidos, echando mano a un conjunto de varios indicadores, entre los cuales el *color*, esto es, *el indicador basado en la visibilidad del rasgo de origen africano*, es el más fuerte. Por lo tanto, es el contexto histórico de la lectura y no una determinación del sujeto lo que lleva al encuadramiento, al proceso de "otrificación" y consecuente exclusión.

Por otro lado, ser negro como "identidad política" significa formar parte del grupo que comparte las consecuencias de ser pasible de esa lectura, de ser soporte para esa atribución, y sufrir el mismo proceso de "otrificación" en el seno de la nación.

Esto debe haber variado históricamente, ya que es perfectamente viable pensar, para el período colonial, en la existencia de divisores de lectura de otros tipos, como por ejemplo, persona-negra-sin-zapatos = esclavo y persona-negra-con-zapatos = liberto, rescatada. Y es también posible pensar en este segundo tipo de persona como propietaria e imaginar las expectativas de la mirada social menos polarizadas en torno al indicador racial, como hoy en día, y más orientadas por la inserción del sujeto en el sistema económico, político, artístico o profesional. En otras palabras, las expectativas preveían con mayor naturalidad, en la época, la existencia de algunos negros más ricos que algunos blancos, y la lectura y atribución de posiciones no era tan decididamente definida por la identificación de indicadores fenotípicos.

Por razones de cuño demográfico, la mixigenación y movilidad social de algunos sectores de la población negra fueron relativamente habitua-

les en el pasado, inevitables porque la población blanca no fue, por mucho tiempo, suficientemente numerosa para garantizar su propia reproducción biológica, económica y cultural. Hoy, cuando esta clase media "blanca" ya es amplia, la antigua práctica de mixigenación, que produjo el color del Brasil "incluido" de nuestros días, se tornó estadísticamente irrelevante, por no decir inexistente. Un proceso de segregación creciente pasó a tomar su lugar y se instaló entre nosotros. La así llamada "Civilización Brasileña" por los seguidores de las tesis de Gilberto Freyre precisa ser urgentemente abordada en una perspectiva temporal tomando en consideración sus transformaciones históricas. A lo sumo, se trata de una tesis histórica pues, si alguna vez fue verdadera por lo menos para algunos, hoy no describe los patrones de sociabilidad y de elecciones matrimoniales en el Brasil contemporáneo, donde los espacios de convivencia interracial disminuyeron dramáticamente.⁶

Estoy convencida, por lo tanto, de que en Brasil el signo de color se especializa más a medida que nos apartamos de la colonia y nos aproximamos al presente, y que durante un largo período histórico la movilidad socio-racial fue mayor que en la actualidad (posiblemente hasta el momento en que emergió la discusión sobre cupos; discusión que se

⁶ En el Brasil de nuestros días el IBGE (Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística) nos muestra que —a diferencia del Brasil legendario de la mixigenación que produjo la clase que hoy estudia y enseña en las universidades— blanco se casa con blanco, y negros y pardos se unen y procrean entre sí, siendo esta la tendencia claramente dominante y ampliamente establecida. ¿Qué significa esto? Significa que no son los cupos el factor que vendría a "americanizar" el Brasil, como muchos sugieren, sino que Brasil se encuentra ya en pleno proceso de segregación y guetificación, o sea, ya se encuentra "americanizado". Los contingentes raciales, por lo tanto, perderán su porosidad anterior; el territorio de la blancura que dispensa, pasa a ser cada día mejor resguardado. "Las uniones conyugales se caracterizan por el predominio de la endogamia racial. Aunque el PNAD (Pesquisa Nacional Por Amostra de Domicilios [equivalente al Censo Nacional]) de 1999 muestra que aproximadamente el 40% de la población brasileña es clasificada como 'parda', a penas el 22% de las uniones brasileñas se dan entre personas de razas diferentes (...) En términos relativos, por lo tanto, la mixigenación, cuando ocurre, es más común entre personas que no son blancas, como las parejas compuestas por pardos y negros (...) El análisis del perfil racial de los matrimonios y de las tazas de mixigenación de las mujeres permite concluir que, si se mantiene la situación actual, el tamaño futuro de la segunda mayor categoría racial del país, la de los pardos, está, en su mayor parte relacionada a la propia reproducción de la población de pardos, unidos a otros pardos, y no a la mezcla de blancos y negros, por ejemplo, dado que esta última ocurre con poca frecuencia (...) En las familias monoparentales (...) los hijos son de la misma raza de la madre o del padre con quien viven aproximadamente en un 89% de los casos, independientemente de la raza o del sexo de la madre o del padre con quien viven y que se trate de una madre o de un padre sin cónyuges" (Medeiros, 2002; y ver también el análisis de los datos sobre casamiento interracial en Valle Silva, 1992, que muestran la misma tendencia endogámica).

muestra por sí misma eficaz para pautar de otro modo la cuestión racial en el discurso público, rompiendo con la hegemonía del discurso de la "Civilización Tropical" y su modelo de persuasión familiarista).

Como es sabido, también al contraponer los criterios de percepción de raza entre, por ejemplo, Brasil y los Estados Unidos de América del Norte —la comparación entre *construcciones nacionales de raza* más citada entre nosotros— surge que hoy en día en Brasil, la raza está asociada a la marca fenotípica, en tanto en los Estados Unidos depende del origen; en Brasil depende del consentimiento, mientras en los Estados Unidos se presenta compulsivamente; en Brasil no siempre y no en todas las situaciones es un criterio socialmente relevante, pero en los Estados Unidos la lectura racial orienta la participación en todos los escenarios sociales; en Brasil el racismo se manifiesta en las relaciones inter-personales y, sobre todo, intra-personales en una expurgación interior, en tanto en los Estados Unidos es un antagonismo de contingentes, entre pueblos percibidos como diferentes y dotados de contenidos de etnicidad diferenciados y sustantivos.

Por otro lado, cuando dejamos de lado la identidad del negro y sus dilemas y nos dirigimos a la identidad del indio, los parámetros son otros, y la identidad, en Brasil, pasa a exigir contenidos de etnicidad sustantivos. Si, en el caso del negro, hablamos de identidad racial (o de fundamento racial), en el caso del indio, podemos hablar cómodamente de identidad étnica. No obstante, cuando leemos a un autor como Kimmlicka, por ejemplo, vemos que estos parámetros cambian nuevamente, y que para Canadá y los Estados Unidos de América del Norte, este autor solamente utiliza la noción de etnicidad para hablar de la diferencia de las colectividades de inmigrantes extranjeros y referirse a los pueblos originarios como "culturas societarias" (1995).

Ese carácter de las identidades francamente dependiente de las culturas nacionales impacta también la percepción de la raza y de la diferencia en general, modifica *lo que se ve*, impregna el campo de lo que creemos que es objetivamente "visible". Sin ir más allá de la Antigüedad Clásica, para la cual hoy se acepta que los griegos eran "ciegos para el color" y que su blancura fue una invención tardía de Occidente para consolidar su propio mito de origen, vemos que las variaciones de la percepción en sociedades muy próximas cambian de manera significativa. Incluso para los indígenas brasileños se puede afirmar que son o deben haber sido "ciegos para el color". Muchos de los miembros de pueblos como el Guaraní, el Pataxó, el Potiguar, entre otros, observados desde una mirada externa al grupo, pueden ser percibidos "negros", o sea, de ancestros

africanos, porque esta ancestralidad se encuentra presente en sus rasgos fenotípicos. Un porcentaje significativo de indios brasileños son indios negros, sin que eso tenga el menor significado para las clasificaciones vigentes en el interior del grupo indígena o en los fachada de representación que estos pueblos ofrecen de cara a la sociedad nacional. La tipificación racial no puede dejar de resultar de un código de clasificación socialmente relevante, y lo que es socialmente significativo, en este contexto, es la pertenencia a la sociedad indígena.

Yendo aquí al lado, a la cercana Argentina, la situación cambia nuevamente. Puedo testimoniar que solamente llegué a percibir que había convivido con algunas personas mulatas cuando dejé el país, en 1975, ya que el rasgo afro-descendiente tiene, o tenía, en esos años, baja significación, a diferencia del mestizaje con el indio, que produce un formato de ojos y una textura del cabello severamente estigmatizados. Conocí, inclusive, a algún miembro de familia patricia que mostraba con orgullo el retrato de un antepasado para afirmar que éste era "negro"⁷; el significado de ese gesto debe ser comprendido a la luz del valor y de la escasez de linajes antiguos, con muchas generaciones en el país, pero sin mestizaje con la raza vencida, enemiga en la guerra, que en la Argentina es la raza de los pueblos originarios. Esta formación racial se fue transformando a partir de la década de los ochenta por la influencia de dos factores: la inmigración de sectores de la población negra de Uruguay y del Perú y el impacto del nuevo lenguaje multiculturalista de la política global. Este último dio visibilidad a las pocas familias negras aún constituidas, de larga raigambre en la sociedad nacional⁸, así como a la colectividad originaria de Cabo Verde que, en la primera mitad del siglo XX ingresó a la Argentina como inmigración europea (por ser colonia portuguesa y viajar con pasaporte de ese país) y permanece articulada en torno a la Sociedad de Fomento Caboverdiana del barrio portuario de Dock Sud.

Lo que intento enfatizar con estos ejemplos es que *raza es signo* y, como tal, depende de contextos definidos y delimitados para obtener significación, definida como aquello que es socialmente relevante. Estos contextos están localizados y profundamente afectados por los procesos históricos de cada nación. Por ejemplo, si la idea de un Atlántico Negro, como estrategia de construcción de una identidad política negra transnacional, puede ser un instrumento político hasta cierto punto eficiente en la de-

⁷ Julián Cáceres Freire, autodidacta nacido en La Rioja; fundador y director del Instituto Nacional de Antropología durante más de una década.

⁸ Al respecto están surgiendo nuevas investigaciones en el país (ver, por ejemplo, Otero Correa, 2000).

manda de las diversas poblaciones negras por recursos y derechos, no podemos dejar de advertir que, en el escenario inmediato de nuestras interacciones, en la América Ibérica, la identidad negra se constituye fuertemente unificada, modificada por el ambiente histórico-político y civilizatorio sub-continental, nacional y regional. Un afro-norteamericano es un sujeto muy diferente de un sujeto clasificado negro en el ambiente social brasileiro. Todas estas sociedades poscoloniales del continente americano están moduladas por una fuerte estratificación étnico-racial, pero la ingeniería de esta estratificación es variable. Se observa, inclusive, que, en ausencia de una crítica adecuada a las desigualdades entre las naciones, la categoría política de un Atlántico Negro se desliza hacia los mismos problemas que criticamos para las *políticas universalistas*, es decir, se vuelve vulnerable a la apropiación por parte de aquellas voces del universo negro global que entran en esa arena de *equivalencias* y representación política con una retórica más fuerte, más constituida y respaldada por recursos materiales incomparables a los de los otros acogidos dentro de esta más amplia categoría —volveré a esta crítica más adelante.

Lo que importa destacar aquí es que, cuando el sistema (el contexto), primero colonial y más tarde nacional (coloco estos dos momentos en continuidad y, a los efectos de este análisis, su diferencia resulta irrelevante), se constituye, y en el mismo acto de su emergencia e instauración idiosincrásica, como efecto de este movimiento de emergencia, el sistema crea sus otros significativos en su interior: todo estado —colonial o nacional— es otrificador, alterofílico y alterofóbico simultáneamente. Se vale de la instalación de sus otros para entronizarse, y cualquier proceso político debe ser comprendido a partir de ese proceso vertical de gestación del conjunto entero y del arrinconamiento de las identidades, de ahora en adelante consideradas “residuales” o “periféricas” de la nación.

El proceso de producción de alteridades como resultado de la entronización de un grupo en el control de las instituciones llamadas “estatales” no significa que elementos del repertorio de la cultura característicos de aquellas identidades subalternizadas no sean, frecuentemente, apropiados por los grupos que se confunden con la administración estatal y con la nación en sí por hegemonizarla. Esta frecuente apropiación, que, en los países de América Ibérica resulta, en algunas épocas, de un “nativismo” de las elites, es estratégica en la simbolización del control que éstas elites nacionales y regionales ejercen sobre los territorios socio-político-geográficos que “sus otros” habitan. Se trata de un explícito “derecho de pernada” simbólico, de un secuestro y apropiación simbólica no siempre consentidos para “nacionalizar”, en el sentido de “expropiar”, los

íconos de cultura de los grupos bajo el dominio de su administración. Las elites se etnicizan y folklorizan para incluir en su heráldica los símbolos de los territorios apropiados.

El otro interior es, entonces, creado, marcado y simbólicamente anexado por las elites. Es por eso que, a veces, personas negras no relatan el momento en que se descubren “negras”, quiere decir, aprisionadas en un “otro” social designado por la atribución racial. En este sentido, el relato de Franz Fanon de su llegada a Francia es profundamente conmovedor y desestabilizador (“Y entonces llegó el momento en que tuve que encontrarme con los ojos del hombre blanco”, 1967: 110), al igual que el de Jean Améry/Hans Meyer, al descubrirse judío en su Tirol natal con la llegada del nazismo, en el bellísimo ensayo “Cuánta patria necesita un hombre” (2001). En ambos casos, *no fue de ellos que partió un deseo de diferencia o reconocimiento como valor, sino que se tornó valor como contradiscurso después de la experiencia de rechazo y de la constatación de que estructura y otredad son coetáneas y que, por lo tanto, para los sujetos así marcados, solamente resta existir en la gramática social como otredad.*

Sugerí, en textos anteriores⁹, que es necesario hablar de “formaciones nacionales de diversidad” o, en una expresión más adecuada, “formaciones nacionales de alteridad”; y vengo defendiendo que, en el mundo globalizado y, sobre todo, en nuestra realidad subcontinental, es imprescindible percibir y considerar la no coincidencia entre las *identidades políticas* y lo que llamé (a falta de un término mejor) como *alteridades históricas*, o formas propias y enraizadas de ser “otro” en el contexto de la nación y de la región. Se trata de un análisis más aproximado que muestra un desdoblamiento en las respuestas contemporáneas a la otrificación y apunta a dos interpelaciones emanadas de órdenes diferentes en el origen de las “demandas por reconocimiento” que el análisis debe ser capaz de distinguir. De la misma forma, las figuras evocadas por los términos aparentemente semejantes *melting pot* para los Estados Unidos de América del Norte, *crisol de razas* en la Argentina y *tripé de raças* en Brasil tienen contenidos bien diferentes cuando se las inspecciona de cerca (Segato, 2002).

La noción de *alteridades históricas* apunta a la otrificación a través de fracturas propias de una historia producida nacionalmente y narrada como un acontecimiento contenido en el espacio nacional. Son diferencias producidas dialógicamente en un proceso de interlocución situado en comunidad. Por ejemplo, si hay consenso en señalar el binarismo

⁹ Ver, por ejemplo, Segato, 1997, 1998 y 2002, todos reproducidos en este volumen.

negro-blanco como fractura constitutiva y fundante de los Estados Unidos de América del Norte, me parece que, en la Argentina, el consenso apunta hacia la fractura puerto-interior y todas sus secuelas en el proceso de producción de identidades significativas en el universo de la nación.

Así mismo, en las últimas décadas y especialmente a partir de los años ochenta, la multiplicidad de identidades emergentes de procesos de producción de diferencia localizados está siendo atraída y reorganizada por una de estas matrices particulares y, así constelada, gravita en la dirección de los términos de esta matriz.

Por lo tanto, es posible hablar de la *doble filiación o de la doble lealtad de las identidades* en el mundo de hoy para el mismo pueblo. *Una de ellas, originaria de la producción de diferencia en el encuentro localizado cara a cara, a lo largo de una historia situada. La otra, producida a partir de un horizonte global en un referenciamiento político-mediático-administrativo y también académico y disciplinar.* El horizonte global de modelos *ready-made* de identidad sustituyó la producción cara a cara de la diferencia y pasó a ocupar la posición de un tercero que dispone una vitrina de identidades listas para la identificación. Éste es el mundo del multiculturalismo anodino y estancado donde parece suficiente, a los efectos de la identificación, trazar una *equivalencia* entre el sujeto y uno de los ítems expuestos en la galería global: el negro, el hispano, el indio, la mujer, el gay, etc., en un elenco de esencialismos caricaturizados. *De ahí el efecto de enlatado, la apariencia estereotipada de las identidades políticas, preparadas eficientemente para el reclamo de recursos y derechos en un mundo formateado por la influencia avasalladora de la formación nacional de identidades del país imperial.*

Esto también significa que, cuando pensamos en la construcción de las hegemonías y contra-hegemonías en los países periféricos estamos obligados a notar procesos idiosincrásicos de generación de *cadena de equivalencias y construcción de universalidad*, en el sentido que le dan a esos términos Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Para los autores citados, la lucha política siempre pasa por la "construcción de una identidad social", o sea, por la construcción de una "posición de sujeto sobre-determinada" que se va fabricando a partir de la búsqueda activa de "equivalencia entre un conjunto de elementos y valores que expelen o vuelven exteriores (en mis términos, "otrifican") aquellos otros a los que se oponen" (Laclau y Mouffe, 1993: 165). El resultado es la "división del espacio social" y el antagonismo entre sus partes. En esta noción de "cadena de equivalencia" como "posibilidad de formaciones de identidad nuevas y contingentes dentro del campo político contemporáneo", según la idea resumida por Judith Butler (Butler, Laclau y Žižek, 2000: 140), se supo-

ne que la gestación de la identidad política que irá a sobredeterminar la posición del sujeto fue cavada desde abajo para arriba, en un pacto progresivo, originado por ofensivas de los sujetos en un proceso activo de identificación y plasmación de identidad. Si bien los autores advierten que no se trata de la "expresión discursiva de un movimiento real que se constituye fuera del discurso" y que "sinonimia, metonimia, metáfora no son formas de pensamiento que agregan un segundo sentido a la literalidad primaria constitutiva de las relaciones sociales", siendo ellas mismas "parte del mismo terreno primordial en el que lo social se constituye" (Laclau y Mouffe, op. cit.: 110), no me parece que sea este el problema central de esta máquina conceptual para dar cuenta de la realidad que intento describir.

La dificultad reside en que este montaje de la compleja escena de la política parece basarse sobre la concepción de un *sujeto-origen* de la deliberación y de la sutura de alianzas progresivas. Si, por un lado, este sujeto de la producción de la identidad puede y debe ser postulado, él no puede, sin embargo, ser postulado en un vacío de interpelaciones. Cabría intentar una crítica del origen, en el sentido de Derrida, o una crítica de la experiencia en el sentido de Foucault, inclusive en el contexto comunitario, donde la producción de la diferencia (Bhabha, 1994: 34) depende de la erección de una frontera local y del lanzamiento de la otredad más allá de ella misma, en el proceso que describí como producción de *alteridades históricas*, que no son otra cosa más que *identidades políticas* en su fase emergente en países centrales o, más aún, al interior de la sociedad imperial. De ahí que, la crítica del sujeto-origen y de la experiencia que fundamenta la sutura de las equivalencias se torna vital cuando se trata de analizar el proceso de producción de *identidades políticas* en condiciones periféricas. En esas condiciones de emergencia, este sujeto es, cada día más, una producción secundaria de la interpelación de una matriz de identidades preexistentes formuladas en los centros de formateadores del lenguaje eficiente en el reclamo de recursos y derechos¹⁰. Ahí, la posibilidad de un sujeto-origen-avergonzado —interiormente y lanzado por esa falta hacia la búsqueda espontánea de una subjetividad política donde pueda accionar su identificación y aceptarse sobredeterminado— se torna todavía más tenue y son otros procesos de interés y travestismo los que se encuentran en juego.

¹⁰ Véase, si no, el efecto increíble que tuvo la publicación del libro *Against Race* de Paul Gilroy en Brasil. De forma completamente descontextualizada, ya que él se dirige al tema de la producción histórica de identidades racializadas exclusivamente en el mundo anglosajón, entró en nuestro medio como parte de la argumentación de todos aquellos interesados en argumentar contra las acciones afirmativas y contra la supuesta "racialización" de la sociedad brasileña que ellas estarían introduciendo.

Hay pérdidas y hay ganancias en este enlatado. Pero me temo que más pérdidas que ganancias, si perdemos de vista la riqueza y densidad de las otredades localmente modeladas, con profundidad histórica propia, para acatar el formateo y ecualización —la normatización para utilizar un término de Kwame Apiah— impuestos por el orden global e imperialista. La pregunta que surge es la siguiente: ¿es posible tener y mantener una diversidad radical de culturas en un régimen de mercado pleno, en un régimen de reglas económicas unificadas?

Lo que tenemos hoy es un dislocamiento de la política, un desenmascaramiento del estado y una política donde la disputa en y por las instituciones en el escenario estatal y por los recursos en el escenario corporativo queda expuesta —lo que yo he llamado como nueva territorialidad política y religiosa— que sustituyó la discusión sobre la forma de producción de la riqueza y su finalidad. Las antiguas identidades políticas, asentadas en ideas de pueblo, clase o cultura en un sentido pleno y denso, fueron captadas y agenciadas en el lenguaje ahora dominante de una *política de las identidades*, achatadas y reducidas en su complejidad de origen para tornarse convertibles y representables en los términos de un equivalente universal, presupuesto del valor de cambio de las mercaderías (Zizek, 1994). Estamos —en los términos de Baudrillard (1996)— frente al “crimen perfecto”, que sustituye progresivamente las economías simbólicas “reales”, locales, por la economía global bajo un *régimen de equivalencia general*, como un verdadero exterminio de la experiencia de la alteridad.

2. El signo y la estructura

Dicho todo esto y para finalizar, vuelvo al punto de partida: “raza es signo” —significante producido en el seno de una estructura donde el estado y los grupos que con él se identifican producen y reproducen sus procesos de instalación en detrimento de, y a expensas de, los otros, que este mismo proceso de emergencia justamente segrega secreta y simultáneamente. Al mismo tiempo, en una escena global donde el centro indica sus interlocutores autorizados dejando un rastro de otros residuales y, quién sabe, agonizantes, por no tener derecho a ser escuchados ni acceso a la inscripción de sus idiosincrasias y peculiaridades en el estrecho derrotero multicultural.

Pero todo sistema necesita signos que puedan representar en acto las posiciones estructurales en él contenidas. El capitalismo y la modernidad también articulan signos y sería ésta la razón por la cual, a pesar de ser ambos postulados como un conjunto de dispositivos puramente ad-

ministrativos y formas de organización de la economía y del Derecho, pasan a comportarse como si constituyesen una cultura. No por nada Aníbal Quijano ha llamado a la idea de raza “el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años” (Quijano, 2000: 37).

Lo que quiero decir es que las clases, en tanto grupos de sujetos insertos de forma particular en el sistema productivo y, por lo tanto, como sujetos dotados, en teoría, de movilidad, se transforman en grupos de sujetos marcados, esto es, inscriptos por rasgos indelebles, percibidos como orgánicos o determinados por una naturaleza, que exhiben su lugar en la escala social y su anclaje en posiciones estructurales. *Las posiciones*, en tanto afloramiento de relaciones estructurales, *tienen rostro*. La moderna racionalidad de clases se desliza hacia una racionalidad premoderna y perenne de castas y estatus relativos que se expresan en la marca étnica o racial. El sujeto pasa a percibirse como cautivo de una trampa sociológica concebida como oriunda y determinada por una estructura estable, a-histórica. Este efecto de a-historicidad alcanza a las visiones estructuralistas de la mente, de la psiquis y de la cultura, que aprisionan los signos en un paisaje inerte e inapelable.

¿Qué es lo que introduce una política de cupos y discriminación positiva en esta escena? Introduce lo que denominé *eficacia comunicativa* (Segato, 2006: 86). Si el color de la piel negra es un signo ausente del texto visual generalmente asociado al poder, a la autoridad y al prestigio, la introducción de ese signo modificará gradualmente la forma como miramos y leemos el paisaje humano en los ambientes por los que transitamos. En la medida en que el signo del negro, el rostro negro, se haga presente en la vida universitaria, así como en posiciones sociales y profesiones de prestigio en las que antes no se insertaba, esa presencia se volverá habitual y modificará las expectativas de la sociedad. Nuestra recepción del negro habilitado para ejercer profesiones de responsabilidad será automática y sin sobresaltos. Nuestra mirada se hará más democrática, más justa. No pensaremos más que el médico negro es un sirviente del hospital. Nunca más una funcionaria de Varig hablará en inglés con un Milton Santos, con la certeza de que por su porte digno no podría ser un negro brasileño.

Los cupos son también una pedagogía ciudadana, porque su implantación revela a la sociedad su poder de intervención e interferencia en el curso de la historia. Al ejecutar de forma deliberada una acción de corrección de rumbo histórico, la sociedad exhibe y constata que tiene libertad y poder de elección, que es ella quien escribe la historia. El miembro de un consejo universitario que delibera y opta racionalmente

por alterar la proporción de estudiantes negros en su establecimiento durante el transcurso de un único año, asume la dimensión de un actor social poderoso, capaz de revertir, con un gesto simple, procesos ancestrales y aparentemente establecidos. En ese sentido, la intervención planeada con relación al negro es solamente emblemática respecto de otras intervenciones posibles, y demuestra el poder que un grupo de ciudadanos tiene, en un determinado momento de la historia, de inventar y experimentar nuevas formas de convivencia.

En suma, si aprehendemos la estructura jerárquica a partir de una fijación o enganche con los signos con que se representa —la operación de la *conflation* tan frecuentemente señalada por las feministas postestructuralistas—, y si esos signos son también garantía de su reproducción, al decretar la movilidad de esos signos es posible que alcancemos la estructura en algunos de sus puntos de vulnerabilidad y le causemos daño. Se puede pensar que, al agitar los signos, acabaremos por minar, erosionar, desestabilizar la estructura en su lentísimo ritmo de reproducción histórica. Sin embargo, no basta introducir el signo de la persona negra en ciertos escenarios donde no circulaba. Es necesario hacerlo reflexivamente, deliberativamente.

No basta esta circulación del signo negro por posiciones no habituales —pues ella, de hecho, siempre sucedió como excepción en la historia. Es necesaria su formulación en conceptos y categorías que inscriban este movimiento en las narrativas maestras del sistema— la ley, la moral, la costumbre.

Judith Butler denominó *repetición subversiva* a la *performance* “equivocada” de los roles contenidos en el guión estructural —como sería, para poner un ejemplo relativo al tema que me ocupa, la de un actor social negro en un papel que, en el elenco, es asignado a un blanco—. Yo diría que volver híbridas las posiciones de la estructura férreamente jerárquica es una “mala práctica” de los papeles sociales que puede acabar por llevar la prescripción estructural a la obsolescencia. Pienso que la mala práctica de la escena prescrita por la estructura puede inocular en el sentido común una importante duda sobre la a-historicidad naturalizada de la estructura y, esta duda puede llevarla a caducar, a desmontarse lentamente en su eficacia y en los sistemas de autoridad que sustenta. Podría vislumbrarse así la posibilidad de la desprogramación del sistema, siempre y cuando esta “circulación” subversiva de los signos sea registrada en narrativas que relaten e inscriban su ocurrencia.

Un caso opuesto al que describo es, por ejemplo, el de Cuba, donde se sacudió la estructura económica, pero no se tocó el tema de la posición de los signos raciales, que acabaron haciendo su papel de retención

y protección de la inercia y persistencia del sistema. Las personas son unánimes en decir que, a pesar de la intensa democratización de la educación en ese país, con la instalación de la economía doble después del así llamado “período especial” que siguió a la caída del muro de Berlín, hubo un retroceso en las relaciones raciales y el abismo racial se intensificó. Esto parece haber sucedido, ya sea porque los emigrados, transformados en fuente de divisas para sus familias, son blancos y, por lo tanto, sus aportes enriquecen a las familias blancas que permanecieron en Cuba, ya sea porque los empleos mejor remunerados en las nuevas empresas que se instalaron en la isla con la apertura de la economía beneficiaron a personas blancas. Lo que muestra que el movimiento de los signos es, en los procesos inclusivos y redistributivos, tan importante como la introducción de nuevas reglas para el sistema económico, y guarda relativa pero indiscutible independencia con relación a este último. El sistema de signos y el sistema económico se superponen y se entrelazan de diversas formas, pero cada uno de ellos debe ser atacado separadamente.

El juego de los signos es, mientras tanto, todo lo que tenemos: *anarquizar* con una *performance* defectuosa la vitrina en la que el sistema se presenta. En esta propuesta, los medios son más importantes que los fines (en lugar de que los fines tornen irrelevantes a los medios, al estilo del período setentista), porque los medios son lo único que tenemos como posibilidad práctica y la única certeza.

Epílogo

Dos preguntas muy fecundas me fueron formuladas por Isabel Guillen, profesora de Historia de la Universidad Federal de Pernambuco, y por Patricia Birman, profesora de Antropología de la Universidad del Estado de Río de Janeiro, en ocasión de la lectura de este texto. Quise introducirlas aquí, en este apartado, de manera que brindaran más elementos, pero que no interfirieran en el curso de mi argumento.

Isabel Guillen: “La mía es una pregunta sobre los medios. ¿‘Anarquizar’ es un buen medio? ¿Puede una táctica anárquica perseguir una utopía? ¿Se puede perseguir la transformación del mundo sin contar con una utopía de orientación?”.

Escuché por primera vez la palabra “anarquizar” durante mi larga investigación en las casas de culto de Xangô de Recife, justamente en los barrios más pobres de esta misma ciudad donde hoy leo este texto. Las personas del culto se referían con inmensa simpatía y cariño a los *orixás* que “anarquizan” y con antipatía o desagrado a aquellos a los que no les gusta la “anarquía” y que tratan de proteger el mundo contra la misma.

Soy fiel a ese primer encuentro con la palabra y estoy agradecida por los saberes propios del mundo donde la aprendí.

Hay una interesante demostración de la falsa relación entre utopía y proyecto de transformación del mundo en la última escena de la película *Matrix Revolutions*. Como se sabe, la narrativa completa está marcada por el antagonismo entre el protagonista, Neo, y el Agente Smith, un programa rudimentario, cuyo *leit-motiv*, a lo largo de los tres episodios, es la insistencia en la "inevitabilidad" de lo que debe suceder. Sólo en los momentos finales del último episodio conocemos que Neo es también un programa, pero un programa de última generación para quien el juego de la determinación/indeterminación se da en una forma mucho más compleja y, por lo tanto, es indiferente al tema de la inevitabilidad. A lo largo de los tres episodios, Neo regularmente busca orientación en el Oráculo, representado por una mujer negra, de clase media baja y ama de casa. El Oráculo es quien va dando las pistas cuando los personajes del bien en esta guerra quedan desorientados. En la última escena del último episodio, cuando ya los enigmas de la historia fueron revelados, la Oráculo, el Arquitecto constructor de Matrix, la niñita Sati y el ángel Seraph se encuentran sentados en un banco frente a un lago. Ahí ocurre el diálogo que quiero resaltar. Seraph pregunta: "Oráculo, ¿usted siempre supo?" Oráculo responde: "¡Oh, no! ¡No sabía! ¡Pero creí, creí!"¹¹.

¹¹ (Matrix: a lake, a bench)

(Matrix: un lago, un banco)

[A continuación se transcribe todo el texto en inglés, como figura en el original; nota del traductor]

Oracle: Well, now, ain't this a surprise.

Architect: You've played a very dangerous game.

Oracle: Change always is.

Architect: *Just how long do you think this peace is going to last?*

Oracle: *As long as it can.*

{Architect starts walking away}

Oracle: What about the others?

Architect: What others?

Oracle: The ones that went out.

Architect: Obviously, they will be freed

Oracle: I have your word?

Architect: What do you think I am? Human?

Sati: Oracle!

Oracle: *laughs*

Sati: We were afraid we might not find you

Oracle: Everything's okay now

Sati: Look, look! *points at sunrise –

Oracle: Just look at that! Beautiful! Did you do that?

Sati: *nods* For Neo

Para alguien que, como yo, vengo del campo de los estudios de la religión y, en especial, de una religión en la que el Oráculo es un elemento muy fuerte, la manera en que es revelada la función del mismo en esta última escena de la trilogía de Matrix representó un viraje en la comprensión del juego de la previsión, del pronóstico y de la historia. Quedaba aquí separado el tema de *conocer el futuro* del tema de *conducir al futuro*. La función del Oráculo pasaba a ser descripta como responsabilidad por el mantenimiento abierto del campo histórico y la creencia en ese permanente estado de apertura e indeterminación. La pre-visión de la posibilidad que llegue a existir lo que todavía no existe en ningún lugar, la utopía, dependía exclusivamente de la imprevisibilidad, es decir, de la creencia ("¡yo creí!") en la permanente apertura de la historia. *Por lo tanto, llegamos hoy a una definición de utopía como creencia en la historia en cuanto programa abierto, horizonte que no cierra, campo de incertidumbre e indeterminación. El carácter histórico – es decir, abierto – del destino humano es la gran utopía contemporánea.* El cine, como campo proyectivo del inconciente social, nos espeja y propone alegorías eficaces de las angustias y dilemas que enfrentamos (Benjamin, 1987: 190).

Patricia Birman: "Me gustaría saber cuáles son las dificultades que encuentras en la propuesta de cupos".

Encuentro tres dificultades que merecen ser mencionadas en la propuesta de cupos. La primera es la siempre invocada ambigüedad en la atribución racial característica del Brasil. Ella introduce un margen de

Oracle: That's nice. I know he'd love it

Sati: Will we ever see him again?

Oracle: I suspect so. Someday

Seraph: Did you always know?

Oracle: Oh no. No, I didn't. But I believed. I believed

THE END

The Matrix Revolutions, The Matrix Reloaded, The Matrix, and all related media, # # characters, and stories are copyright 1999-2003 AOL Time Warner and Village Roadshow Pictures. The transcript below contains parts of a script written by the Wachowski brothers. This transcript is provided for fans' enjoyment and reference and does not intend copyright infringement. The entire content of this transcript is property of Larry and Andy Wachowski, AOL Time Warner, and Village Roadshow Pictures. The transcript is intended for teaching/educational purposes only. If falls under the U.S. Code 17/Sec. 107 – Limitations on exclusive rights. 'Fair Use'. Notwithstanding the provisions of sections 106 and 106A, the fair use of a copyrighted work, including such use by reproduction in copies or phonorecords or by any other means specified by that section, for purposes such as criticism, comment, news reporting, teaching (including multiple copies for classroom use), scholarship, or research, is not an infringement of copyright. Thanks to <http://www.screentalk.org/> for the above summary <http://www.matrixcommunity.org/>

error con el que debemos contar y que puede, sin embargo, ser contenida al generar estrategias cada vez más eficientes a medida que acumulamos experiencia. No obstante, si el margen de error en un proceso de selección fuese motivo como para desacreditar un sistema, el vestibular sería el primero en caer, porque no es posible imaginar procesos selectivos de candidatos con más inconsistencias y mayor margen de error que el vestibular. (Ver para una crítica detallada Carvalho, 2005: 184-191).

En orden de importancia progresiva, la segunda dificultad reside en la resistencia a escuchar los argumentos y aceptar el debate en los foros propiamente académicos (no me refiero a las instancias administrativas de la universidad). Esta resistencia está directamente vinculada con dos características fuertes inherentes al medio universitario brasileiro. En primer lugar, una visión de la vida en las instituciones en la que disidencias de orden ético y político son consideradas problemas de etiqueta y donde se intenta evitar por todos los medios que afloren al público antagonismos entre proyectos de mundo, sensibilidades éticas, valores y posturas frente a los problemas contemporáneos. La tendencia a hacer de cuenta que puede existir una esfera pública en la que la política es un campo sin riesgos. Se teme y se evita la discusión del proyecto de cupos en el medio académico brasileiro, porque se trata de un campo de discusiones apasionadas que exponen claramente la persistencia de oposiciones irreductibles respecto de lo que es positivo para la nación.

En segundo lugar, existe una traba específica para la recepción de la medida de cupos en los Departamentos de Ciencias Sociales, y especialmente en los de Antropología. No me puedo extender en el análisis de esta cuestión aquí, pero baste decir que la antropología brasileira tuvo a su cargo, como tarea histórica, la producción de una narrativa fuerte de la nación que fue constelando en torno de sí a sectores de la derecha y de la izquierda del espectro político, alrededor de una retórica nacionalista cuya condición de existencia fue el englobamiento del negro en una posición subalterna, pero concordante. Representar la nación significaba, inevitablemente, para el trabajo ideológico de esta antropología, representarla como una sociedad fuertemente estratificada en lo económico y en lo social, pero "cordial" y armónica en lo cultural (el *Carnaval* y el *Fútbol* de un Roberto da Matta, responsable por el aggiornamento y la adaptación al lenguaje de las Ciencias Sociales del estilo ensayístico de Gilberto Freyre). De ahí la curiosa y persistente importación hasta el presente de un autor como Louis Dumont, denunciado en la India y prácticamente olvidado en los grandes centros académicos, pero omnipresente en las clases y en

las tesis brasileñas¹². Pues su modelo mune al proyecto ideológico de la antropología brasileira con categorías útiles para la formulación de la idea de un esclavo feliz, de un subalterno satisfecho, por fuerza de la *cultura*. Razones "civilizatorias" hacen callar la queja de los que sufren. En un cuadro como éste, en el que generaciones de antropólogos sumaron fuerzas en esta tarea de persuasión ideológica basada en una noción de "cultura" que hoy me parece insustentable, es difícil abrir las puertas a una discusión que implicaría inevitablemente un cambio radical de paradigma y, con ello, un recambio en las personas que detentan el poder disciplinar.

Finalmente, la dificultad y máxima complejidad me parece que es la posibilidad de estancamiento de la medida. En verdad, hay dos posibles resultados de la aplicación de una política de discriminación positiva como ésta: el primero –y el mejor entre ellos– es que el acceso regular de estudiantes negros e indígenas a lo largo de varios años a la educación superior en Brasil pueda lograr que la influencia de este nuevo tipo de presencia termine por enriquecer y transformar la institución académica volviéndola más creativa y vinculada a los problemas del contexto brasileiro; el segundo –y que haría de la experiencia un fracaso– es que su finalidad quede reducida a la formación de una aristocracia negra, al contribuir a la instalación de un nuevo grupo de poder en lugar de formar una masa crítica, capaz de introducir modificaciones sustantivas en las formas y en los objetivos de la producción de conocimiento y en el ejercicio del poder, porque trae consigo experiencias comunitarias de otro tipo.

Bibliografía

- AMÉRY, Jean. 2001 (1977). *Cuánta patria necesita un hombre*. En: *Más Allá de la Culpa y la Expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-Textos.
- BAUDRILLARD, Jean (1996). *El Crimen Perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- BENJAMIN, Walter (1987). "A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica (primeira versão)". En: *Obras Escolhidas*, vol. 1, *Magia e Técnica, Arte e Política*, tercera edición, San Pablo: Brasiliense. [Traducción castellana: "La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica", en *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1973.]
- BHABHA H. (1994). "The Commitment to Theory". En: *The Location of Culture*. Nueva York: Routledge
- BUTLER, Judith; Laclau, Ernesto; Žižek, Slavoj (2000). *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. Londres: Verso.

¹² Ver, por exemplo, Dirks 1999 e Lorenzen 1999, entre otros.

- Carvalho, José Jorge e Segato, Rita Laura (2002). "Uma proposta de cotas para estudantes negros na universidade de Brasília". En *Série Antropologia* No. 314. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- (2005). *Inclusão étnica e racial no Brasil. A questão das cotas no ensino superior*. San Pablo: Attar.
- DIRKS, Nicholas B.: "La casta original: Poder, historia y jerarquía en el sur de Asia". En Dube, Sarabh (Coord.): *Pasados Poscoloniales*. México: El Colegio de México, pp. 431-456
- FANON, Frantz [1967 (1952)]. *Black Skin, White Masks*. Nueva York: Grove Press.
- KYMLICKA, Will 1995. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- LACLAU, Ernesto e Mouffe, Chantal [1993 (1985)]. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.
- LORENZEN, David N.: "Tradiciones del hinduismo no dependiente de la casta: el Kabir Panth". En Dube, Sarabh (Coord.): *Pasados Poscoloniales*. México: El Colegio de México, pp. 485-512.
- MEDEIROS, Marcelo (2002). *Composição racial das famílias no Brasil. Seminário Interno da Coordenação da População e Família*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada econômica Aplicada - IPEA. Documento interno (Mimeo).
- OTERO CORREA, Natalia (2000). "Afroargentinos y Caboverdeanos. Las luchas identitarias contra la invisibilidad de la negritud en Argentina". Tesis de Maestría. Posadas: Maestría en Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones.
- QUIJANO, Aníbal (2000). "¡Qué tal raza!". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 6, Nº 1 (enero - abril), pp. 37-45.
- SEGATO, Rita Laura. (2006). "Cotas: por que reagimos?". *Revista USP* Nº 68, diciembre -enero-febrero 2005-2006, pp. 76-87.
- (2004). "Oracle, Destiny and Personality in Afro-Brazilian Cosmologies". En: Schabert, Tilo (ed.): *Prophets and Prophecies*. Eranos. Würzburg, Germany: Königshausen & Neumann.
- (2002). "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global". *Nueva Sociedad*, No 178. "Transnacionalismo y Transnacionalización", marzo-abril, pp.104-125.
- (1998). "The Color-blind Subject of Myth; or, Where to find Africa In the nation". *Annual Review of Anthropology*, 27, pp. 129-151.
- (1997). "Formações de diversidade: um modelo para interpretar a recepção de opções religiosas nos países da América Latina no contexto da Globalização". En: ORO, Ari (Org.). *Religião e globalização na América Latina*. Petrópolis: Vozes.
- VALLE SILVA, Nelson do (1992). "Distância social e casamento inter-racial no Brasil". En Valle Silva, Nelson do e HASENBALG Carlos A. (Orgs.). *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora
- ZIZEK, Slavoj [1994 (1989)]. "How Did Marx Invent the Symptom?" En: *The Sublime Object of Ideology*. Londres, Nueva York: Verso.

Ciudadanía: ¿Por qué no? Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileño*

En el argumento que aquí desarrollo, dos momentos pueden ser identificados. En el primero, intento mostrar que existe, en la mentalidad de los miembros de los cultos afro-brasileros (mis datos provienen de la variante de Recife), una postura crítica y de desconfianza frente a las instituciones del Estado Nacional brasileiro y un retraimiento deliberado en relación a las leyes que las sustentan. Así, como se verá, en el discurso —hablado en el lenguaje del mito— que circula entre los miembros, los temas de lo "legal" y de lo "legítimo" son tratados con ironía y escepticismo.

En un segundo momento, examino las posibles razones por las cuales esta mirada crítica se resiste a convertirse en una mirada política. Para esto, procuro identificar los posibles elementos que, también presentes en esta mentalidad, impiden que esta postura contestataria, cifrada —porque está expresada en los términos del mito— pase a ser formulada en un lenguaje explícito de confrontación política.

Además, y para orientar su lectura, anticiparé sintéticamente el espíritu del mensaje contenido en este texto. Lo que espero es que el lector sea llevado a comprender que las categorías *otrificadoras* esencialistas, emanadas de un suelo metafísico dualista de pensamiento, imbuidas de la estructura lógica de la oposición "y/o" y conducentes a otras oposiciones del tipo "nosotros/otros", son espurias en algunos contextos. Sin em-

* Publicada una primera versión, algo diferente de la presente, en español. In: Uribe Tobón, Carlos Alberto (ed.): *La Construcción de las Américas. Memorias del VI Congreso de Antropología en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Depto. de Antropología, 1993, y posteriormente, en esta última versión, en portugués como "Ciudadanía: Por que Nao?. Estado e Sociedade no Brasil à Luz de um Discurso Religioso Afro-Brasileiro". *Dados. Revista de Ciências Sociais*. 38/3, November 1995.