

Florestan Fernandes

El negro en el mundo de los blancos

Traducción de Mariana de Gainza

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Fernandes, Florestan

El negro en el mundo de los blancos / Florestan Fernandes. - 1a ed. - Los Polvorines :
Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017.
296 p. ; 21 x 15 cm. - (Política, políticas y sociedad. Estudios brasileños ; 2)

Traducción de: Mariana de Gainza.
ISBN 978-987-630-277-7

1. Sociología. 2. Brasil. 3. Democracia. I. Gainza, Mariana de, trad. II. Título.
CDD 301

Título original: *O negro no mundo dos brancos* © Florestan Fernandes, 2017

EDICIONES UNGS

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017

J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX), Prov. de Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54 11) 4469-7507 - ediciones@ungs.edu.ar - www.ungs.edu.ar/ediciones

Serie Estudios brasileños

Director: Eduardo Rinesi

Comité Editorial: Gabriel Vommaro y Martín Cortés

Diseño gráfico de la serie: Franco Peticaro

Traducción: Mariana de Gainza

Corrección: Gustavo Castaño

Tipografías:

Rosario / Diseñada por Héctor Gatti, Adobe Typekit & Omnibus-Type Team

Andada / Diseñada por Carolina Giovagnoli para Huerta Tipográfica
SIL Open Font License, 1.1

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723.

Prohibida su reproducción total o parcial.

Derechos reservados.

Impreso en DP Argentina S.A.

Tacuarí 123 (C1071AAC), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina,
en el mes de julio de 2017.

Tirada: 500 ejemplares.



Libro
Universitario
Argentino

Índice

La obra de Florestan Fernandes en perspectiva <i>Horacio González</i>	9
Introducción	25
Primera parte. Las barreras del color	
Capítulo 1. Aspectos de la cuestión racial.....	39
Capítulo 2. Movilidad social y relaciones raciales: el drama del negro y del mulato en una sociedad en cambio.....	61
Capítulo 3. Más allá de la pobreza: el negro y el mulato en Brasil.....	77
Segunda parte. El <i>impasse</i> racial en el Brasil moderno	
Capítulo 4. La persistencia del pasado.....	95
Capítulo 5. Inmigración y relaciones raciales	121
Capítulo 6. El negro en San Pablo	141
Tercera parte. En busca de la democracia racial	
Capítulo 7. Ciencia y conciencia	167
Capítulo 8. Poesía y sublimación de las frustraciones raciales.....	189
Capítulo 9. El teatro negro	201
Capítulo 10. Representaciones colectivas sobre el negro. El negro en la tradición oral	207
Capítulo 11. Contribución para el estudio de un líder carismático.....	223
Capítulo 12. Congadas y batuques en Sorocaba	245
Capítulo 13. Aspectos políticos del dilema racial brasileño	261
Bibliografía	285

La obra de Florestan Fernandes en perspectiva

Horacio González

A Gabriel Cohn, maestro y amigo

Florestan Fernandes fue en Brasil el nombre mismo de la sociología, si se nos permite expresarnos así. Cuando a fines de los setenta y principios de los ochenta di clases de sociología en un instituto tradicional de San Pablo —el lugar mismo donde habían despuntado los primeros indicios de esta disciplina y habían enseñado Pearson, Lévi-Strauss y Bastide—, su figura era siempre invocada como modelo señero de una profesión y resguardo seguro en que había que recalar ante las vicisitudes dramáticas de un saber acechado continuamente por su pereza y por su capacidad de desilusionar a quienes intentaban cultivarlo. Lo conocí personalmente en su domicilio paulista, atestado de libros que habitaban bibliotecas que escalaban altas paredes, prueba indudable de una vida dedicada a la lectura y a la pasión por el conocimiento de los dramas sociales brasileños. En su biografía intelectual, Florestan —como llanamente se le decía: su nombre era más identificante que su frecuente apellido portugués— podía esgrimir su gran papel de intermediario entre las ciencias sociales de su país y los profesores extranjeros, que antes y ahora eran los modelos de los practicantes vernáculos del conocimiento sociológico, no pocas veces convertidos en pares y compañeros de aventuras de los profesores del lugar. Así ocurrió con Florestan y Roger Bastide, como ya reseñaremos.

Este libro, que reúne numerosos artículos de Florestan Fernandes sobre las dificultades de la negritud en Brasil, proviene de escritos mayores, como los realizados junto con Roger Bastide, de quien puede considerarse su discípulo, hecho completamente relevante en la vida de Florestan, pues es alcanzado por la fuerte influencia que fluye de los profesores franceses

radicados en Brasil, atraídos por la riqueza que este país presupone desde el punto de vista de los estudios antropológicos. Bastide es una figura importante para la historia del conocimiento social del Brasil, y su obra está caracterizada por interesantes matices. Se trata de una figura central de la antropología del siglo xx, con una extensa trayectoria en el estudio del simbolismo, la mística y los signos religiosos. Había llegado al Brasil en 1938, poco después de Claude Lévi-Strauss y Fernand Braudel, que lo habían hecho en 1935. Le interesaba el misticismo desde el punto de vista no solo religioso sino literario, y son conocidas las relaciones de Bastide –con un itinerario tan semejante al de “nuestro” Roger Caillois– con el movimiento modernista brasileño, que, comandado finalmente por Oswald de Andrade, luego de muchas vicisitudes políticas y artísticas (yacen tras él los manifiestos surrealistas, el psicoanálisis y las izquierdas) se establece alrededor del juego lírico y retórico de la antropofagia. Esta era la ironía suprema de un nacionalismo cultural basado en la sátira y en la estetización de la técnica.

La preocupación de Bastide por las tradiciones poéticas africanas, que legan una rítmica específica a la lengua brasileña, es una idea que dejará una indudable marca en la actividad de Florestan Fernandes, que en este mismo libro intenta una reflexión sobre la poesía negra de Brasil. Se trata del prefacio que escribe a los poemas del poeta negro Oswaldo de Camargo, quien expresa de una forma dolorida muy directa un sentimiento de opresión, tratado en términos angélicos y sin duda bajo el género de plegaria. Florestan advierte que no es crítico literario y presume que se le pide opinión en su calidad de sociólogo. De tal modo, su interpretación de esta poética del sufriente, de fuerte espiritualidad evangélica, la explica como un caso de su tesis mayor: el concepto de “democracia racial” ha fracasado en Brasil, pues alberga un tipo de conocimiento que encubre relaciones no igualitarias que se presentan como lo contrario a lo que son, es decir, formas sutiles, pero superficiales, de reproducir en otro plano la escisión racial, que recibe el prisma de segundo grado de las diferencias de clase. Estas acaban sobredeterminando las relaciones raciales, pues en los estratos pobres, de obreros descalificados y ciudadanos con libertad legal sin condiciones de incorporarse a una autodeterminación social efectiva, se siguen manteniendo los porcentajes amplísimos de población negra en las grandes ciudades de Brasil. Solo que la ideología oficial del mestizaje progresista se sostiene en algunos casos efectivos de negros y mulatos que hurgan con buena estrella en el cuerpo social y sustentan el “mito igualitarista” que, a su vez, pasa a ser también un

difuso manto de ideas de la población negra o mulata más maltratada, que paradójicamente mantiene el credo nacional ficticio de la pseudoigualación.

Esta visión, por cierto no inexacta ni carente de vigencia hoy, casi a medio siglo de escritos estos estudios, permite una reflexión que estaba potencialmente ya trazada en el estricto “destino sociológico” que parecen tener estas conclusiones. Florestan, en la oportunidad que tiene de avanzar un poco más en el terreno que ya había explorado Roger Bastide, la deja de lado en nombre de la ciencia de la que es portador. Para Bastide, los modos en que se verifica el profetismo místico en la poesía de poetas negros –comparada con la poesía simbolista de Baudelaire– eran modos esenciales de tratar el ser de la negritud y de la “miscegenación” en Brasil. A Florestan, por propia voluntad, se le cierra este camino, y su “sociología” choca con su “antropología”. Y no es que en él esta no exista. En este libro, uno de sus artículos estudia el culto al “líder carismático João de Camargo”, de la Iglesia Negra y Misteriosa de Aguas Rojas. Pero Florestan llama “sociografía” a sus interesantes apuntes, se priva de darles más despliegue porque alega que se le presentaron otros intereses de investigación, sin percibir cuánto hubiera favorecido la prosecución de estos temas a las dimensiones simbólicas o sacrificiales de la vida social, en un terreno tan conectado al Collège de Sociologie de Francia, cuyo influjo estaba representando su maestro Bastide en Brasil. Sin duda, la de João de Camargo es una pieza minúscula de los vastos panoramas que presenta el mesianismo brasileño (o el “contestado”), y por la misma época en que actuaba preponderantemente Florestan, María Isaura Pereira de Queiros escribió su tesis (estas aún se escribían en francés) sobre el movimiento milenarista de Antonio Conselheiro en 1897, de repercusión mundial y cuyo acervo profético sigue siendo hasta hoy un hilo interno, incómodo y desgarrador –en un plano indudablemente muy soterrado– de la vida política del país.

A Florestan le interesa muy especialmente un tema muy solicitado en aquella hora, más ligado a lo que ya se había comenzado a llamar “sociología del conocimiento”, cuyas perspectivas habían impulsado Scheller y Dilthey pero que llegaban por vía de la corriente norteamericana de Irwing Horowitz, que era muy sensible a la decadencia de la sociología, ya insinuada en aquellos lejanos años, y que con nuevos conceptos (como el de “imaginación sociológica” de Wright Mills) podría revivificarse nuevamente. Esta cuestión no podía ser otra que la de la “falsa conciencia”. Muchos negros y mulatos brasileños se percibían a sí mismos como protagonistas de una democracia racial, y eran presos por el “mito” del poder establecido, que desde su

inmensa capacidad de irradiación no solo originaba una coacción cultural sobre hombres libres –manteniéndolos en su inferiorización racial y social– sino que muchos de estos, basados en casos aislados, suponían estar siendo beneficiados por un ascenso social en los escalones de una sociedad que proclama su acogimiento plural, pero con resortes internos que ocultaban en planos sumergidos de la conciencia la desconfianza de siempre hacia las personas de color. La Abolición había sido un episodio político, de cancillería y palacio, de élites imperiales, políticas y militares, y no un hecho registrable masivamente en la vida social más que como publicidad del multirracismo del país, vecino a nuestro “crisol de razas”, como prospecto y latiguillo para una ideología estatal que presentaba ciertas porosidades para el “ascenso social selectivo”. Pero mantenía la llave conceptual del prejuicio racial en sus gavetas más lejanas para uso de una desatenta percepción pública, que en muchos casos –en los que no se dejaban de encontrar siempre numerosos representantes de la negritud conviviendo con élites culturales– era una evidente esponjosidad aceptada excepcionalmente como distinción a los antiguos descendientes de esclavos que podían escapar de su destino de forma individual. Florestan dedica sus estudios y sus cuadros estadísticos a demostrar que la sociedad brasileña inmoviliza, con el consuelo abolicionista, a una gran parte de la población negra en sus posiciones de servidumbre y escasez de posibilidades existenciales. La democracia social era un señuelo, y solo politizando la noción de raza se podría llegar a una auténtica democracia racial si se la entendía o desglosaba en relación con la estructura desigual de clases que subyacía en ella y finalmente la explicaba. Por eso la cultura y la poesía negras también debían ser estudiadas como una suerte de ideología del oprimido, a la que no le había llegado aún el secreto último, social y político de una desigualdad racial que se quería “igualitaria”.

El caso del poeta João de Camargo, precisamente, es calificado por Florestan como el de un curandero popular, y sus dichos y sucesos no escapan de esta actividad, surgida de los remotos confines de las vetas del espiritismo, el umbanda y el cristianismo, en una interesante avidez combinatoria que siempre cuenta con la acentuación de uno u otro rasgo, ya sea el milagro inducido, el trance, la incorporación del santo o la sesión de consulta con los muertos. Evidentemente, hubiera sido necesario que Florestan trascendiera su “sociografía”, pues estos casos le brindaban una alternativa formidable para tratar los mismos temas que le interesaban: los obstáculos que una sociedad produce ante los mismos temas que dice promover. Y todo eso como un problema del conocimiento de las instituciones estatales, tal como

lo presentan en términos de sentido común nacional, y los estamentos que practican cultos sincréticos, cuyos ambiguos simbolismos no dejan de tener también aristas de una disputa social con el modo en que poblaciones africanas expropiadas visiblemente de sus patrimonios singulares los reproducen en niveles superiores de actividad social, creando comunidades muy activas que, de alguna manera, rompen la “ilusión” generada por el mito de la democracia racial. Lo hacen a la manera de la “astucia del débil”, comprobando palpablemente que su influencia en la sociedad nacional resulta, al cabo, muy significativa. Se rompen así, de manera oblicua, los parantes invisibles que combinan con el espejismo macunaímico, al que atraviesa un personaje indígena-surrealista volcado al grotesco, que representa –en la obra de Mario de Andrade– una reflexión aguda sobre las barreras y estamentos cognoscitivos, y, como buena parte de la clase intelectual de la época, llama la atención sobre la potencialidad lingüística proveniente de las etnias más antiguas del Brasil, para recrearlo utópicamente.

Durante todos los años veinte, Oswald de Andrade, precisamente, había promovido la idea de “antropofagia” como un marco vanguardista y artístico para recrear un Brasil multicultural igualitario, jugando con la noción de canibalismo y transfusión, a modo de un manifiesto que hoy consideraríamos propio de una “recepción” con creación autónoma cultural y “estilo emancipado”. Desdeñó así la sociología, a la que ponía como ejemplo de un pensamiento inerte para situar estos mismos temas. También Glauber Rocha, influido por este tropicalismo integrador, repitió, dos décadas después de este aserto oswaldiano, la crítica a la sociología de Fernando Henrique Cardoso, discípulo a su vez de Florestan, y que también había estudiado la integración o rechazo sutil de la negritud en los estados del sur de Brasil, antes de dedicarse a su teoría de la “dependencia”. Según Glauber, Cardoso era un sociólogo de la “Fundación Ford” que no estaba a la altura del pensamiento crítico brasileño, encarnado por sus grandes ensayistas y novelistas, un Celso Furtado, un Jorge Amado, un Guimarães Rosa. Anteponía a la sociología institucional los proyectos del nuevo cine brasileño para conocer el Brasil. Más allá de esta grave discusión, sin duda su film *Deus e o diabo na terra do sol*, de 1963, irrumpía como un manifiesto visual estremecedor en el panorama intelectual brasileño, conmovía los pilares de la política y las ciencias sociales, y llegaba a la sociología argentina por la vía del *Isidro Velázquez* de Roberto Carri.

De alguna manera, Bastide –quizás no Florestan– había sospechado todo esto. Roger Bastide, según Pablo Simpson –actual profesor de la Universidad

de San Pablo–, estaba más influido por Lévi-Bruhl, cuyas tesis sobre el alma primitiva “prelógica” eran ya cuestionadas en su tiempo, pero al antropólogo francés eso no le había impedido acercarse al mundo cultural del modernismo brasileño en las figuras centrales de Oswald y Mario de Andrade. De algún modo, Florestan es el tercero en discordia de esta relación, pero aclarando que los manifiestos del grupo que escribe la gran panfletería estética del 22 y del 29 –más vinculada a un indigenismo utópico que a una reivindicación del folklore negro– rechazan la rama menor de ese mismo modernismo, la cual sería la que provenía de la implantación de la sociología en Brasil, en esos años bajo la fuerte influencia de los profesores de la Escuela de Chicago, que consideraban a San Pablo como una ciudad análoga a aquella para estudiar los procesos de modernización urbana, y, en el caso de Florestan, todo ello vinculado con los desequilibrios raciales. Un tema fundamental, que se presenta de inmediato, son los movimientos de reivindicación negra, que en algunas de sus versiones radicalizadas corren el riesgo de infligirse a sí mismos una visión “clasista” a la inversa de la que critican, obvio resultado de ciertas propuestas que actúan como reflejo inverso de la forma de opresión racial vigente. Pero para Florestan no ocurre lo mismo en los movimientos de reivindicación racial –sobre todo en los de Río de Janeiro–, en los que actúa como decisivo animador el actor teatral Abdias do Nascimento, creador del grupo poético Hermandad de la Orquídea, que había representado a Eugene O’Neil y fundado el Teatro Experimental del Negro, además de, en la época de sus prisiones, el Teatro del Sentenciado, encarcelado en pleno Estado Novo. Florestan tiene simpatía, lógicamente, por experiencias como la de Abdias. Este, en vida, fue seguidor del partido de Brizola, y son conocidas las dramáticas diferencias entre este y Lula en los años ochenta, a las que hoy habría que ver con otras perspectivas: Florestan, como se sabe, estuvo desde los inicios en el Partido de los Trabajadores y formó parte de uno de sus primeros cuerpos de diputados federales. Pero Florestan es sociólogo, no actor. Y es “paulista”, no “carioca”. Por eso, en este libro, desea ir más allá de estas experiencias de la negritud intelectual, del mismo modo que hubiera ocurrido en el caso de Machado de Assis o en el del Mariscal Rondon; el primero, descendiente de mulato, nacido en un morro, y originalísimo renovador de la literatura brasileña, y el segundo, también mestizo, pero descendiente de portugués y una nativa bororo, la etnia que tanto le había llamado la atención a Lévi-Strauss. De Rondon, que era un militar “socrático” que extendió y exploró el territorio brasileño con una consigna filosófica, “mejor sufrir injusticias que cometerlas”, Darcy Ribeiro –autor de una utopía feliz sobre Brasil, que

finalmente integraría una democracia racial, lingüística y política que saldría de la caldera de sus luchas sociales y étnicas— dice que debe colocárselo en el mismo cuadro insigne de la historia de la educación brasileña, junto con el notable creador de la “escola nova”, Anísio Teixeira. Darcy —del que muchos argentinos sentimos “saudades”— también había creado una gran “tríada” bibliográfica (que le fue criticada) con la que señalaba que Brasil era la metonimia de tres libros: *Los sertones*, de Euclides Da Cunha, *Casa-Grande y Senzala*, de Freyre, y *Tristes trópicos*, de Lévi-Strauss. ¿Puede un país resumirse en un manojo bibliográfico tan apretado? No obstante, es difícil declarar inadecuado este bibliografismo tan ajustadamente dramático de la “cultura nacional”, porque el primer libro mencionado es una formidable crónica de un “arrepentimiento”, la gran matanza por parte del ejército de la república naciente contra el movimiento salvacionista de los sertones del noroeste, alrededor del célebre líder mesiánico Antônio Conselheiro; el segundo es un tratado repleto de ironías sobre la fundación de Brasil, en cuyas complacencias (sin duda discutibles) late una gran literatura difícilmente igualable; y el tercero, sorpresa, es un libro “brasileño” escrito por un francés. Pero las vivísimas pinturas de la vida paulista, sus crónicas de viaje, su rousseaunismo indigenista, sus nostálgicas fotografías, su teoría mixturada de la aguda visión del cronista y su crónica elevada a la magnífica condición de una epistemología que casi llamaríamos “milenario” (pues ¿no es Lévi-Strauss un equivalente “estructuralista” del “milenario” del conselheiro?) hacen de *Tristes trópicos* una aventura intelectual fundamental del siglo xx, incluso como testigo indirecto del viaje de André Breton a México para firmar el manifiesto artístico con Trotsky, incluso si lo consideráramos el libro de “divulgación” de Lévi-Strauss, incluso si aceptáramos de buen grado las críticas que le dirige Derrida en otro libro fundamental y de alguna manera sutilmente dificultoso, *De la gramatología*.

Florestan no está lejos de estas profundas significaciones de la cultura brasileña, pero evidentemente —y de un modo que consideramos necesario— es también su “aguafiestas”. Estoy pensando en el lugar que Eduardo Rinesi le dio a la figura del “aguafiestas” en muchos de sus escritos. El aguafiestas escucha primero una serie de sonidos y enunciados culturales, y enseguida se siente disconforme por “no se sabe qué”, una disconformidad por lo establecido, pero también por la invención cultural libre. Esta doble discrepancia lo coloca en estado de duda, no combate lo que no le gusta, sino que goza poniéndole fastidiosos reparos, en muchos casos necesarios. No vamos a colocar a Florestan en el número de los “aguafiestas” de los jubilosos apologistas del

“alma artística” brasileña (representados por la gran frase atribuida a Tom Jobim: “Brasil no es para principiantes”), pero es necesario reconocer que la “sociología” que aparecía con sus conceptos de modernidad democrática, cambio social y “desenmascaramiento” del “hombre cordial” –este último concepto, siempre visto con ojeriza, se lee en el gran ensayo *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Hollanda (1933)– pagaba el fuerte precio de la incompreensión de los conceptos más culturalistas en nombre de una comprensión del arte en términos de una “sociologización” de la protesta. Habría que considerar, sin duda, si las raíces de la opresión racial podrían reconocerse mejor con la idea de que la poesía negra es una forma de “sublimación” del resentimiento (Florestan) o una manifestación de arte autónomo, que no “antes” sino simultáneamente hay que ligar a la condición de oprimido del autor. Con lo cual toda poesía sería una sublimación, o a toda poesía habría que juzgarla según géneros más o menos universalistas.

Cuando Florestan alude a la tradición oral del folklore negro, caracterizado por festejar su propio mundo cultural con desafiante e ingenua jactancia, cita a Silvio Romero, quien había observado que el negro esclavo se introduce en la vida íntima brasileña en sus pliegues más recónditos. Silvio Romero –poeta, filósofo y folklorista de fines del siglo XIX y comienzos del XX– expone con sencillez lo que luego será la tesis mayor del máximo libro sobre el tema, *Casa-Grande y Senzala*, de Gilberto Freyre, donde la raza negra es reivindicada a través del cedazo de un binarismo entre el señor de la plantación y el esclavo, resaltándose el patriarcalismo como una fuerza creadora –y de allí la apoyatura en la “lusofilia” del colonizador– y el papel de la negritud como proveedora “familiar” de una fibra cultural interna en la historia brasileña, inescindible del lenguaje o las comidas. La estructura esclavista es analizada con finos trazos, en los que se nota la influencia de su maestro Franz Boas, de quien no hay que desdeñar tampoco la influencia sobre Lévi-Strauss, y desde luego sobre estos incisivos apuntes de Freyre sobre los aspectos lingüísticos, retóricos y visuales de la cultura brasileña forjada por el entrecruzamiento “señorial” entre el *fazendeiro* y el habitante de la senzala. A este cuadro hay que agregarle el aroma persistente que toda la obra de Gilberto Freyre mantiene en relación con lo que le había ofrecido su lectura de Georg Simmel, lo que actualiza su lectura y alivia su opción por el portuguesismo, el gobierno de Vargas y luego su apoyo al golpe de 1964.

No podía estar, políticamente hablando, más lejos de Florestan. No obstante, con lo frágil que parece su obra cuando se la juzga por su lusitanismo fervoroso, o por sus preferencias políticas, ante sus opciones de lenguaje y

finísima picaresca –sobre todo cuando describe las cuestiones de sexualidad del esclavo negro–, en cambio, se debe volver a ponerlo hoy en un lugar de privilegio en la lectura antropológica y literaria brasileña. Acompaña esta tardía revalorización de Gilberto Freyre el redescubrimiento relativamente reciente de la literatura sociológica de Georg Simmel, cuyo itinerario intelectual recoge una secreta estética del espíritu para alimentar una inesperada y casi inasible sociología, y es notorio su peso en la obra del pernambucano. El visitante de la biblioteca de Freyre en la ciudad de Pernambuco se sorprende (fue nuestro caso) con su nutrida biblioteca, en la que resaltan las obras de Simmel, autor muy publicado hasta los años veinte y también bastante después, hasta que fuera desplazado en la lectura sociológica por un Max Weber que recién sería traducido al castellano, en su obra central, en 1944. Es la misma sorpresa que el visitante se lleva en la visita a la biblioteca de Ezequiel Martínez Estrada, en la ciudad argentina de Bahía Blanca. *La cabeza de Goliath*, de este autor (1949), destila la savia, entre tantas otras, de Simmel. El oleaje de lecturas simmelianas no hace iguales a las obras de Freyre y de Martínez Estrada –se podría agregar la de Sérgio Buarque–, pues el clima hedonista de una, de satisfacción por una vida patriarcal con la majestad de una familia ampliada donde el esclavo negro mantiene en muchos casos su superioridad intelectual, no pertenece al rango de los profetismos y admoniciones que lanzaba Martínez Estrada –él mismo un extraño “milenarista”– contra los poderes técnicos y administrativos que sustituirían con una viscosa burocracia la conmoción que produciría la lectura de las piezas literarias fundadoras del país.

Florestan permanece indiferente hacia esta estría vigorosa de la presencia de un sociólogo que proviene de reflexiones sobre Goethe, Rembrandt, y sobre las ciudades modernas gobernadas por la abstracción de mentes tomadas por la filosofía del dinero, y que estudia las formas estéticas plasmadas en obras y objetos cotidianos –la puerta, por ejemplo– a los que les proporciona notas específicas de una antropología vinculada a acciones humanas tan elementales como fundadoras de la visión, el espacio y las estructuras materiales cohesivas o dispersivas. No eran temas de Florestan, aunque sí de Bastide, al que muchos ven cerca del sociólogo alemán, no solo en reflexiones como las de la “puerta barroca” sino también en el clima general de su obra. Leopoldo Weizbort, estudioso de las repercusiones de la obra de Simmel en Brasil, enumera una larga serie de evocaciones que lo refieren de forma precisa o imprecisa, directa o memorativa. Estas repercusiones, ya se ha dicho, son señalables en el caso de Bastide, pero también en el de Sérgio

Buarque de Hollanda, del que no sería desacertado decir que su cuestionado “*homem cordial*” no es una imposición de dominación social bajo la máscara complaciente de un arquetipo fijo, sino una “forma de vida” en la que cabe perfectamente el conflicto y la lucha contra la cosificación social. No menos presente está Simmel en una de las tesis pioneras de la Universidad de San Pablo (1950) sobre la moda –de la alumna de Sérgio Buarque, Gilda Rocha–, en la que es evidente que se toman las observaciones del sociólogo alemán sobre la moda, la coquetería y la estilística social en general. Weizbort, no obstante, considera “un ejemplo negativo” el caso de Florestan Fernandes, quien juzga con recelo esa tesis y la propia obra de Sérgio Buarque. Para Florestan, Simmel sería un caso de ensayismo impresionista ajeno a lo que “realmente” importaba. Y lo que importaba de verdad era una sociología de la estratificación social en el marco de hipótesis de modernización social, que aun, si no se esquematizara demasiado este concepto, sería donde Florestan iba a albergar sus estudios de democracia racial y, específicamente, donde también hacía lo suyo el modo en que operaba la autoconciencia engañosa de la misma negritud. De ahí surgía la “representación racial oficial” de un Brasil que aparentemente “era un país sin prejuicios étnicos”. Pero quizás tampoco exploró Florestan lo suficiente esta torsión de la conciencia social por la cual los propios afectados desvían el núcleo central de su experiencia, juzgando que no existe lo que en verdad existe. Hubiera sido un modo de estudiar la elaboración de la conciencia equívoca, esa equivocidad que contiene planos reservados que su propio portador no deja salir a la luz por medio de operaciones de autoencubrimiento que no solo atañen a la “sublimación” –concepto que Florestan utiliza– sino también a lenguajes y simbolismos precategoriales de una heráldica cultural cercana a barroquismos por los que el sociólogo se desinteresa.

¿Es Florestan un equivalente de lo que entre nosotros significó la figura de Gino Germani? De alguna manera sí, pero fijémonos tanto en las similitudes como en las necesarias diferencias existentes. Ambos cultivaban un tipo de sociología de “transición a la modernidad” con semejantes recursos teóricos. Florestan tenía más apego a los movimientos sociales y simpatizaba muy genéricamente con el marxismo, lógicamente pasado por diversos cedazos sociológicos. Germani suponía que la sociología por él refundada en la Universidad (1957), invocando diversos segmentos conceptuales (el estructural-funcionalismo norteamericano, algunos tímidos acercamientos a la idea de “imaginación sociológica” de Wright Mills, ecos si bien lejanísimos del Instituto de Frankfurt, una fuerte base estadística, algunas citas

de Simone Weil, un parsonismo sin el lenguaje de Parsons, etcétera), iba a promover en el mundo de las ciencias sociales argentinas un rigor científico y un conjunto de profesionales capaces de configurar una comunidad de conocimientos que hasta entonces no existía. Pagaba un fuerte precio por esta creencia, lo que no hace desdeñable ni su obra ni su empeño fundador, pero un saber luego denominado “sociología” no podía imaginar su irrupción produciendo un pistoletazo que convirtiera instantáneamente en yermo el territorio subyacente o circundante, sino que, al contrario, debía reconocer las raíces, gramíneas y faunas preexistentes para dar a la fundación el derecho irremplazable a tener una genealogía. Una fundación parece poderosa el día originario, pero luego descubrirá que si su genealogía residía solo en su propio acto de creación, poco a poco irán desnutriéndose sus impulsos iniciales para sobrevivir apenas un puñado de ancianos conceptos inertes y de buenos propósitos fijados en estadísticas, a las que se verá con la piedad de todo lo que tiene una historia –la historia de las estadísticas–, pero no la historia cultural que hubiera deseado tener.

Florestan era hijo de las clases populares brasileñas; su madre era lavandera y su adolescencia como lustrabotas lo hace un ejemplo del joven que practica el traqueteo de las tareas con las que le arranca una pequeña dádiva a un mundo de desamparo, hasta que florece una inesperada chispa que lo lleva a escapar de las oscuras servicialidades y a encontrar una vía regia de libros, teorías y disertaciones. Simultáneamente, tenía lugar el movimiento de los intelectuales franceses que cruzaban el Atlántico para colaborar con la fundación de la universidad brasileña, a mediados de la década del treinta. El joven Florestan, que a la vez poseía muy buenas dotes de escritor, como lo demuestra toda su obra, se acoge a una experiencia universitaria que las estadísticas sociales no prevenían para una persona de su clase social. Siempre se dijo de él que su origen en los estratos de los servicios domésticos de la sociedad brasileña y su transformación en un intelectual de agudeza significativa le daban una especial sensibilidad para tratar la grave cuestión del inferiorismo social sistemático al que eran relegadas las poblaciones que provenían del colonialismo esclavista, por la presión hipócrita de un dispositivo cultural que gozaba en proclamarse universal e igualitario sin serlo, pero con incidencia drástica en el “sentido común”. Coincidimos con esta idea, pero es necesario adosarle la prevención de que el origen social no necesariamente garantiza la mayor predisposición a conocer los problemas de los sectores que provienen de ese mismo sector. Precisamente, ese es el dilema de Florestan en estos artículos. Por qué muchos negros paulistas creen

que están mejor los negros de Río, por qué enormes sectores de la población de negros y mulatos piensan que viven en una democracia racial, sin poder percibir toda la maraña de prejuicios raciales que se recubren de una promoción de prácticas de igualdad ciudadana de “superficie”.

Por otro lado, tenemos el juicio sobre la poesía negra (en este libro). Florestan analiza, como vimos, la poesía del sufrimiento de Oswald de Camargo, y la entiende como una “sublimación de las frustraciones raciales”. Consecuentemente, la poesía de un Cruz e Souza es vista como el “sistema de excepciones” con que el canon oficial blanco se permite reconocer a un exponente de la poesía hecha por un negro que sin embargo sigue los pasos de Baudelaire. La cuestión no es, con todo, tan simple. A fines del siglo XIX, João de Cruz e Sousa, muy estudiado personaje de la historia poética del Brasil, era un esclavo liberto por su “señor”, el conde de Souza, que le asegura una educación formal completa. De ahí surge un extraño poeta, en general considerado un simbolista –y al que Bastide intenta estudiar relacionando los diferentes tipos de misticismo de la poesía de raíz africana y lo que en la misma época sale de la imaginación de un Mallarmé–, que para Florestan no va más allá de una excepción, “poesía negra para blancos”. Pero Cruz e Sousa, el escritor de *Missal*, con su sol descrito como “radiante orientalista del firmamento”, no parece prestarse tan fácilmente a ese tipo de categorización, en la medida en que no sería posible reducir la complejidad de los universos poéticos a fórmulas sociológicas de intereses reivindicativos y “sublimación” de sufrimientos. Quizás una crítica poética como la que Mariátegui (autor que el último Florestan no desconoce) hace de César Vallejo en *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, considerándolo un tipo de indigenismo simbolista, hubiera podido llevarlo a Florestan a darle otros matices a su concepto de democracia racial (como mito y como utopía). Poco tratado por Florestan –nos parece– es el problema de la mezcla racial, el problemático concepto de mestizaje, latente en cualquier consideración de este tipo, con su callada intensidad disruptiva. Darcy Ribeiro, acodado en su balcón de la avenida Atlântica, en Copacabana, veía pasar los torsos desnudos de arrogantes mestizos de la favela, con su rítmica corporal y su torneada negritud, y veía allí el futuro de un Brasil mestizo, incluso de una América Latina mestiza, considerando una utopía de naciones recompuestas en su territorialidad según sus bases étnicas originarias, lo que sin duda provocaría el mayor problema en la Argentina, que vista así se convertía en un país artificial, en tanto que Brasil hacía coincidir a la perfección sus alcances territoriales con su horno transmutativo de razas.

La cuestión sigue en pie. Mariátegui era poco partidario de esos mestizajes, igual que Euclides da Cunha, y, por otras razones, Sarmiento en *Conflicto y armonías de las razas en América*, donde traza un panorama decididamente amargo y condenatorio de las etnias indígenas e incluso criollas. Todo lo contrario a Gilberto Freyre y al mexicano José Vasconcelos, para los cuales, también por distintas razones para ambos, el porvenir de estos territorios tiene un rótulo inesquivable de interpenetración en términos de una mistura racial e incluso, para el último, de fundación de una nueva raza. Tal vez nadie llegó tan lejos como el cubano Lezama Lima, que imaginó un caldero artístico metamorfósico donde en la idea de “barroco americano” se fusionaban razas, lenguajes, culinarias, mobiliarios, formas artísticas y, en última instancia, caminos políticos de emancipación. No despojó a ninguna de estas realidades de su sello de “señorío” pagano y alcurnia teológico-política.

Mencionamos estas escuetas aristas porque su consideración hubiera sido de gran importancia en la construcción de una crítica de largos alcances del concepto de “democracia racial”, que con razón Florestan cuestiona como una ideología oficial complaciente, alienada y falsa. En los años en que Florestan atraviesa sus últimos compromisos políticos, como ya dijimos, en el Partido de los Trabajadores, se crea en Brasil la conciencia intelectual de que no hay tal “democracia racial”, y los intentos desmitificadores –así llamados o no– acechan la misma obra de Gilberto Freyre, muy expuesta a ser encasillada en la apología de ese concepto, pero que en verdad, por su calidad y alcances teórico-literarios (Roland Barthes lo comparó con Michelet), haya pronunciado o no el sintagma de la democracia racial, es una obra que sigue sosteniéndose sobre sus macizos pies de ferviente imaginación antropológica. Parece simple sostener este concepto democrático-racial, pero su dificultad lo hace interesante. Sus dos partes provienen de ámbitos contradictorios: la teoría política y las teorías biologists. Tiene el mismo efecto conceptual que las actuales menciones a la “biopolítica”. Brasil tiene una fecunda historia en cuanto a la afirmación y la crítica de este concepto. No se puede pasar por alto la obra del antropólogo Nina Rodrigues, en los tiempos de la Abolición, que por influencia de Lombroso (como entre nosotros José María Ramos Mejía) trazó un panorama de la existencia negra bajo el cedazo de las tesis de la inferioridad cognoscitiva, todo regido por un cientificismo raciológico, tan criticable hoy como extraño en los métodos de trabajo de este peculiar personaje, que, rescatado de sus ingenuidades y errores conceptuales, traza cuadros muy vivos de la vida de las poblaciones negras en Bahía. Desde Nina Rodrigues hasta Donald Pierson (antropólogo

brasilianista, también profesor de la universidad paulista, alumno de Margaret Mead y de Park, miembro de la Escuela de Chicago, donde pesaba mucho la obra de Simmel, según Wainzborn) se puede tratar de muy distintas maneras la multirracialidad brasileña. Pearson descartaba, a diferencia de Florestan, el prejuicio racial, no así el de clase.

En las últimas décadas, y en gran medida como resultado de una discusión confrontativa entre las obras de Freyre y Florestan (el primero, rescatado por la originalidad de su obra pero visto con recelo por su ligero planteamiento de la cuestión racial-democrática, aunque no sea originario de su obra este concepto; y el segundo, por su denuncia constante con datos y exámenes minuciosos del “mito” de la democracia racial), han surgido diversas iniciativas que se inscriben en una ya larga historia de compromisos con el tema, desde el mencionado Abdias do Nascimento, que luego de una larga trayectoria con sus actividades políticas y artístico-teatrales fue diputado federal en los años ochenta, hasta el Frente Negro, que acompañó con cierta autonomía el gobierno de Vargas. Plagado de hechos parlamentarios y jurídicos, este debate es incesante. A las menciones ocasionales o no de los políticos establecidos respecto a la igualdad racial en los gobiernos de Jânio Quadros, de Cardoso y especialmente de Lula, se suman debates constitucionales y leyes que trataron de diversas maneras la cuestión de la democracia racial, proyectando “reglamentar equitativamente” el “mito”, y convertirlo en políticas públicas efectivas.

Un congreso latinoamericano de cultura negra en Brasil se anima hacia los años ochenta a una crítica a las izquierdas: “En *El Capital* de Marx se habla poco de niños y mujeres, y nada de negros”. Son muchas las vicisitudes de este debate que no podemos mencionar aquí, porque permanecen aún vivas. Con todo, es necesario indicar el impacto perdurable que parece haber provocado la ley de cuotas para la enseñanza universitaria, que sin duda es también criticable por el mero concepto “cuotificador” de la enseñanza, pero que ha permitido aumentar significativamente la cantidad de alumnos de origen racial negro en las universidades. Lógicamente, se presentó la clásica alternativa entre promoción del igualitarismo social-étnico en la educación superior, frente al supuesto “nivel” que se vería debilitado pues dependería solo de lógicas inmanentes al saber y no de políticas sociales estatales. Si bien todo problema se constituye trabajando sobre sus componentes reales, nadie ha demostrado que peligrarían los “niveles de enseñanza” si la admisión adquiriera una vigorosa equitatividad “sociológica”. Florestan Fernandes se reiría de estas observaciones –libros como los que él ha escrito

abrieron o reforzaron la resolución creativa de este debate– y festejaría el hecho de que junto con el aumento de la matrícula de estudiantes negros y mulatos –que aun así no llenan la cantidad establecida en el cupo– también se ha convertido en obligatorio el estudio de la historia de África y de América Latina. Y a pesar de las dificultades imperantes –y sin duda crecientes, además de los conocidos trances políticos que atraviesa Brasil– los tambores de Olodum lanzarían asimismo sus retumbos de anunciación al compás de una *samba-reggae*.

