

La curación y la hegemonía: Interpretando la política de una devoción católica brasileña¹

John Burdick*

RESUMEN

En Brasil el mito de la democracia racial es una ideología de excepcional poder. Se ha asumido por mucho tiempo que el mito es hegemónico entre afro-brasileños: en efecto, ésta hegemonía ha sido invocada con frecuencia para explicar la debilidad relativa del movimiento para la conciencia negra. ¿Que tan precisa es ésta evaluación? En este artículo, yo desafío esta

evaluación al discutir una práctica católica espectacularmente popular, la devoción a la *santa esclava* Anastacia. Yo argumento que para comprender

¹ La investigación para este artículo se llevó a cabo entre 1993 y 1994, apoyado por el Fondo Nacional de las Humanidades y la Escuela Maxwell de Ciudadanía de la Universidad de Syracuse. La investigación fue asistida por Marcia Pinheiro y Rute de Silva, ambas activas en el movimiento negro, y simultáneamente aspirando a grados académicos. Nuestra principal muestra fue de dieciocho hombres y treintinueve mujeres, todos los cuales se identificaron a sí mismos como *negro* (*negro* o *prieto*), y sostienen que lo han hecho independientemente de su exposición al movimiento para la conciencia negra. Por diseño, todos nuestros informantes estaban fuera del círculo de influencia del movimiento negro organizado.

* Departamento de Antropología, Syracuse University, Maxwell School of Citizenship. Syracuse, New York. Traducido por: Daniel Moss y Agueda Marín.

el significado que ella tiene para los afro-brasileños, tenemos que desarrollar una imagen dialéctica de la conciencia más que la que hoy tenemos disponible aún dentro de la noción de Gramsci de la conciencia contradictoria. En particular, argumento que Anastacia articula el mito de la democracia racial, y por ende, corresponde a elementos importantes de la experiencia cotidiana y deseo de los devotos negros; mientras que al mismo tiempo articula sentimientos en contra del mito, creando la posibilidad para acciones individuales y colectivas las cuales se oponen a la alineación que el mito crea.

INTRODUCCION

A través del corazón de la sociedad brasileña fluye una ideología de enorme poder. El grupo de ideas que usualmente se refería como *la democracia racial*, que muchas veces se vinculaba con el nacionalismo brasileño, está construido alrededor de la afirmación de que la esclavitud brasileña era familiar e íntima, evidenciando por tasas altas de mestizaje, y que ahora los afro-brasileños sufren discriminación no por su color sino por ser pobres (Freyre 1992 (1993); Pierson 1942; Harris 1952, 1964, 1993; Degler 1986 (1971); Sanjek 1971; Skidmore 1974). No cabe duda que éstas perspectivas penetran los pensamientos cotidianos y ansiedades más profundas de muchos, de la mayoría de los brasileños de hoy. Por supuesto, los brasileños blancos y personas de ascendencia visi-

blemente mezclada -aquellos que se refieren a ellos mismos como *mulato*, *moreno* o *mestizo*² - se subscriben con una consistencia deprimente a éstas opiniones. *Deprimente* porque un argumento persuasivo ha planteado que éstos puntos de vista presenten estabilidad a la arquitectura brasileña racista de la mal asignación de recursos y oportunidades (e.g., Ianni, 1965; Hasenbalg, 1979, 1985; Silva, 1985; Webster, 1987; Wood and Carvalho, 1988; Lowell, ed. 1991; Telles 1994).

Un cuestionamiento más delicado, sin embargo, es hasta qué punto la gente se autoidentifica como *negra* -según las cifras del censo, entre el 6 y 9 por ciento de la población brasileña (Andrews, 1991) -ha adoptado la ideología de la democracia racial. Puesto en otras palabras: ¿Hasta qué punto la ideología ha llegado a ser *hegemónica* para los negros en Brazil?

La respuesta usual a esta pregunta es *mucho* (e.g., Fernandes, 1969; Dzidzienyo, 1971; Bastide, 1978; Fontaine, 1980, 1985; González, 1985; Winant, 1994; Hanchard, 1994; Davis, 1995). Hanchard es típico cuando lamenta "las múltiples dificultades que (los no-blancos) tienen en distinguir acciones racistas de otras formas de opresión" (1994:8), al igual que un

² Estos términos corresponden a las auto-identificaciones de los brasileños mismos. Insistir en un contraste opuesto *blanco/no blanco* (e.g., Twine, 1995; Hasenbalg y Huntington, 1983) no puede por sí mismo deshacerse de las categorías socialmente poderosas de la auto-identificación arraigada en tres siglos de historia (Santos, 1988; Reis, 1993; Mattoso, 1986; Schwartz, 1992; Karasch, 1987). Tal vez sería mejor que todos los afro-brasileños se llamaran *no blancos*, pero no lo hacen.

destacado activista negro cuando me comentó que “el mito de la democracia racial convierte la mente del negro (negro) en un cerebro lobotomizado”. A menudo, activistas y académicos argumentan que es precisamente el poder hegemónico del mito de la democracia racial entre los negros brasileños que sigue siendo “el impedimento principal a la organización sociopolítica sobre temas raciales” (Hanchard, 1994: 64). Por esta razón la prioridad mayor del movimiento ha sido la de levantar la conciencia de los afro-brasileños sobre su propia opresión (Nascimento, 1994; Rufino dos Santos, 1985, 1988; Damaceno et al, 1988; Medeiros, 1994; Monteiro, 1991; MNU, 1988; Winant, 1992a, 1992b, 1994).

Aunque yo creo que esta evaluación de la conciencia negra capta una dimensión importante de la realidad social brasileña, quiero sugerir en este documento que ésta no es lo suficientemente dialéctica, en dos aspectos importantes. En primer lugar, fracasa en afrontar - de hecho, rotundamente descarta - las maneras en las cuales la ideología de la democracia racial corresponde a, por lo menos, algunas partes de las experiencias cotidianas y deseos de los negros que la suscriben. En segundo lugar, fracasa en reconocer la cualidad contradictoria de la conciencia negra brasileña, las múltiples hendiduras, grietas, y entendimientos alternativos en esta conciencia que van de la mano con otras que articulan elementos de la ideología dominante.

De ahí mi pregunta: ¿Cómo eva-

luar políticamente esas formas de la conciencia negra que están fuera del alcance del movimiento organizado para la conciencia negra?³ En particular, ¿cómo se puede evaluar políticamente las religiosidades negras que son explícitamente criticadas - y en algunos casos completamente rechazadas - por el movimiento, así como también las formas sociales y colectividades forjadas con base en ellas?⁴

Para dirigirse a estas preguntas, se necesitan unas palabras de clarificación teórica. En los últimos años, se ha hecho común recurrir a los comentarios de Gramsci sobre la conciencia contradictoria (1971) con el fin de darle sentido al frecuentemente observado fenómeno de la simultaneidad en la conciencia de dimensiones hegemónicas y contra-hegemónicas (Guha, 1988; Chatterjee, 1993; Abulughod, 1990, 1991; Haynes and Prakash, 1991; Friske, 1989; Starn, 1992; Nugent, ed. 1992; Alonso, 1992; Nu-

³ Por *movimiento organizado* para la conciencia negra quiero decir aquellos grupos con líderes y miembros que se identifican como parte de tal movimiento. En Río de Janeiro, esta identificación generalmente va de la mano con un vínculo a grupos tales como el Movimiento Negro Unificado (MNU), Instituto de Pesquisas de Cultura Negra (IPCN), el Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP), y la oficina municipal de Asuntos Afro-Brasileños, dirigido por Abdias do Nascimento: SEAFRO.

⁴ Por *religiosidades rechazadas por el movimiento* quiero decir aquellas que pertenecen a la tradición cristiana. El movimiento está comprometido en volver a valorizar la tradición *africana* de candomblé, y tiende (con la excepción notable de ciertas tendencias en la iglesia católica progresista) a mirar a la cristianidad como una forma de la conciencia colonizada.

gent y Alonso, 1994; Gledhill, 1994; Roseberry, 1994; Gal, 1995). Aunque este giro hacia Gramsci es sin duda un desarrollo positivo, quiero sugerir que, al igual que la perspectiva unitaria de *transcripciones ocultas* (Scott, 1985, 1990) que critica, ésta descuida una dimensión importante de la conciencia. En Gramsci, la conciencia contradictoria revela que las mentes humanas son simultáneamente sujetas a la ideología de la clase gobernante, mientras que constantemente luchan en su contra, con momentos de contra-hegemonía, permitiendo a la conciencia verdadera, asomarse entre la bruma. (cf. Comaroff y Comaroff, 1991, 1992).

El problema es que esta descripción presume que la ideología funciona principalmente al engañar a la gente: convenciéndola a ignorar sus propias experiencias de sufrimiento y deseo social, y a construir una representación invertida o falsificada de las relaciones sociales. Quiero sugerir, por el contrario, que es común, aún para las ideologías históricamente opresivas, construir su poder de persuasión en parte al corresponder, plausible y justamente, a la experiencia cotidiana y deseos de los que aceptan las ideologías. Es decir, una ideología puede distorsionar la realidad social en términos estructurales, históricos, o de largo plazo, pero, yo sostengo que normalmente hace justicia a una porción significativa de la experiencia y deseo en términos fenomenológicos, inmediatos y del plazo corto. Así que, por ejemplo, mientras el mito de la democracia racial pueda,

de hecho, falsificar la experiencia histórica y negar las posibilidades de vida para la gente de descendencia africana, en muchos campos de la vida cotidiana - en la calle, en restaurantes, en amistades - para los negros brasileños, el mito de hecho describe, interacciones experimentadas y socialmente diseñadas, así como también su deseo por la igualdad (cf. Sheff, 1993). Por eso, no esclarece identificar el mito como algo más que una mentira (cf. Twine, 1995; Blanchard, 1994).

Quiero sugerir que es precisamente la exactitud (limitada) de la ideología que ayuda a explicar la simultaneidad de los elementos hegemónicos y contra-hegemónicos de la conciencia. Ya que si los dos elementos justamente describen una parte de la experiencia y el deseo vividos, entonces para el individuo no puede haber una clara separación entre ellos: más bien están mezclados en una constelación única de ideas y creencias todas experimentadas subjetivamente como *arraigadas en la experiencia*. Es, de hecho, usualmente sólo a través de un análisis *pos hoc* que algunas ideas se puedan identificar como pertenecientes a ideologías históricamente situadas para desempoderar a aquellos que sostienen estas ideas.

Para explorar estos temas, ahora indago algunos de los significados forjados por los negros brasileños como devotos de una asombrosa, y asombrosamente popular, santa católica: la esclava santa conocida como Anastacia.

EL SURGIMIENTO DE UN MITO

La Iglesia de la Hermandad de Nuestra Señora del Rosario de los Hombres Negros del Siglo XVII, una de las más antiguas de Río de Janeiro, se incendió una noche del año de 1967. Lo que había sido una fachada brillante, a la mañana siguiente estaba cubierta de hollín. Un miembro de la hermandad, al revolver entre las cenizas, encontró una imagen representando la cabeza de una esclava con una máscara de hierro que tapaba su boca y una grapa pesada de metal alrededor de su cuello. La imagen fue colocada en un anexo de la Iglesia y empezaron a circular historias de milagros otorgados por la esclava, quien llegó a conocerse como Anastacia. Para 1970, se formaban largas colas de peregrinos que venían de todas partes del país a colocar ofrendas ante la imagen de Anastacia y recibir su bendición.

Pronto, el perfil mítico básico de la vida de Anastacia fue difundido a través de folletos producidos a bajo costo: Anastacia había vivido durante las primeras décadas del siglo XIX, una mulata hermosa y joven, hija de una esclava y de un amo de esclavos; Anastacia se caracterizaba por su serenidad y por sus penetrantes ojos azules.

Su belleza incitaba la lujuria del amo. En algunas versiones, el amo logra violarla; en otras, ella logra resistirlo. En todas las versiones, ella está sujeta a la boca-hierro por la esposa del amo de los esclavos, en venganza por incitar la lujuria de su esposo. Sin embargo, ella no responde

a la venganza con más venganza. Es serena y tranquila, hace curaciones físicas y morales, la curación de cuerpos enfermos, y la redención de almas enfermas. Pone manos en las heridas de esclavos y amos, sin distinguir. La culminación moral dramática de su vida es, la curación de la esposa y los hijos de su amo, de una enfermedad fatal, después de lo cual ellos se arrepienten por todo el sufrimiento que le han causado a ella. Sin embargo, la máscara de hierro y el hierro del cuello conducen a la gangrena. No obstante, su espíritu sigue vivo, curando los heridos, restaurando armonía a relaciones desarregladas, e inspirando en sus devotos la serenidad y el perdón.

Para mediados de los 80's, se podían encontrar devotos de la *santa esclava* en todos los estados de la nación, centenares venían todos los días a su lugar santo, y había un gran esfuerzo nacional para ganar su canonización. Se podía encontrar su imagen en quioscos de periódicos, y los devotos podían poseer tarjetas de oración de Anastacia, retratos, y estatuas. Había personas que declaraban su poder en reuniones grandes al aire libre y en programas de radio. En 1988, el 12 de mayo, el día patronal de Anastacia, un periódico estimó que 50,000 devotos hicieron cola para verla. A principios de 1990, TV Manchete, una de las estaciones brasileñas más amplias, estaba emitiendo una dramatización de la vida de Anastacia en tres partes, en una de las más caras y populares mininovelas en la historia de la televisión

brasileña. Su lugar santo, ubicado hoy en un suburbio de Río, atrae entre trescientos a quinientas personas diarias - hombres y mujeres, de todos colores. No es de extrañar que el *Jornal do Brasil* declarara recientemente que Anastacia es "el mayor mito contemporáneo de la religión popular".

Por un período breve a finales de 1980, algunos activistas en el movimiento para la conciencia negra de Río de Janeiro contemplaron la posibilidad de apropiarse del gran poder simbólico y movilizador de Anastacia. Utilizaron su imagen en mantas, marchas, y canciones. Sin embargo, para 1990, la mayoría, había abandonado el esfuerzo (Burdick, 1995).

Aunque la imagen de Anastacia - la cara, al fin y al cabo, de una mujer torturada - pudiera ayudar a representar el sufrimiento de los negros de Brasil; su significado y asociaciones eran, después de todo, simplemente demasiado profundos dentro de la servidumbre de los mitos opresivos de la raza que el movimiento se había comprometido a destruir.

La belleza, la esclavitud, el sexo, la mezcla de razas, la tortura, la muerte, la curación: el mito de Anastacia está atestado con temas y sentidos demasiado densos y ricos como para hacerles justicia aquí. No puedo, por ejemplo, dentro del espacio de este artículo, explorar cómo los significados de estos varios temas se modifican para hombres versus mujeres, para devotos mayores versus devotos jóvenes, para ricos versus pobres, para blancos y mulatos versus negros. (Ac-

tualmente, estoy explorando estas consideraciones en otros textos, los cuales confío que eventualmente revelen conexiones orgánicas con el análisis que presento aquí). Por ahora me restrinjo a discutir algunos de los sentidos claves de Anastacia para los seguidores que se identifican como negros, y cómo éstos significados confirman y desafían las suposiciones sobre ella declarados por activistas en el movimiento para la conciencia negra.

LA CRITICA DEL MOVIMIENTO SOBRE ANASTACIA

Los activistas negros tienen tres preocupaciones principales sobre su devoción, tres maneras en las cuales ellos ven que la devoción en vez de desafiar, perpetúa la hegemonía de la ideología racial dominante en Brasil. En primer lugar, les preocupa una imagen que en el fondo se trata de curación y conciliación, en vez de rebelión y justicia. La historia de perdonar al amo, en particular, molestó al activista. En un comentario típico, se puede oír el eco de la crítica de Fanon de la conciencia colonizada (1967). *El hombre mutiló a tantos esclavos, dijo un activista, luego quiere su ayuda y ella se la da. ¿Es así como el esclavo puede estar completo, entregando al blanco lo que quiere?* En el peor de los casos, para el movimiento, Anastacia era la esclava buena de casa quien demostró su virtud al curar a la esposa e hijos del amo.⁵ *Los negros,*

⁵ Esta imagen, todavía muy viva en carteleras

dijo un activista, *deben estar orgullosos de cuidarse a ellos mismos, no a sus opresores. Mientras que estemos más preocupados por curar al amo que a nosotros mismos, nunca seremos liberados.*

La segunda queja mayor del movimiento fue la asociación de Anastacia con la Princesa Isabel, la hija del emperador brasileño quien supuestamente liberó a los esclavos en 1888. El lugar santo de Anastacia alojaba una imagen de tamaño natural de la Princesa Isabel, y un ejemplar enmarcado de *La Ley de Oro* (la ley de abolición). La fiesta patronal de Anastacia es el día antes del 13 de mayo, el aniversario oficial de la abolición (muchos de los devotos creen que la fiesta patronal es el mismo 13 de mayo). En algunas casas de los devotos, la imagen de Anastacia puede aparecer al lado de un retrato de la Princesa Isabel. Ahora la noción de que Isabel desinteresadamente *liberó* a los esclavos es, para el movimiento, una mentira de autocongratulación promulgada por una clase blanca dominante y paternalista. La abolición, una acción crudamente calculada por motivos económicos y políticos, jamás, en la perspectiva del movimiento, debe ser interpretada como una acción de la virtud blanca. En cualquier caso, la abolición fue falsa porque, como lo expresó un activista, el racismo y la discriminación siguen, los negros únicamente han cambiado una forma de esclavitud por

otra. Por lo tanto, la reverencia hacia Isabel o cualquier símbolo asociado con ella son señales de la conciencia alienada. *El negro brasileño no está seguro de sí mismo, lamentó un activista. Se siente profundamente inseguro, necesita a los blancos para que lo cuiden, que le digan que está bien, y, en el caso de Isabel, para que lo libere. Esta fue una liberación falsa. La única liberación verdadera proviene de los negros mismos.*

Por último, los activistas negros miran con recelo a un mito cuyo mensaje central parece ser el de aguantar pasivamente en vez de luchar para eliminar el sufrimiento. Todas las versiones de la historia de Anastacia ponen énfasis en su serenidad frente al abuso y la tortura. Como dice una de las versiones escritas más populares, "estoica, serena, sumisa ante sus torturadores hasta la misma muerte - así es como vivía". (Teixeira, 1977:12). *¿Por qué es Anastacia tan 'buena'?* preguntó un activista. *Porque ella sufre, su valor reside en su sufrimiento, en que se queda tranquila mientras sufre... Pero el negro debe decir 'no' al sufrimiento.*

Quiero explorar cada uno de estas inquietudes desde el punto de vista de los cincuenta auto-identificados devotos negros que mi equipo de investigación (de dos) logró conocer. ¿Cómo resuenan para ellos cada una de las interpretaciones políticas del movimiento?

brasileñas, telenovelas, y películas (Reichmann, 1995; Simpson, 1989; Skidmore, 1993; Stam y Shohat, 1994; 211-212; Ferreira Da Silva, 1991), es particularmente sensible para el movimiento.

EL PERDON Y LA CURACION

Los activistas del movimiento defini-

tivamente tienen razón en suponer que el perdón y la curación están, para los devotos negros, cerca del corazón del significado de la devoción. Para los devotos negros de Anastacia a quienes logramos conocer, éstos temas formaron el cimiento de la devoción. Aparecida, una mujer muy morena, de unos treinta años, pelo trenzado apretadamente en surcos de maíz, residente de uno de los famosos barrios marginales de Río de Janeiro, habló por muchos otros devotos cuando declaró que *cuando Anastacia curó a los hijos del amo, esto fue lo mejor de todo. Porque puso a un lado el odio. Los curó. Y entonces, el amo vio como se había equivocado. Esta es la cosa más importante. Ella perdonó. ¿No es un ejemplo para nosotros?*

Tal posición se puede interpretar, en parte, como aprobación a la llamada conciliatoria a la democracia racial como una abdicación de la necesidad de luchar por una justicia colectiva. En este sentido, la postura indudablemente puede ser mirada como la muestra de la prueba de la hegemonía de la democracia racial. El mito mismo de la democracia racial, con su insistencia en el poder fortalecedor de mestizaje, puede ser percibido como una narrativa de curación, como un esfuerzo de la clase gobernante para enseñar a los que están heridos socialmente a *vender sus heridas*, olvidarse de su sufrimiento, y dedicarse a la actividad seria de construir una nación.

La narrativa de Anastacia pertenece entonces, a la familia de mitos que hace pertenecer a la nación - a la

familia brasileña - dependiendo del derrame de poder o la sustancia negra de curación dentro de los cuerpos del opresor blanco. De manera indirecta, hace eco a una novela reciente cuya culminación es, a través de un matrimonio, la aceptación de una mujer negra dentro de una familia blanca únicamente después de donar un poco de su sangre para salvar al patriarca racista después de un accidente automovilístico. De lo contrario, seguramente él habría muerto. (Ferreira da Silva, 1991). Las sustancias del cuerpo, sobre todo, de la esclava negra - su sangre, su leche - sirven para fundir la brecha entre las razas, y para forjar una familia nacional cariñosa, no obstante jerárquica.⁶

Al ver a Anastacia desde esta perspectiva, no nos debería extrañar que la devoción a ella estuviera asociada

⁶ La invocación de *curación* sirve como un instrumento de un poder gobernante que trata de establecer la legitimidad. Renan, entre otros, ha observado que la construcción de una nación depende del olvido, o hacer a un lado, el resentimiento que el forjamiento de una nación deja en su estela (cf. Bhabha, 1994; Nader, 1994; Alonso, 1990, 1994). A menudo, éste *hacer a un lado* se articula a través del idioma de curación. A un nivel retórico, esto es claro en las llamadas a *curar* en la época de post-golpe, post-guerra, y post-elección, al igual que cuando Lincoln pidió a los ex-combatientes de la Guerra Civil *vendar las heridas de la nación*, y Sam Houston buscó *curar su nación* al mandar a Santa Anna a enfrentarse con la legislatura (Brear, 1995:36). Se puede argumentar también que a un nivel físico, un intercambio clave en la legitimación de la clase gobernante es la promesa de los gobernantes de la salud física en intercambio por la promesa de los gobernados para hacer a un lado su resentimiento. Tales intercambios se pueden considerar como que están en el fondo del poder apotropaico de los monarcas divinos (Bloch, 1927) y las clínicas estatales equipadas con antibióticos (Morsy, 1990; Schepers-Hughes, 1985).

con símbolos explícitos de nacionalismo, envuelta como está, en la curación de relaciones entre negros y blancos, y con la personificación de éstas relaciones en su cuerpo mestizado. No nos debe extrañar, por ejemplo, que el lugar santo de Anastacia, esté lleno de banderas brasileñas, una exhibición de las espadas de los negros que prestaron servicio como oficiales en el ejército brasileño, y pequeños mapas de Brasil que enmarcan la imagen de Anastacia misma. Tampoco nos debe extrañar que uno de los folletos más distribuidos que describe la historia de Anastacia declara que "si todavía tu no has visitado el museo del negro (su lugar santo), este patrimonio nacional, ve para verificar la realidad de los datos descritos aquí... Es la virtud cívica. Es lo brasileño (brasilidade)". (Salome, 1975). El folleto que apoya la canonización de Anastacia expone que "el martirio de Anastacia contribuyó a la formación de la Nación Brasileña" (Silva, 1985). Y, como veremos pronto, la asociación con Isabel envuelve sentimientos nacionalistas.

Anastacia, como la personificación del mito de la democracia racial, como la fusión y conciliación de dos pueblos, y su trascendencia en la formación de la nación brasileña: son conceptos cargados de hegemonía. Claramente, el movimiento tiene algo de razón en su desconfianza de ella. Al mismo tiempo, quiero sugerir que para las personas que se identifican como negras, las ideologías del nacionalismo y de la democracia racial no pueden simplemente ser descartadas como algo que

les exige alinearse de sus experiencias y deseos cotidianos: las dos ideologías articulan sentimientos profundamente vinculados con las esperanzas de la ciudadanía, la libertad y la igualdad.

Comencemos con el nacionalismo desde el punto de vista, no de los devotos negros, sino de los líderes del movimiento para la conciencia negra. Aquí, no tenemos que ir más allá que al mismo Abdias do Nascimento. En su ponencia que inauguró el Secretariado para la Defensa y Promoción de las Poblaciones Afrobrasileñas (SEAFRO) en 1991, él expuso que "Nosotros, los Africanos de Brasil, no somos infiltradores, no contribuimos a la formación de una nación que pertenece a otros. No, esta nación es nuestra también, fue construida por nuestros antepasados, y no vamos a cederla. Durante muchos años, el movimiento negro ha afirmado que la cuestión racial es primero y principalmente una cuestión nacional". (SEAPRO 1993). Lo que está en juego es la creencia que, hasta que los negros se sientan comprometidos profundamente con Brasil, no van a luchar para transformar su condición dentro de ella. *Sólo cuando todos los brasileños se sientan que tengan intereses verdaderos en el país, dijo el activista negro, cuando sientan un fuerte orgullo nacional, entonces habrá posibilidades de resolver el problema del negro.*⁷

⁷ Se debería recordar que más generalmente, el nacionalismo en el sur lleva connotaciones diferentes que en el norte (Falk, 1987; Wignaraja, 1994). El anti-nacionalismo, me dijo recientemente un activista, es la actitud de alguien del Primer Mundo. El nacionalismo les ha quemado a ustedes, no a nosotros. Nuestro pueblo está tan desunido que necesitamos el nacionalismo.

Pasemos de éste entendimiento de nacionalismo a los entendimientos cotidianos de los devotos negros de Anastacia. Por supuesto, es posible leer la asociación cotidiana de Anastacia con el nacionalismo, participando en el proyecto hegemónico de construir una nación racista - pero a la vez nutriendo y arraigando sentimientos que van en contra de ese proyecto, haciendo posible un lenguaje de la nación con connotaciones de construir la solidaridad y un interés social entre los que están socialmente marginalizados.

Para los devotos negros de Anastacia, encontramos que, la noción de *ser brasileño*, está, por lo menos en parte, basada en el perdón de los pecados blancos. En este sentido, sus sentimientos nacionales ejemplifican *el olvido* de Renan - y, por consiguiente, un abandono de la lucha por la justicia. Sin embargo, a un nivel profundo y existencial, para los devotos negros, un sentimiento nacional es también *la memoria*. Porque la historia de Anastacia es ineludiblemente una historia sobre el trabajo, la explotación, y la muerte. Estos sufrimientos no niegan el perdón; de hecho, para nuestros informantes, son la razón por la cual el perdón es necesario. Es precisamente porque los blancos eran tan brutales e inhumanos que necesitaban tanto el perdón de los negros. *Los amos le hicieron tanto daño*, explicó un devoto. *Si ella no les hubiera perdonado, ¿dónde estarían ellos?* Recordar el sufrimiento negro a través de Anastacia expone la mentira poderosa e im-

puesta, hecha en el nombre de la democracia racial, que las relaciones entre amos y esclavos eran calurosas e íntimas. La vida de Anastacia - la amenaza constante de violación, su tortura, y su muerte final - se coloca en una destacada refutación de esta afirmación. Entonces, *ser brasileño* para estos devotos evoca una historia de sufrimiento, y por ende, contradice lo que implica la democracia racial/el nacionalismo que todas las clases de ciudadanía son iguales.

La evocación de la historia del sufrimiento negro vincula la devoción de Anastacia con una serie más amplia de creencias, común entre los negros brasileños, que reclama los derechos de ciudadanía basado en haber contribuido con sangre y sudor a la formación de la nación brasileña (cf. Williams, 1991, 1995) - y otra vez contradice la imagen de mutualidad y simetría de la narrativa de la democracia racial. En la iglesia de Sao Benedito, los vínculos entre el sufrimiento y la ciudadanía han sido sometidos a rituales por siglos. Bajo la iglesia yacen los restos de centenares de esclavos cuyos sufrimientos y sangre han creado, para los que asisten a los servicios, una fuente enorme de poder espiritual. Los sacerdotes que celebran las misas en la iglesia explícitamente hacen referencia a los vínculos entre el sufrimiento de los esclavos y el nacimiento de Brasil. *Los esclavos construyeron este país*, un sacerdote expresó en una homilía. *Ellos derramaron su sudor, su sangre, su sufrimiento en el mismo suelo. Esta tierra, que ha producido tanto, sobre la cual está*

nación fue fundada, no podía haber producido ni siquiera una mazorca de maíz si no hubiera sido por el sufrimiento de los esclavos.

En vista de tales vínculos, cuando regresamos al lugar santo de Anastacia (en el anexo de la iglesia), podemos apreciar mejor el hecho que al lado de los símbolos evidentemente nacionalistas, se colocan objetos que condensan las narrativas sobre el papel de trabajo, sudor y sangre en la creación de la nación brasileña. El visitante al lugar santo podría mirar largas vitrinas cargadas de cadenas pesadas y herrumbradas e instrumentos de tortura; litografías enmarcadas que representan las barbaridades y labores cotidianos de esclavitud así como también estatuillas surtidas de esclavos en distintas posturas.

¿Cómo debemos entender políticamente, en el contexto de tanto dolor, la actitud de perdón de Anastacia? Un buen inicio, quiero sugerir, es recordar que en vez de ser reducible al deseo de aceptación y conciliación blanca, las acciones de perdón pueden, en su lugar personificar, diría yo, una forma más *alta* de conciencia. Al fin y al cabo, fue Fanon quien imaginaba una conciencia dentro de la cual era "posible que yo descubriera y amara al hombre, dondequiera que él pudiera estar" (1967:231). Para él, éste amor se deriva no de la auto-denigración sino de la auto-afirmación: "El hombre", escribe Fanon, "es un *sí*: *Sí* a la vida. *Sí* al amor. *Sí* a la generosidad" (1967:222). La *tapasya* de Gandhi también hace un llamado a la renuncia-

ción del deseo de venganza. "El amor nunca sufre, nunca se resiente, nunca busca la venganza" (Jesudasan, 1984: 96). En el espíritu de la teología de la liberación, Anastacia ayuda al opresor a escaparse de su propia maldad.

Más concretamente, para sus devotos negros, la atracción hacia la magnanimidad de Anastacia, parece residir menos en las grandes filosofías éticas que en un deseo fuertemente sentido por cambiar la suerte. Para nuestros informantes negros, el impulso para perdonar tenía mucho que ver con el deseo de experimentar un triunfo moral. Lo que atraía tan fuertemente a Aparecida, por ejemplo, fue que "(Anastacia) puso a un lado el odio. No sé si yo podría haberlo hecho, poner a un lado el odio. Ella mostró que en esto, era mejor que los blancos". Claramente, le encantó el hecho que "El amo había intentado destruirla, pero no pudo ¿Ves? A pesar de todo el sufrimiento, seguía siendo generosa. El no era el todo poderoso". El poder de la esclava para curar, en vez de simplemente expresar una conciencia colonizada, entonces, llegó a una forma de una dulce venganza (cf. Taussig, 1987). Ciertamente, así es como muchas veces el poder de curación de la esclava se describe en la literatura brasileña. El personaje de la esclava anciana en *Dois romances de Nico Horta* por Cornelio Penna (1939), está tiranizada por sus amos, pero logra nivelar las relaciones "durante éstas enfermedades violentas que de vez en cuando los tumbaron de sus altares. Y entonces, su venganza no sabía de

límites, en una red complicada de curaciones, celos, y precedencia que ningún otro sirviente le negara". (Marotti, 1988: 256)

Pero el asunto es más complicado que esto. Curar no es una cosa u otra, es *ambos*: la conciliación y la victoria. En esta conexión, la experiencia de enfermeras en el sector público es reveladora. Encontré que Anastacia goza de muchas seguidoras entre las enfermeras, que tienden a ser mujeres negras con clientes principalmente blancos. En varios hospitales de Río de Janeiro, las salas de reuniones de las enfermeras están adornadas con pequeños retratos de Anastacia; y de las siete enfermeras negras que conocí, seis eran devotas! La atracción de Anastacia para éstas enfermeras se deriva en parte, yo creo, de su capacidad para representar una situación sociopsicológica clave: la de curar a las mismas personas que las hieren socialmente. Los comentarios de Marta son representativos. *Anastacia curó a sus amos, que eran blancos. La gente que yo ayudo no son mis amos, pero sí son blancos. Y entonces, yo sigo con la tradición de Anastacia.* Para Marta, así como también para las enfermeras negras del sector público en general, parece que Anastacia personifica la ambivalencia de su papel: una sed por la aprobación de los blancos, mientras que a la vez ellas procuran vencerlos física y moralmente. Entonces, otra vez, Anastacia demuestra su capacidad para reflejar precisamente el deseo social - por personificar la hegemonía y contradecirla.

ANASTACIA E ISABELA

Para el movimiento negro, el personaje de Isabel evoca una imagen de una nación dentro de la cual los blancos procuran curar la ruptura entre el negro y el blanco, contando con la gratitud negra. Cada alumno brasileño aprende que fue la abolición de Isabel, el 13 de mayo, que condujo a la derrota de la monarquía y la creación de la república moderna de Brasil; que fue la abolición la que, con un solo golpe, transformó a un millón de personas de esclavos a ciudadanos, por lo cual deben estar eternamente agradecidos; que fue la que constituyó la acción más virtuosa en la historia de Brasil. Getulio Vargas, quien estaba íntimamente identificado con la nación moderna brasileña, decretó en 1938 que el 13 de mayo fuera un día feriado en todo el país, y también declaró que Brasil procedería a traer los restos de Isabel de regreso desde Europa (Santos, 1991:87). En 1968, el partido de la fuerza armada abrió el camino para conmemorar la abolición (Santos, 1991:137), y dio el visto bueno para que se devolviera el 13 de mayo como un día feriado a nivel nacional.

Por ende, es entendible que el movimiento negro estuviera preocupado por la asociación iconográfica entre Anastacia y la Princesa Isabel. Sin embargo, una vez más, esta preocupación no trata debidamente las complejidades ideológicas que están en juego. Para empezar, mientras que los blancos pueden creer que el 13 de

mayo se trata de (entre otras cosas) la gratitud negra, en nuestras pláticas con devotos negros, encontramos que la emoción fundamental en juego aquí, no se trataba de gratitud en absoluto, sino - tan inventado como pueda sonar al oírlo - un reconocimiento apasionado de que la esclavitud fue tan opresiva que algo significativo realmente cambió después de 1888. Al fin y al cabo esto no es tan inventado. Para los negros, pensar en el 13 de mayo, el aniversario de la abolición, casi siempre implica recordar qué terrible fue la esclavitud. *El racismo no es la esclavitud*, declaró un devoto negro. *La esclavitud fue un tipo de cárcel. Por lo menos ahora, aún con sueldos bajos, tú puedes ir y venir, tener amigos. Los esclavos no podían hacer nada de eso. Por consiguiente, El 13 de mayo es un día muy importante. Nunca se nos va a olvidar. No es un día como los otros. No lo es para mí. Los negros fueron liberados de la esclavitud.*

Pero en una demostración notable de la innovación cultural, la forma de pensar de los devotos negros con respecto a Isabel, fue mucho más allá. En una brillante re-apropiación de un tema dominante, observé que muchos devotos creían que Anastacia era la propia niñera de Isabel. (En algunas versiones orales, Anastacia había sido una madre, y por ende pudo servir como niñera para los hijos del amo). Ahora, por supuesto, esto se puede interpretar, otra vez, como una expresión de la versión hegemónica de la esclavitud, en su aceptación y perpetuación de la imagen de la buena niñera. Después de todo, en las manos

de Gilberto Freyre, el experto de la familiar fantasía de la esclavitud, se reserva un lugar especial para la esclava cuya *capacidad de lactancia* (Freyre, 1933:361) le conviniera para asegurar la salud de los hijos del amo, felizmente reproduciendo a los propietarios del sistema esclavista.

Sin embargo, nuestros informantes negros no compartían este modelo de la relación entre enfermera y amo. Consideraban un modelo más bilateral. En su opinión, mientras que la leche que fluía de los pechos de Anastacia alimentaba a Isabel, también llevaba su amor por la libertad. Eventualmente, este espíritu, bebido por Isabel cuando niña, resultó en la acción milagrosa del 13 de mayo. *Cómo podía ésta mujer*, una devota preguntó retóricamente, *¿Cómo podía llegar a esto? Anastacia fue su niñera. Entonces, sólo esperaba el momento oportuno para hacerlo.* Por supuesto, esto todavía acepta la noción de que el agente central para abolir la esclavitud fue un blanco poderoso. No obstante, creer que el amor por la libertad fluía de Anastacia a Isabela, cambia otra vez, la suerte psicológica, devolviendo el impulso por la abolición a los esclavos mismos. Así que la pareja Anastacia-Isabel representa la liberación como un proceso recíproco y mutuo, que requiere una contribución de los dos lados. La transmisión de leche, asociada por activistas negros con la degradación final, aquí está transformada en un medio para la auto-liberación.

EL SIGNIFICADO DE LA SERENIDAD

También se puede entender que los líderes del movimiento negro estén preocupados por la aparente glorificación del sufrimiento de Anastacia. Pero, una vez más, para mis informantes, esta serenidad no es la misma que la pasividad emocional. Mientras que algunas versiones de su vida informan que su tortura se aplicaba como un castigo arbitrario, mis informantes negros lo veían como una respuesta a su rechazo activo de los acosos sexuales de su amo. Los informantes pusieron énfasis en que la ecuanimidad de Anastacia frente a su opresor, su resistencia a devolver el golpe, revelaba no su resignación sino su prudencia y superioridad moral. *Sus ojos son tan fuertes*, comentó un informante. *Ella no permitió que la esclavizaran.*

El punto tiene que ser subrayado. A diferencia de los informantes de piel más clara, para los cuales el rechazo de Anastacia a tener relaciones sexuales con su amo era un signo de su pureza moral, para los informantes negros, éste rechazo expresa la rebelión contra la esclavitud. La liberación clave en la historia de Anastacia no es la de la emancipación, o huirse, o rebelión abierta. Es, más bien, el sencillo rechazo de Anastacia a tener relaciones sexuales con el amo. *Yo veo su sufrimiento*, una negra dijo, *ella también era una sirviente, no se rindió a su amo. Ella se liberó porque no se entregó a él. En el preciso momento en que no se rindió, se liberó. Ya no estaba esclavizada de la ma-*

nera que él quería. Lejos de estar resignada a la esclavitud, de la esclavitud, ya estaba liberada.

Pero vayamos más allá. Al motivar a los devotos a comparar sus sufrimientos con los de la esclavitud, es posible interpretar que la devoción refuerce el sentido de los devotos negros que ellos sufren no por su clase sino por su color. *Ella llevó puesta esa máscara*, explicó una mujer, *porque habló claro. Habló para defenderse de las cosas que sucedían. Injusticias, abusos. Ella era alguien que luchaba, para que malas cosas no pasaran a los negros.*

En estos sentidos, entonces, la máscara que llevaba en su cara se convirtió no simplemente en un signo de aguante (aunque fuera también eso) sino de rebelión y victoria. Simboliza la capacidad de las mujeres, contra las probabilidades, para decir no; las consecuencias terribles de éste no; pero su habilidad para sobrevivir estas consecuencias. *Esa esclavitud bárbara*, explicó una devota negra, *violación y todo; ella al final no se entregó; prefirió sufrir hasta el final. Así es el sufrimiento del negro: ese sufrimiento, ese poder de resistir, de ir a combate, eso somos nosotros.*

DEL MITO A LA ACCION

Hasta este punto, he estado explorando la posibilidad de que la devoción a Anastacia, parte de la cultura popular brasileña, crea espacios psicológicos internos- ideas, actitudes, y disposiciones- dentro de los cuales se vuelve posible, mientras se refuerzan las hege-

monías racistas (por justamente articular las experiencias vividas diariamente) también, en parte, las retan. Alonso llama a esta simultaneidad, una "negociación" (Alonso, 1992), pero tal vez ésta idea implica más auto-conciencia y reflexión que las que usualmente están presentes. Para mis propósitos, estoy satisfecho con la noción de la dialéctica: con el surgimiento de ideas que hacen posible el refuerzo y el desafío de la hegemonía, dependiente del desarrollo histórico de las circunstancias y otras fuerzas. Una conclusión lógica de ésta perspectiva es que de hecho hay circunstancias que abren paso a la dimensión *contra-hegemónica* de la cultura popular. La evidencia es algún tipo de acción social. Que la devoción a Anastacia pueda, de hecho, servir - algunas veces - como un vehículo para entendimientos alternativos, puede ser revelado por el impacto directo que ella tiene en la conducta y las decisiones en la forma de vivir de sus devotos. En esta conexión, recogimos numerosas historias dentro de las cuales Anastacia directamente motivó una auto-defensa activa, y, en algunos casos, también la defensa colectiva.

A nivel individual, encontramos casos en los cuales Anastacia dio a mujeres y negros la valentía para confrontar e intentar cambiar la opresión en sus vidas. Un ejemplo revelador y característico es el de Ana, una sirvienta doméstica negra. Ana se convirtió en una devota de Anastacia cuando la santa curó a su hermano de una enfermedad del corazón, pero

ella no descubrió el poder emocional de Anastacia hasta que se encontraba trabajando para una familia evidentemente racista. *Yo sufría mucho en la casa, ella contó, se burlaban de mi. Lavaban los brazos del niño cuando lo tocaba.* Ella recurrió a Anastacia. *Le rezaba a ella, ella recordaba, todo el tiempo rogando por su consejo y fuerza.* Yo sabía que Ana era también una devota de Nossa Senhora de Aparecida, la santa católica más popular en Brasil. ¿Por qué, le pregunté, no recurrió a Nossa Senhora en vez de Anastacia? Su respuesta: *Anastacia fue una esclava, ella sufrió, entonces me entiende mejor, ella sufrió mucho más que Nuestra Señora. Anastacia es de mi color. Ella dijo, 'No te preocupes, ponte valiente, la gente desprecia nuestro color'. No pensé en Nuestra Señora, pensé sólo en Anastacia. ¡Nuestra Señora es blanca! Me sentía más tranquila hablando con Anastacia. Pensaba que me ayudaría, que me daría fuerza, porque ella ya había pasado por todo eso.*

La fé de Ana en Anastacia fue recompensada. A través de ella, encontró la valentía y la voz, con la que ahora habla. *Anastacia me guió, y yo sabía lo que tenía que hacer. Fui al patrón y le dije: 'No más, no me quedo aquí'. Ya no lo podía aguantar.*

Descubrimos otras historias semejantes de sirvientas domésticas que contaban con Anastacia para darles la valentía para hablar directamente con sus patrones. Solango se refirió a Anastacia como instrumento crucial para convencerla de pedir un aumento de salario a su patrón; y Fátima descubrió que Anastacia le proveía el

apoyo que necesitaba para pedir mejor trato. Esta tendencia entre las sirvientas domésticas fue tan marcada que empecé a preguntarme si Anastacia pudiera ser vista como si tuviera discípulos especiales entre las trabajadoras domésticas negras.

Pero Anastacia también inspiró a algunos informantes a ir más allá de la acción exclusivamente para ellos mismos, a la acción para otros. Tres informantes explícitamente atribuyeron sus iniciativas para proyectos de acción social a su devoción a Anastacia (supongo que hay otras). Anastacia inspiró a Celia a establecer un pequeño centro para el cuidado de niños y la alfabetización (llamado ahora el *Centro de Anastacia*). *No sé que haría sin Anastacia*, ella explicó. *Esta es la acción de Anastacia trabajando a través de mí. Ella me da la valentía para seguir, para hacer este trabajo.* En parte por la valentía que Anastacia me dio, hace dos años Aparecida, la mujer que mencioné antes, junto con algunos vecinos, arrastraron algunos cajones y cartones a un lugar debajo del asfalto retumbante de un puente de una gran carretera, y construyeron con sus propias manos una pequeña escuela desvencijada dentro de la cual ahora enseñan a los niños de su barrio a leer y escribir. El nombre de la escuela: *A Escola Escrava Anastacia*. Y Rivanilda estableció la *Escrava Anastacia Asociación de Mujeres* poco después de convertirse en una devota. Esta asociación, ubicada en un pueblo a más o menos dos horas al occidente de Río de Janeiro, tiene por misión la transformación de las vidas

de las negras del área. En reuniones quincenales, la asociación reúne aproximadamente a cuarenta mujeres, para discutir sus vidas, sus deseos, y sus sueños. Una vez al mes, las mujeres invitan a un especialista de afuera para instruir las en asuntos médicos y farmacológicos. Rivanilda da cursos a niños sobre su herencia africana: el lenguaje yoruba, la artesanía de África occidental, y la danza.

Cada mes, ella produce un periódico casero que trata temas como el SIDA, la violencia contra las mujeres, y el racismo; y que también incluye recortes de artículos de periódicos nacionales brasileños sobre diversos temas, desde la política de la segregación racial de África del Sur (apartheid) hasta las mujeres de la India. *Ella era una mujer muy resistente*, me dijo Rivanilda. *Anastacia me da la fuerza para resistir. Si no hubiera tenido esa fuerza, me habría rendido ya, frustrada.*

CONCLUSION

No tengo la intención de repetir aquí lo que ya he insistido en todo el artículo: la necesidad de superar *el romance de resistencia* hacia una postura de escuchar, en la cultura popular, los significados simultáneamente *hegemónicos* y *contra-hegemónicos* que se nutren, se refuerzan, y que se provocan uno al otro. Quisiera concluir con otros temas que creo que merecen estudio y reflexión.

En primer lugar, es muy claro que el caso de Anastacia - y los casos

de agrupaciones culturales similares -complica de manera fundamental la explicación predominante para el relativamente bajo nivel de movilización de los negros en el movimiento formal de la conciencia negra en Brasil. Por lo general, los académicos y los activistas suponen que la mayoría de afro-brasileños, aún los de piel oscura que se identifican como *negros*, se mantienen alejados del movimiento porque han sido tentados a aceptar el mito dominante de la democracia racial y el volverse blancos. Las actitudes de los devotos de Anastacia hacen que esta simple explicación suene insatisfactoria: en primer lugar, porque aclaran que más que simplemente aceptar los mitos dominantes, los han reformado de manera que dan cabida al desarrollo y al fortalecimiento de la identidad étnica, la autoestima, y la acción social. Y en segundo lugar, porque la presencia dentro de la devoción de tales dimensiones *contra-hegemónicas* devuelve la responsabilidad al movimiento: la pregunta ya no es ¿Por qué los afro-brasileños no logran ver la luz que el movimiento les ofrece? sino, ¿Por qué el movimiento no logra ver, y esforzarse por empoderar, las varias *luces* que brillan hacia ellos desde la oscuridad ideológica?

Por supuesto, una perspectiva puede mirar a tales luces como de poca importancia, logros a medias, que no llegan al corazón de los mitos dominantes, sino que aceptan sus condiciones y entonces, al final, los perpetúa. Esto puede ser, seguramente, una fuente importante del poder de

las ideologías que buscan la hegemonía en su capacidad para envolver la resistencia en ellas mismas, para dejar que las personas, por lo menos, sientan que resisten, cuando *en el fondo* no lo hagan. Y entonces, puede ser que la devoción a Anastacia sea otro ejemplo melancólico de la marcha ineludible de la hegemonía del mito de la democracia racial en Brasil.

Sin embargo, quiero sugerir, que los varios casos de movimiento del mito de Anastacia a la acción hacen que ésta perspectiva sea difícil de mantener. Lo que estos casos sugieren es que hay múltiples maneras en las cuales los afro-brasileños luchan en contra del racismo, y en alguna medida la dignidad individual y colectiva. Esos métodos no están próximos a agotarse por las formas sociales legitimizadas por el movimiento negro. De hecho, me parece que una investigación más profunda puede esclarecer las varias redes informales ocultas de significado y de creencia, por ejemplo las enfermeras del sector público como devotas de Anastacia, quienes diariamente entre ellas sostienen entendimientos de la realidad social brasileña alternativos- si no completamente opuestas- a aquellos del mito dominante. Tales redes deben ser vistas, creo yo, como pertenecientes a un continuo de institucionalización, en algún lugar entre sueños automatizados y clases de adoctrinamiento del movimiento formal, a través de las cuales, los actores sociales se juntan para alejarse de mitos poderosos, e imaginar cómo la sociedad podría ser diferente

de lo que ahora es (cf. Melucci, 1989). Los movimientos formales tienen que avanzar rápidamente del reconocimiento de tales redes a estrategias para colaborar con ellas. El respeto sencillo, y el escuchar atentamente los mensajes complejos encarnados dentro de ellas, probablemente es suficiente, por lo menos para empezar. Construir tal respeto conduciría tanto a académicos como a activistas a replantearse la pregunta que persigue al Brasil moderno: ¿Por qué en una sociedad con un racismo tan asombroso y una población negra tan grande, el movimiento es tan débil? Una pregunta mejor podría ser ¿Por qué en una sociedad en la cual los negros tienen una conciencia tan potencialmente transformadora, el movimiento no ha logrado aprovecharla?

Por último, reconocer la conciencia transformadora como multivalente por sí misma, lleva con ello a algunas implicaciones para el juicio político y la acción. Puede ser que activistas del movimiento no siempre oigan lo que ideológicamente quieren de la gente que tratan de movilizar, y que rápidamente descarten lo que oigan como la presencia o el residuo de los mitos dominantes. El mensaje aquí es que tal conclusión no es completamente equivocada, pero tampoco es exhaustiva, y en cualquier caso, la conclusión es bastante peligrosa políticamente. Quiero concluir sugiriendo que un enfoque políticamente más productivo sobre la conciencia va, desde un conocimiento de la naturaleza contradictoria de la conciencia, hasta un auto-conoci-

miento que el juzgamiento; que cualquier elemento dado de la conciencia sea hegemónico o no, no se puede considerar sencillamente como un elemento sin sus problemas. Normalmente, hay espacio para una diferencia de opinión sobre si una creencia en particular o una práctica se opone al sistema - y a cuál sistema se opone. Llegar a ser más consciente de los valores específicos ideológicos que orientan nuestras propias interpretaciones de *hegemonía* y *contra-hegemonía* solo puede contribuir positivamente al surgimiento de conversaciones políticas más claras y lúcidas.

BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD, Leila. 1990. "The Romance of Resistance". *American Ethnologist* 17/1: 41-55.
- 1991. "Writing Against Culture", in *Recapturing Anthropology*, edited by Richard Fox. Santa Fe: School of American Research Press.
- ALONSO, Ana María and Daniel Nugent. 1994. "Multiple Selective Traditions in Agrarian Reform and Agrarian Struggle: Popular Culture and State Formation in the *Ejido* of namiquipa, Chihuahua", in Nugent and Joseph, eds., *Everyday*, 209-246.
- 1992. Article in Nugent, ed. *Workers*.
- Andrews, George Reid. 1991. *Blacks and Whites in Sao Paulo, 1888-1988*. Madison: University of Wisconsin Press.
- BASTIDE, Roger. 1978. *The African Religions of Brazil*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- CHATTERJEE, Partha. 1993. *The Nation and Its Fragments*. Princeton: Princeton University Press.
- CAMAROFF, Jean and John Comaroff. 1991. *From Revelation to Revolution*. Chicago: Chicago University Press.
- . 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Colo.: Westview.
- COSTA, Haroldo. 1982. *Fala, crioulo: depoimentos*. Rio de Janeiro: Record.
- DAMACENO, Caetana, Micenio Santos and Sonia Giacomini, comps., *Catálogo de Entidades de Movimento Negro no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1988.
- DAVIS, Darien J. 1995. "Afro-Brazilian Women, Civil Rights, and Political Participation", in Darien Davis, ed. *Slavery and Beyond: The African Impact on Latin America and the Caribbean*. Wilmington: Scholarly Resources, 253-264.
- DEGLER, Carl. 1986 (1971). *Neither Black Nor White*. Madison: University of Wisconsin Press.
- DZIDZIENYO, Anani. 1971. *The Position of Blacks in Brazil*. London: Human Rights.
- FANON, Franz. 1967. *Black Skins, White Masks*. New York: Grove Press.
- FERNANDES, Florestan. 1969. *The Negro in Brazilian Society*. New York: Colombia University Press.
- FISKE, John. 1989. *Understanding Popular Culture*. Boston: Unwin Hyman.
- FONTAINE, Pierre-Michel, ed. 1985. *Race, Class and Power in Brazil*. Los Angeles: UCLA/CAAS.
- . 1980. "Research in the Political Economy of Afro-Latin America". *Latin American Research Review* 15/2: 111-42.
- FREYRE, Gilberto. 1992 (1993). *Casa grande e senzala* (28th ed.). Rio de Janeiro: Record.
- GAL, Susan. 1995. "Language and the 'Arts of Resistance'" *Cultural Anthropology* 10/3: 407-424.
- GLEDHILL, John. 1994. *Power and its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*. London Pluto Press.
- GONZALEZ, Leila. 1985. "The Unified Black Movement: A New Stage in Black Political Mobilization". In Pierre-Michel Fontaine, ed. *Race, Class and Power in Brazil*. Los Angeles: UCLA, 120-134.
- GRAMSCI, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. Ed. Geoffrey Nowell-Smith and Quentin Hoare. New York: International Publishers.
- GUHA, Ranajit, ed. 1988. *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.
- HANCHARD, Michael. 1994. *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton: Princeton University Press.
- HARRIS, Marvin. 1952. "Race Relations in Minas Valhas", in Charles Wagley, ed. *Race and Class in Rural Brazil*. New York: Columbia University Press, 47-81.
- . 1964. *Patterns of Race in the Americas*. New York: Walker and Co.
- . 1970. "Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity", *Southwestern Journal of Anthropology* 26/1: 1-14.
- . et. al. 1993. "Who Are Whites?: Imposed Census Categories and the Ra-

- cial Demography of Brazil", *Social Forces* 72/2: 451-462.
- HASENBALG, Carlos. 1979. *Discriminacao e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- 1985. "Race and Socioeconomic Inequalities in Brazil". In Pierre-Michel Fontaine, ed. *Race, Class and Power in Brazil*. Los Angeles: UCLA. 25-41.
- and Suellen Huntington. 1983. "Brazilian Racial Democracy: Reality or Myth?" *Humboldt Journal of Social Relations* 10/1: 129-142.
- HAYNES and Prakash, eds. 1991. *Contesting Power*. Berkeley: University of California Press.
- HELLWING, David J., ed. 1992. *African-American Reflections on Brazil's "Racial Paradise"*. Philadelphia: Temple University Press.
- IANNI, Octavio. 1965. "Race and Class in Brazil". *Presence Africaine* 25/53: 105-119.
- JESUDASAN. 1984. *A Ghandian Theology of Liberation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- KARASCH, Mary. 1987. *Slave Life in Rio de Janeiro, 1800-1850*. Princeton: Princeton University Press.
- LOVELL, Peggy, ed. 1991. *Desigualdade Racial no Brasil Contemporaneo*. Belo Horizonte.
- MAROTTI, Georgio. 1988. *Black Characters in the Brazilian Novel*. Los Angeles: Center for Afro-American Studies.
- MATTOSO, Katia. 1986. *To Be a Slave in Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- MEDEIROS, Carlos Alberto. 1994. "Da Democracia Racial a Acao Afirmativa", *Carta* 4/13: 167-170.
- MELUCCI, Alberto. 1989. *Nomads of the Present*. Philadelphia: Temple University Press.
- MONTEIRO, Helene. 1991. *O Ressurgimento do Movimento Negro no Rio de Janeiro na Decada de 70*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- 1985. "O Movimento negro e a Crise Brasileira", in *Politica e Administracao* 2: 285-308.
- SANTOS, Micenio. 1991. "O Treize de Maio ou 20 de Novembro: A Historia de Duas Datas", Tese de Mestrado, Universidade Federal de Rio de Janeiro.
- SCHWARTZ, Stuart. 1992. "Rethinking Palmares: Slave Resistance in Colonial Brazil". In S. Schwartz, *Slaves, Peasants and Rebels: Reconsidering Brazilian Slavery*. Urbana: University of Illinois Press. Pp. 103-136.
- SCOTT, James. 1985. *Weapons of the Weak*. New Haven: Yale University Press.
- 1990. *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- SHERIFF, Robin. 1993. "Slave, Woman, Saint: Anastacia and the Myth of Racial Democracy in Brazil", paper presented at the American Anthropological Association meeting in Washington, D.C.
- SEAFRO (Secretaria Especial de Assuntos Afro-Brasileiros). 1993. *Comemoracao da Instalacao do Sr. Abdias de Nascimento como Secretario*. Rio de Janeiro.
- SILVA, Nelson do Valle. 1985. "Updating the Cost of Not Being White in Brazil", in Pierre-Michel Fontaine, ed.

- Race, Class and Power in Brazil*. Los Angeles.
- SILVA, Nilton. 1985. *Anastacia*. Rio de Janeiro, 1985.
- SKIDMORE, Thomas. 1974. *Black into White*. New York.
- 1993. "Bi-racial U.S.A. vs. Multi-racial Brazil: Is the Contrast Still Valid?" *Journal of Latin American Movimento Negro Unificado*. 1988. 1978-1988: *10 Anos de Luta Contra o Racismo*. Sao Paulo. Parma.
- NASCIMENTO, Abdias. 1994. "O quilombismo", in *Carta*. 4/13: 19-30.
- Nugent, Daniel, ed. 1992. *Workers' Expressions: Beyond Accommodation and Resistance*. Albany; State University of New York Press.
- and Gilbert Joseph, eds. *Everyday Forms of State Formation*. Durham: Duke University Press.
- PIERSON, Donald. 1942. *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact in Bahia*. Chicago: Chicago University Press.
- REICHMANN, Rebecca. 1995. "Brazil's Denial of Race", *NACLA Report on the Americas* 27/6: 36-42.
- REIS, Joao Jose. 1993. *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- ROSEBERRY, William. 1994. "Hegemony and the Language of Contention", in *Everyday Forms*, edited by Daniel Nugent, 352-366.
- SALOME, Maria de. 1975. *Templos e cemiterios*. Rio de Janeiro.
- SANJEK, Roger. 1971. "Brazilian Racial Terms: Some Aspects of Meaning and Learning" *American Anthropologist* 73: 1126-1143.
- SANTOS, Anizio Ferreira dos. 1988. *Eu negro: discriminacao racial no Brasil, exist?* Sao Paulo: Loyola.
- SANTOS, Joel Rufino dos. 1988. "IPCN e Cacique de Ramos: Dois Exemplos de Movimento Negro na Cidade de Rio de Janeiro", *Comunicacoes do ISEER* 7/28: 5-20. *Studies*. 25: 373-386.
- STARN, Orin. 1992. "I Dreamed of Foxes and Hawks': Reflections on Peasant Protest, New Social Movements, and the Rondas Campesinas of Northern Peru", in *The Making of Social Movements in Latin America*, edited by Arturo Escobar and Sonia Alvarez. Boulder, Colo.: Westview Press, 89-111.
- TAUSSIG, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. Chicago: University of Chicago Press.
- TELLES, Edward. 1992. "Residential Segregation by Skin Color in Brazil", *American Sociological Review* 57: 186-197.
- TWINE, Francine W. 1995. Book mss. on racial identity in Brazil.
- WEBSTER, Peggy Lovell. 1987. "The Myth of Racial Equality: A Study of Race and Mortality in Northeast Brazil", *Latinoamericanist* 22: 1-6.
- WINANT, Howard. 1992a. "The Other Side of the Process': Racial Formation in Contemporary Brazil". in George Yudice, et. al., eds. *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin America Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 85-114.
- 1992b. "Rethinking Race in Brazil". *Journal of Latin American Studies* 24/1.
- 1994. *Racial Conditions*. Minneapolis:

University of Minnesota Press.
WOOD, Charles and Jose Alberto Magno
de Carvalho. 1988. The *Demography*

of Inequality in Brazil. Cambridge:
Cambridge University Press.