

Ruy Barbosa y la quema de los archivos: las luchas por la memoria de la esclavitud y los discursos de los juristas

Ruy Barbosa and the Burning of Files: The Struggles for the Memory of Slavery and the Discourses of Legal Scholars.

*Evandro Piza Duarte**

*Guilherme Scotti***

*Menelick de Carvalho Netto****

RESUMEN

El presente artículo explora el incidente conocido como “La quema de los archivos de la esclavitud por Ruy Barbosa”. Sin embargo, no pretende establecer una verdad sobre quién fue el autor de la decisión que llevó a la quema de las matrículas de los esclavos. Por el contrario, a partir del debate surgido en la decisión *Habeas Corpus* n.º 82.424/RS del Supremo Tribunal Federal (STF) sobre la imprescriptibilidad del crimen de racismo y de la reciente creación de la Comisión de la Verdad de la Esclavitud Negra en Brasil por la Orden de los Abogados de Brasil (OAB), en 2015, intenta comprender cómo los discursos sobre la esclavitud se insertan

en la retórica de los juristas sobre las demandas por reconocimiento de los negros (afrodescendientes). La importancia de este debate proviene del hecho de que las demandas por reconocimiento proponen, en términos generales, construcciones sobre los hechos en el presente (recurso a la presentación empírica y a la interpretación sociológica) y en el pasado (recurso a la historiografía y a las interpretaciones sobre la constitución de las relaciones raciales). El “episodio” señala un primer problema estructural de las demandas de los negros: el modo como la historiografía oficial sobre la construcción de la nacionalidad insertó su presencia y sus luchas por reconocimiento. Y, en segundo lugar, las razones por las cuales la

* Doctor en Derecho, Estado y Constitución por la Universidad de Brasilia (UnB). Profesor Adjunto de Derecho Penal, Proceso Penal y Criminología de la Universidad Brasilia (UnB). Autor de Criminología e Racismo. Juruá, 2002. E-mail: evandropiza@gmail.com

** Doctor en Derecho, Estado y Constitución por la Universidad de Brasilia (UnB). Profesor adjunto de Teoría y Filosofía del Derecho de la Universidad de Brasilia (UnB) E-mail: gscotti@unb.br

*** Doctor en Derecho por la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG). Profesor Asociado de Derecho Constitucional de la Universidad de Brasilia (UnB). E-mail: menelickcnetto@unb.br

idea de “borrar la memoria” se constituye en un elemento decisivo de los patrones de falta de respeto para con ese grupo.

Palabras clave: racismo, Constitución, esclavitud, Ruy Barbosa, quema de archivos, historia, memoria, derecho constitucional.

ABSTRACT

This article explores the incident known as “The Burning of the Slavery Archives by Ruy Barbosa.” However, establishing the truth about who was the author of the decision that led to the burning of the slave-registration documents is not intended. Instead, from the debate that emerged in the *Habeas Corpus* decision No. 82.424/RS of the Brazilian Supreme Court about the imprescriptibility of the crime of racism and the recent creation of the Truth Commission for Black Slavery in Brazil by the Brazilian Bar Association

(2015), it tries to understand how the discourses about slavery fall into the rhetoric of lawyers on the demands for recognition of black people (of African descent). The importance of this debate stems from the fact that demands for recognition propose, roughly, the reconstruction of present facts (use of empirical presentation and sociological interpretation) and past (use of historiography and interpretations of the constitution of race relations) facts. Firstly, the “episode” signals a structural problem of the demands of black people: the ways official historiography on the construction of nationality inserted their presence and their struggles for recognition. And, secondly, the reasons why the notion of “memory erasure” has been established as a key element of the patterns of disrespect toward this group.

Key Words: Racism, Constitution, Slavery, Ruy Barbosa, Burning of Archives, History, Memory, Constitutional Right.

Agradecemos a la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por el apoyo en la producción de esta publicación.

INTRODUCCIÓN

Este artículo explora el incidente conocido como “La quema de los archivos de la esclavitud por Ruy Barbosa”. Sin embargo, no pretende establecer una verdad sobre quién fue el autor de la decisión que llevó a la quema de las matrículas de los esclavos. Por el contrario, a partir del debate suscitado en la decisión del *Habeas Corpus* n.º 82424/RS del STF sobre la imprescriptibilidad del crimen de racismo, intenta comprender cómo este “hecho” se inserta en la retórica de los juristas respecto de las demandas de reconocimiento de los negros (afrodescendientes).

La importancia de este debate proviene del hecho de que las demandas de reconocimiento proponen, en términos generales, construcciones sobre los hechos presentes (recurso a la presentación empírica y a la interpretación sociológica) y pasados (recurso a la historiografía y a las interpretaciones sobre la constitución de las relaciones raciales). El “episodio” señala, en primer lugar, un problema estructural de las demandas de los negros: la manera en que la historiografía oficial sobre la construcción de la nacionalidad insertó su presencia y sus luchas

RUY BARBOSA Y LA QUEMA DE LOS ARCHIVOS: LAS LUCHAS POR LA MEMORIA DE LA ESCLAVITUD Y LOS DISCURSOS DE LOS JURISTAS

por reconocimiento. Y, en segundo lugar, las razones por las cuales la idea de “borrar la memoria” se constituye como un elemento decisivo de los patrones de falta de respeto para con ese grupo¹.

En ese contexto, se sugiere que la retórica de la “imposibilidad de la memoria” debe superarse mediante una interpretación constitucional que reconozca el pluralismo de la Constitución como propuesta de relectura de los derechos fundamentales, admitiendo un pasado de una sociedad moldeada por la esclavitud, el colonialismo y el racismo, y un presente de exclusiones derivadas de aquello. Por lo tanto, lejos de un confinamiento hermenéutico del Orden Constitucional de la Cultura y del olvido de los dispositivos que tratan de la presencia de los negros en nuestra historia, se impone al intérprete la relectura de los derechos fundamentales a partir de este punto estructural de nuestra trayectoria constitucional.

Como recordamos: Una cierta tradición negrera en la historia brasileña

Hace algunas décadas, un libro formaba parte del estante de muchos hogares: *Crestomatía cívica: una única patria, una única bandera. El nuevo Brasil y sus problemas, a través de extractos de escritores de la actualidad, presentando la consideración y cariño de la juventud de las escuelas*, editado en Porto Alegre por la Livraria do Globo en 1938. En un texto titulado “Los esclavos en Brasil” se leía lo siguiente:

No es nuestro intento hacer la apología de la esclavitud, cuyos horrores principalmente mancharon al hombre blanco y sobre él recayeron. Pero la esclavitud en Brasil fue para los negros la rehabilitación de ellos mismos y trajo para su descendencia una patria, la paz y la libertad y otros bienes que padres e hijos jamás lograrían gozar o siquiera entrever en el seno bárbaro de África. (Taborda, 1938, p. 97)

Ese fragmento resume la primera parte del problema abordado en este texto: la manera en que la historiografía dominante integró simbólicamente la presencia de los “negros” en la sociedad brasileña durante y después de la esclavitud. A este respecto, basta la advertencia de Clóvis Moura, para quien:

- 1 De hecho, la preocupación con la memoria y sus usos sociales fundamenta la creación de la Comisión de la Verdad de la Esclavitud Negra en Brasil por la Orden de los Abogados e Brasil (2015), que representa una oportunidad para la reflexión sobre las violaciones de derechos fundamentales reforzados por narrativas históricas hegemónicas.

Los estudios sobre el negro brasileño, en sus diversos aspectos, fueron mediados por prejuicios académicos: de un lado, comprometidos con una pretensa imparcialidad científica y, del otro, por una ideología racista racionalizada, que representa los residuos de la superestructura esclavista y, al mismo tiempo, su continuación [...]. (Moura, 1988, p. 17)

De hecho, en aquel fragmento se infieren elementos de una ideología en boga durante períodos nacionalistas —la dictadura de Vargas y la dictadura militar de 1964 (Chauí, 1986, 2000)— que subyace (o convive amigablemente) con el “mito de la democracia racial” (Ortiz, 1994): a) la esclavitud era un mal africano, de modo que fue América la que llevó la libertad a los negros; b) estos fueron emancipados de sus sociedades bárbaras y de su propia naturaleza bárbara mediante la esclavitud en Brasil; c) la incorporación forzada a la sociedad brasileña constituyó el culmen de una expectativa de “destino” para la raza negra; d) aquella incorporación les garantizó la pertenencia a la patria o a la nación; e) en realidad, quienes sufrieron con la esclavitud fueron los brasileños (blancos en general), obligados a convivir con la marca del atraso en sus relaciones económicas, sin lograr desarrollar todo su potencial; f) en fin, la esclavitud fue un mal para Brasil y para los propios señores de esclavos, pero no lo fue tanto para los “bárbaros negros”.

La fuente más remota de esta tradición negrera de representación de los negros en la historia “nacional” se encuentra en lo que Enrique Dussel denunció como el “mito de la modernidad”. Si, por un lado, la modernidad, en su contenido positivo, sería la “emancipación racional” de la humanidad, por otro, en su contenido secundario y mítico-negativo, constituyó la justificación de una praxis irracional de violencia que atribuye una “culpa” al otro que no se somete al dominio europeo (Dussel, 1993)².

La idea de “negro” y la praxis social dominante que busca circunscribirla está marcada por esa violencia constitutiva. Así, por ejemplo, para los letrados que

2 De esa forma: “a) La civilización moderna se auto comprende como más desarrollada, superior (lo que significará sustentar, sin la conciencia, una posición ideológicamente eurocéntrica); b) La superioridad obliga, como exigencia moral, a desarrollar los más primitivos, rudos, bárbaros; c) El camino del referido proceso educativo de desarrollo será el seguido por Europa (y, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la ‘falacia desarrollista’); d) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer, en último caso, la violencia, si fuese necesario, para destruir los obstáculos de tal modernización (la guerra justa colonial); e) Esta dominación produce víctimas (de variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable con el sentido casi ritual de sacrificio; el héroe civilizador invierte sus propias víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (del colonizado, esclavo africano, de la mujer, de la destrucción ecológica de la tierra, etc.); f) Para el moderno, lo bárbaro tiene una ‘culpa’ (el hecho de oponerse al proceso civilizador), que permite que la ‘modernidad’ se presente no solo como inocente, sino como ‘emancipadora’ de esa ‘culpa’ de sus propias ‘víctimas’; g) Por último, e por el carácter ‘civilizatorio’ de la ‘modernidad’, son interpretados como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la ‘modernización’ de los otros pueblos ‘atrasados’ (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por ser débil, etc.” (Dussel, 1993, pp. 185-186).

justificaron la esclavitud antes del siglo XIX: a) los negros no fueron propiamente “víctimas”, pues obtenían beneficios secundarios con su esclavitud (los hijos electos de María, según el padre Antonio Vieira, sufridores en la tierra, pero purificados para el cielo); b) los negros serían víctimas de sí mismos, de sus incapacidades y, por lo tanto, la idea de guerra justa no necesitaba apoyarse en una reacción concreta defensiva, bastando la condición de ser negro para justificarla. De ese modo, la existencia de una “culpa originaria” y la necesidad de “emancipación de su ser por la violencia” compusieron el cimiento de las representaciones negreras sobre los “negros”. No por casualidad, Frantz Fanon, en *Los condenados de la tierra*, al describir las dimensiones subjetivas de la violencia emprendida por los europeos en el colonialismo en África, escogió apropiadamente el término *Les Damnés de la Terre*, que significa *condenación, maldición y expiación* (purgación) de la culpa, y, al mismo tiempo, identifica a aquellos que fueron objeto de una decisión judicial y están cumpliendo una pena, uniendo un concepto supuestamente laico y otro religioso, y, en esa unión, demostrando cómo, para los negros, se construyó una superposición entre la responsabilidad del sujeto (responsable por ser negro) y la responsabilidad de una acción practicada (responsabilidad por haber practicado un acto) (Fanon, 1979). De ese modo, eran bárbaros no por emprender “guerra justa”, sino por estar excluidos del *logos* (Zea, 2005).

Entretanto, más allá de ese contexto más general, la historia de la nación brasileña, y del lugar del negro en esa historia, está asociada a la formación de lo que Marilena Chauí llamó “mito fundador”, o sea, una narrativa de hechos legendarios de la comunidad, referida a sus orígenes, y que representa una solución imaginaria de conflictos no resueltos en el plano real. Tal mito, compartido por amplios sectores de la sociedad brasileña, estaría compuesto de tres elementos (la visión del paraíso, la historia teológica providencial y la teoría de la soberanía fundada en la voluntad divina) que “aparecen, en los siglos XVI y XVII bajo la forma de las tres operaciones divinas que, en el mito fundador, responden por Brasil: la obra de Dios, esto es, la naturaleza; la palabra de Dios, esto es, la historia; y la voluntad de Dios, esto es, el Estado” (Chauí, 2000, p. 58).

El primer componente, la visión del paraíso, no excluía la justificación de la esclavitud, que era mediada por una referencia a la teoría de la obediencia en que la libertad conducía al respeto del orden. Ese mito fundador propone la concepción de que los naturales, los dispuestos en la naturaleza, no poseen derechos. Ellos integran una historia que se realiza por la voluntad de los gobernantes, que encarna una fuerza trascendente, mientras los gobernados, al contrario, están despojados de voluntad. No hay espacio para la acción política, pues en ese mito es entendida nada más que como la distribución de favores, de dádivas de los gobernantes. Tampoco, a partir de él, se puede pensar en una ciudadanía universalizada, pues existen aquellos que están en la condición de “naturales”, sin derechos; existen los hombres despojados de sus derechos por

Dios, pero que pueden recibir las dádivas de los gobernantes, quienes, a su vez, las recibieron de Dios y encarnan la historia, pero deben respetar la propiedad absoluta y dividir su dominio con los escogidos, mediante el trueque de favores (Chauí, 2000, p. 60).

De ese modo, las demandas por libertad y por igualdad de los negros y los indígenas no encontraron lugar en esa historia contada por el mito fundador, pues ellos no participan del mundo en calidad de sujetos. Al contrario, sus demandas son percibidas como desvíos en la naturaleza o como trazos de su condición natural de vivientes. Este lugar (“la naturaleza”) es otra constante en las formas de tratar el “comportamiento” de los negros e indígenas, habiendo sido extensamente difundido en diferentes narrativas (antropológicas: relativistas, evolucionistas, biologicistas; culturalistas sociológicas: marxistas y funcionalistas; e historiográficas).

Entretanto, fue solamente en el siglo XIX que el mito fundador de Brasil se desarrolló como tradición historiográfica. En este caso, el modelo que explica la formación de la idea de la nación brasileña nació de una combinación contradictoria de dos interpretaciones distintas que aparentemente se excluyen: una influenciada por el “cientificismo naturalista evolucionista y positivista” y otra por la “escuela histórica alemana”, en la tradición historiográfica del Instituto Histórico y Geográfico Brasileño (Chauí, 2000, p. 49). Se constituyeron en dos tradiciones de pensamiento, capaces de construir un lugar para los naturalizados como desiguales, negándoles la condición de sujetos. De igual modo, son las supuestas fuentes “autorizadas” a las cuales se recurre para construir un retrato de las relaciones raciales en el país.

La idea política de una historia oficial para Brasil y para los diferentes grupos “raciales” tiene su origen en 1838, cuando el referido instituto se creó con el fin de ofrecer al “país independiente un pasado glorioso y un futuro promisorio, con el que legitima el poder del Emperador”. En uno de sus concursos, el naturalista alemán Von Martius presentó la monografía vencedora sobre “¿Cómo se debe escribir la historia de Brasil?” (Von Martius, 1845) y definió cuál sería el paradigma de construcción de nuestra historia: “Cabía al historiador brasileño redirigir una historia que incorporara las tres razas, dando predominancia al portugués, conquistador y señor que aseguró el territorio e imprimió sus marcas morales a Brasil” (Chauí, 2000, pp. 49-50)³. La propuesta oficial de una historia de Brasil como

3 En la obra de Alfonso Celso es presentado otro de los elementos de ese paradigma, los héroes de hecho son héroes de una guerra trabada por los jesuitas y sus misiones, los bandeirantes y sus entradas y banderas, etc., que corresponden al principio de nacionalidad el cual, según Marilena Chauí, “define a la nación no solamente

integración subordinada nace, por lo tanto, en el Imperio, un régimen esclavista que fue el último en abolir la esclavitud. Sin embargo, fue con el surgimiento de la obra de Gilberto Freyre (1989), *Casa-Grande y Senzala*, en la década de 1930, al fijar la falsa idea de la existencia de dos modelos explicativos ideales en cuanto a la cuestión racial (uno basado en el conflicto, el norteamericano, y otro en la integración, el brasileño), que adquirió aires definitivos de cientificidad (Ianni, 1988; De Araújo, 1994). Como demostró Kabengele Munanga:

El mito de democracia racial, basado en el doble mestizaje biológico y cultural entre las tres razas originarias, tiene una penetración muy profunda en la sociedad brasileña: exalta la idea de convivencia armoniosa entre los individuos de todas las camadas sociales y grupos étnicos, permitiendo a las elites dominantes disimular las desigualdades e impidiendo a los miembros de las comunidades no blancas tener conciencia de los mecanismos sutiles de exclusión de la cual son víctimas en la sociedad. O sea, encubre los conflictos raciales, posibilitando a todos que se reconozcan como brasileños y alejando de las comunidades subalternas la toma de conciencia de sus características culturales que habrían contribuido para la construcción de la expresión de una identidad propia. Esas características son “expropiadas”, “dominadas” y “convertidas” en símbolos nacionales por las elites dirigentes. (Munanga, 2004, p. 89)

Se instaure una idea de “pluralismo” que presupone y acepta la aniquilación de las diferencias y, al mismo tiempo, encierra la diferencia en el plano social (natural y privado), alejándola del plano político y jurídico. Nuevamente, negros e indígenas son remitidos al plano de la “naturaleza”, ajeno al espacio de la política. Esa ideología representa, no una ruptura, sino una doble continuación: con la historiografía creada para justificar el poder del emperador y la manutención de una sociedad esclavista, y con las ideologías racistas formuladas por el cientificismo, en especial las tesis sobre el blanqueamiento de la población brasileña (Chiavenato, 1986; Moura, 1994).

A su vez, la convivencia, a lo largo de la historia republicana, entre la ideología de la “democracia racial”, con su máscara de ideología aparentemente integradora, y el autoritarismo político, una ideología que privilegia la desmovilización política y niega el pluralismo político, indica el carácter antidemocrático, antiliberal y desmovilizador de la modernización conservadora del mito de la integración racial. Como sintetizó Octavio Ianni: mientras la ideología de la democracia racial sirvió para “explicar la sociedad”, el autoritarismo político sirvió para “explicar al Estado” (1994, p. 85). Eso porque, como demostró Clóvis Moura, la defensa de las

por su territorio presente, sino por su capacidad de expansión, conquista y unificación de territorios nuevos” (Chauí, 2000, p. 54).

oligarquías que irían a constituir y organizar el Estado “modernizado” (Oliveira Vianna) continuó la obra de los “señores patriarcales” que habían constituido la sociedad (Gilberto Freyre):

Las oligarquías de Oliveira Vianna tienen mucha semejanza con los señores de ENGENHO idealizados por Gilberto Freyre, pues son las formas diversificadas de un mismo fenómeno. Ambos crearon y mantuvieron los soportes justificativos de una sociedad de privilegiados, en el Imperio y en la República. Entre los dos pensamientos hay una constante, la inferiorización social y racial del negro, segmentos mestizos e indios y la exaltación cultural y racial de los dominadores blancos. (Moura, 1988, p. 24)

De modo más directo, hay una continuidad entre la “constatación” freyriana del supuesto “masoquismo del negro” (Freyre, 1989) y la “necesidad científica” de Oliveira Vianna (1956, 1987) de que tengamos un Estado fuerte para plasmar con su fuerza a la sociedad (Carvalho, 1991). En ambos, los conflictos entre grupos sociales son transformados en procesos anónimos de fuerzas sociales, culturales, raciales, etc., y, al final, terminan por naturalizar la violencia emprendida por determinados grupos como redentora, pues es capaz de producir “creativamente” las marcas de una nación. Nada resta de la perspectiva de los vencidos y de las luchas cotidianas, sociales, culturales, etc. De hecho, la expresión “democracia racial”, ciegamente utilizada, esconde un absurdo intrínseco: en un país con constantes lapsos de democracia, ya sea en periodos largos de autoritarismo político o en prácticas autoritarias cotidianas aún presentes, la única democracia conmemorada públicamente es la racial, aun cuando esa democracia nada diga a propósito de los derechos de los negros.

En fin, el supuesto discurso autorizado para explicar Brasil y sus relaciones raciales es el encuentro de la exclusión promovida por el esclavismo (la historiografía del Imperio) y de la que busca promover la no ciudadanía de los negros en el periodo de abolición y en la construcción de la República (el cientificismo racista) (Duarte, 2002). El proceso de individualización de una memoria de la presencia negra en la formación del Imperio oculta la presencia activa del negro, en nombre de su incapacidad natural-histórica y de la falsa representación de la esclavitud benigna, creada para justificar la perpetuación de la esclavitud en Brasil y para mantener las jerarquías socio-raciales, atribuyendo a la “raza negra” los males de la esclavitud. Esa problemática del negro como integrante de la sociedad brasileña será revisitada constantemente, ya sea por la tradición cientificista, ya sea por los herederos de la tradición romántica; ora se defenderá el mestizaje como modo de exterminio gradual de la raza negra (Oliveira Vianna), ora como forma de integración subordinada (Gilberto Freyre).

En síntesis, el lugar del negro en la historia brasileña se inserta en una “estructura de verdad” (Rossi, 2010, p. 21) que propone una forma de narrar (Aguiar, 2007) y de impedir otras narrativas. Para esa tradición negrera, no habrá espacio para pensar al negro como sujeto de su historia, porque él está situado en la naturaleza, en el plano de los fenómenos, pero no de las subjetividades. Las luchas por la libertad de los negros no podrán tampoco retratarse en su dimensión política, cotidiana e institucional, para la constitución de derechos.

La demarcación de ese espacio de negación del negro en la sociedad brasileña solo es posible mediante una acción continua sobre las memorias colectivas, cotidianas y populares. ¿Pero cómo impedir la memoria? Como demostró Paolo Rossi, la evocación y supresión no pueden tratarse como fenómenos de la naturaleza. La memoria social no se construye nada más a partir de comportamientos psicofisiológicos (Rossi, 2010). La negación del negro dependió de la institucionalización de la memoria (de la tradición negrera) en los aparatos ideológicos del Estado (Althusser, 1985), en los museos, en las universidades, en los institutos de investigación, en el sistema educacional y en los libros del estante de nuestras casas. Esto implica una acción continua y cotidiana para producir una supresión de la memoria. Paradójicamente, esa negación también creó sus mitos sobre la posibilidad de una memoria de los negros en Brasil o sobre por qué los negros no pueden tener ya una memoria. Tal vez el principal sea la “Quema de los archivos de la esclavitud”, que explicaría la imposibilidad de una memoria porque un “gobernante” habría determinado la quema de los archivos de la historia de la esclavitud.

Cómo suprimimos y evocamos el pasado: las contradicciones de la memoria y del olvido de los juristas

En fin, se llega al segundo punto de este texto: ¿De qué modo la tradición negrera se articula con los argumentos jurídicos y cómo produce como efecto principal la desconstrucción de los derechos para los negros? En este punto, conviene revisitar ese “mito de la supresión de la memoria” a partir de los juristas.

Aunque el STF haya, en la *Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental* (ADPF) 186, relacionado el tema de las acciones afirmativas para negros con la historia brasileña (Duarte & Scotti, 2013), fue en el *Habeas Corpus* n.º 82.424/RS (Potiguar, 2009; STF, 2004) que esa cuestión surgió. Después de cincuenta años de leyes antirracistas propuestas por los movimientos sociales negros, el primer caso en suscitar una manifestación de la Corte sobre la cobertura del dispositivo de la Constitución de 1988, que determinaba la imprescriptibilidad del crimen de

racismo, tenía por víctima a los judíos. En este juicio, se denegó el *habeas corpus* contra el juicio del Superior Tribunal de Justicia (STJ) que había confirmado la condena de un escritor y editor de publicaciones antisemitas. En esa ocasión, los ministros debatieron la cobertura y amplitud del derecho a la libertad de expresión para saber si comprendía el derecho de editar libros antisemitas, el significado del término “crimen de racismo” y si los judíos constituían una raza, estando, por lo tanto, protegidos por la norma que determinaba, desde 1988, la excepción constitucional al derecho de prescripción⁴. En este contexto, la idea de imprescriptibilidad fue central, pues remitía inexorablemente a la temporalidad. Historia, memoria y olvido pasan a tematizarse⁵. La decisión trajo a tono también algunas de las concepciones que componen el sentido común de los miembros del Poder Judicial sobre la presencia de los negros en la sociedad brasileña.

El ministro Marco Aurélio, aquí mencionado solo como ejemplo, acompañó el razonamiento del ministro relator y del ministro Ayres Britto, concediendo el *habeas corpus* contra la posición de la mayoría a partir de una interpretación que se pretendía fundamentada en la historia brasileña. Su foco central fue la preservación de la libertad de expresión en función, sobre todo, de su dimensión pública, esencial al régimen democrático. Pasible, por tanto, de limitaciones únicamente en hipótesis excepcionalísima, no justificable en el caso concreto, pues la conducta, en el aspecto formal, no sería una incitación al antisemitismo y, además, no encontraría en (A) el substrato histórico de la sociedad brasileña, según su opinión, con su “tolerancia” para con el judío, suelo fértil para provocar el riesgo de desencadenamiento de comportamientos discriminatorios. En el mismo sentido, en uno de los fragmentos de citas sobre el valor de la libertad de expresión, se refiere al polémico caso de la “Quema de los archivos de la esclavitud por Ruy Barbosa”, esbozando la tesis de que (B) la ignorancia sobre el pasado es uno de los elementos determinantes de la cultura brasileña y de que no fue natural, sino inducida por el cercamiento de la libertad de expresión:

Frente a los horrores de la esclavitud negra en Brasil, Rui Barbosa, en la época Vice-Jefe del Gobierno Provisorio y Ministro de Hacienda, determinó, por medio del Decreto del 14 de diciembre de 1890, que se destruyeran

4 Para una crítica a los fundamentos axiológicos de la decisión, véase Carvalho Netto y Scotti (2011).

5 En la síntesis del ministro Mauricio Corrêa, las cuestiones debatidas eran: “no siendo los judíos una raza, sino un pueblo, se revela imposible el cometimiento de crimen de racismo contra ellos, no pasando el caso de simple discriminación étnica o religiosa. Esa es la tesis del *habeas corpus* llevado a juicio que inspiró varias dudas y el enfrentamiento de diversas corrientes de pensamiento. ¿Cuál es el concepto de raza humana? ¿Existe una subdivisión de la raza humana? ¿Qué es el racismo desde el punto de vista jurídico constitucional? ¿Los judíos son una raza? ¿El pueblo judío puede ser víctima de racismo? ¿Cuáles son los límites de la libertad de expresión del pensamiento? O todavía: ¿El precepto constitucional de imprescriptibilidad del crimen de racismo se destina nada más a la discriminación en relación a los negros?”. Al final, la Corte denegó el *habeas* y reconoció la imprescriptibilidad de la acción practicada contra los judíos (Supremo Tribunal Federal, 2004, p. 10).

todos los documentos referentes a la esclavitud/Intentaba con ese gesto borrar, de la historia brasileña, el instituto —como si eso tuviera el condón de hacer desaparecer de la memoria nacional la carga de sufrimiento soportada por el pueblo africano y por los afro descendientes— y evitar posibles pedidos de indemnización por parte de los señores de ingenio.

El ilustre bahiano no se percibió que determinación en tal sentido, además de la impropia a alcanzar el fin deseado —borrar la mancha de la esclavitud hecha a sangre en Brasil—, sustraería a las generaciones futuras la posibilidad de estudiar a fondo la memoria del País, lo que las impediría, por consiguiente, de formar un consciente colectivo basado en la consideración de las más diversas fuentes y de emerger del legado transmitido - la ignorancia. (STF, 2004, p. 170)

En ese sentido, la trayectoria del negro en nuestro país estaría (C) en justificar históricamente la aplicación de la norma de la imprescriptibilidad:

En esos términos, sería más fácilmente defendible la idea de restringir la libertad de expresión. Se la cuestión de este habeas corpus resbalará para los problemas cruciales enfrentados en Brasil, como, por ejemplo, el tema de la integración del negro, del indio o del nordestino en la sociedad. [...] Brasil posee toda una carga histórica de esclavitud de los negros y de los indios, bien como infelices episodios en los cuales se cultivara, especialmente por grupos discriminatorios de la región sur, un odio a los nordestinos, lo que llegó a dar oportunidad a una ridícula y absurda propuesta separatista. (STF, 2004, p. 181)

Entonces, según el ministro, sería necesario que la solución pasara (D):

[...] por un examen de la realidad social concreta, bajo pena de incurrir en el equívoco de efectuar el juicio a partir de presupuestos culturales europeos, a partir de acontecimientos de hace mucho tiempo superados y que no nos pertenecen, y, con eso, construir una imitación directa a la libertad de expresión de nuestro pueblo basada en circunstancias históricas ajenas a nuestra realidad. (STF, 2004, p. 181)

Finalmente, el ministro (E) presenta ejemplos de libros racistas que son editados en el país sin ninguna repulsa. Entre ellos, el de Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, “en el cual defiende que la razón del subdesarrollo brasileño fue la mezcla del portugués con la raza negra”, y del cual el ministro extrae diversos pasajes sobre la inferioridad de la raza negra, y el de José Bonifácio de Andrada e Silva, *Projetos para o Brasil*, en el cual hay diversas alusiones racistas a los indígenas, que son acusados de ser “pueblos vagabundos envueltos en guerras

continuas y en robos, sin tener frenos religiosos o civiles”. Aduce aún el ministro a Gilberto Freyre, que habría sido “duramente censurado” porque afirmaba que “el mestizaje había vuelto al pueblo brasileño sin segundo ejemplo en el mundo, y, en vez de eso revelar la fragilidad, demostraba la fuerza de nuestro pueblo” (STF, 2004, p. 184).

Inicialmente, aun cuando no interese el debate más estricto sobre la interpretación constitucional de la aplicación de la norma al caso, conviene desmarcar el disenso en relación con la posición defendida cuanto a los judíos por la minoría de la Corte (Duarte, 2011). El argumento de que la discriminación contra judíos estaría ausente en la historia brasileña choca con una larga historiografía que demuestra los procesos de racialización de los judíos (Boxer, 1977). A pesar de la reconstrucción hecha por la Corte del concepto de raza para la inclusión de los judíos, efectivamente los judíos pasaron por un proceso social de racialización que extrapola la idea de discriminación religiosa, en la que se presenta, efectivamente, prácticas de reducción a lo biológico (Agamben, 2002; Arendt, 1989; Rigg, 2023). Finalmente, como apuntó la posición mayoritaria, en un marco de internacionalización de la universalización de los derechos humanos (Lafer, 2005) y, se completa, de mundialización de los medios de comunicación, no se pueden tolerar áreas de libre discriminación.

No obstante, la posición del ministro apuntaba a un tema central para el constitucionalismo brasileño: la posibilidad de dar dimensión jurídica al hecho de que somos un país construido a partir del colonialismo y de la esclavitud. ¿Cómo enfrentar las demandas sociales que apelan a la relectura del pasado en la comprensión del presente y que pretenden negar la naturalización de la violación de derechos de los negros e indígenas? ¿Y qué es ese pasado que se hace presente? En la síntesis de Luiz Felipe de Alencastro:

En realidad, ningún país americano practicó la esclavitud en tan larga escala como Brasil. Del total de cerca de 11 millones de africanos deportados y llegados vivos a América, 44% (cerca de 5 millones) vinieron al territorio brasileño en un periodo de tres siglos (1550-1856). El otro gran país esclavista del continente, los Estados Unidos, practicó el tráfico negrero por poco más de un siglo (entre 1675 y 1808) y recibió una proporción mucho menor —cerca de 560.000 africanos—, o sea, 5,5% del total del tráfico transatlántico. A final de cuentas, Brasil se presenta como el agregado político americano que captó el mayor número de africanos y que mantuvo durante más tiempo la esclavitud. (Alencastro, 2010, p. 1)

Ese punto de partida se encuentra en el citado episodio de la “Quema de archivos”, cuya narrativa incluye numerosas contradicciones en su apelación a la memoria. Se trata de un episodio polémico en muchas dimensiones.

RUY BARBOSA Y LA QUEMA DE LOS ARCHIVOS: LAS LUCHAS POR LA MEMORIA DE LA ESCLAVITUD Y LOS DISCURSOS DE LOS JURISTAS

En primer lugar, porque la narrativa afirma una finalidad que se habría cumplido: garantizar, con la quema de las matrículas de los esclavos, la no indemnización de los señores de esclavos. Efectivamente, lo que ocurrió fue lo contrario, pues los señores de esclavos en Brasil, con su adhesión a una política de retraso del fin de la esclavitud: (i) implementaron una política de reorganización de la definición de propiedad con la Ley de Tierras (1850) (Bertúlio, 1989; Vieira, 2005), que impedía que nuevas fuerzas sociales fueran capaces de enfrentar en el mercado su incompetencia productiva (Faoro, 1994), lo que les garantizó el enmascaramiento de propiedades subutilizadas como supuestamente modernas y productivas. Entonces se efectuó la indemnización a los señores por la injerencia del Estado en la perpetuación hereditaria de la propiedad que ya tenía origen estatal, pues resultaba de las donaciones hechas por el Estado colonial y nacional. Esta práctica de “donar” tierras públicas indígenas y de quilombos se mantuvo hasta la Constitución de 1988 y pasó a integrar la estrategia de politización administrativa de regularización de las tierras de esas comunidades. Hay, por lo tanto, prácticas indemnizatorias extensas y contemporáneas de indemnizaciones a las familias de señores de esclavos, que se institucionalizaron como privilegios políticos en el manejo y la expropiación de la propiedad privada.

De igual modo, (ii) los señores de esclavos implementaron una política fiscal y tributaria de subsidios para garantizar el lucro de sus propiedades. Eso ya se evidenciaba en el financiamiento de la inmigración a partir de impuestos, es decir, el Estado fue utilizado para mantener un excedente de mano de obra capaz de rebajar el valor de la mano de obra general. Ello, combinado con la desvalorización racista de la mano de obra negra producida por la proliferación institucional del prejuicio racial (Seyferth, 1996), permitía compensar la incapacidad gerencial de la propiedad privada por parte de los señores. Esa política fiscal inaugura una larga tradición de subsidios, favores, exenciones, créditos, etc., y de una retórica “señorial” de abandono por parte del gobierno central que, en la práctica, permitió la inversión de una parte de la riqueza pública en un sector de la economía privada.

Además de eso, (iii) consiguieron, con esa política de retraso del fin de la esclavitud, imponer una política de esclavización ilegal de hombres libres, que representaban, al final, la mayor parte de los esclavos conocidos. De hecho, el retraso del fin de la esclavitud se basó en la importación ilegal de hombres y mujeres libres. Así, los señores de esclavos fueron indemnizados por la explotación de mano de obra libre esclavizada ilegalmente. O sea, se lucraron con “una propiedad” que, efectivamente, no les pertenecía. Esas prácticas de expropiación de la mano de obra (más intensas que la explotación capitalista y más perversas ideológicamente que la esclavitud) pasaron a componer un marco jurídico de no atribución de derechos laborales para los trabajadores rurales y domésticos o, incluso, de trato diferenciado, que sobrevivió hasta la Constitución de 1988.

Finalmente, estas tres prácticas componen una larga tradición jurídica y de política pública que avanza por la República y que compensaba, de modo absurdo y contrario al desarrollo de las fuerzas productivas nacionales, a las familias de los señores de esclavos. Así, el mecanismo de expropiación y constitución de la propiedad privada (pacto agrario), la política fiscal y tributaria favorable a los señores de esclavos (pacto fiscal/tributario), la exclusión de amplios sectores de los derechos de los trabajadores y, muchas veces, la mera tolerancia de nuevas formas de esclavitud (pacto laboral) compusieron un consolidado arreglo político-institucional que sobrevive hasta nuestros días, pero que solamente adquiere sentido cuando se le comprende a partir de la idea de indemnización de esos señores y sus herederos. Efectivamente, el monopolio político del mercado por el Estado se reproduce a nivel local con el establecimiento, por ejemplo, de reglas administrativas de comercialización de productos favorables a una parte de los productores rurales o, a nivel nacional, con la política migratoria subvencionada y la garantía de la perpetuación de la racialización de la propiedad privada en el país. Los resultados más evidentes de estas estrategias fueron: a) una identificación simbólica de los blancos como legítimos propietarios y productores del desarrollo, aun cuando explotan latifundios con técnicas de producción rudimentarias, con daños ambientales, sin derechos laborales y siendo beneficiados por políticas específicas de crédito y ventajas tributarias; b) una identificación de las tierras de los pequeños propietarios (sobre todo cuando son percibidos de modo racializado como “no blancos”), de las comunidades tradicionales, de los indígenas y de los quilombos con el atraso y la imposibilidad práctica de que esos grupos puedan figurar como sujetos propietarios.

En segundo lugar, la idea de quema de archivos, al afirmar la finalidad de “impedir la indemnización”, oculta una dimensión decisiva del modo como el derecho reproduce prácticas racistas en Brasil. El debate sobre las indemnizaciones necesita insertarse en la política de esclavitud y supremacía racial del siglo XIX. En este contexto, la expresión “para que el inglés vea” se origina del modo como el Estado y el Poder Judicial reaccionaron a la prohibición del tráfico negrero. La prohibición fue instituida por diversos dispositivos (Tratado anglo-portugués de 1818, Tratado anglo-brasileño de 1826, Ley del 7 de noviembre de 1831); sin embargo, no cesó la entrada de africanos ilegalmente esclavizados y los señores de esclavos no fueron condenados por el crimen de reducción a la condición de esclavo, conforme lo preveía el artículo 170 del Código Criminal de 1830. Al final, la Ley del 4 de septiembre de 1850, la “ley Eusébio de Queirós”, determinó otra vez el fin del tráfico negrero:

Sin embargo, en la década de 1850, el gobierno imperial amnistió, en la práctica, a los señores culpados del crimen de secuestro, pero dejó libre curso al crimen correlato, la esclavización de personas libres. De golpe, los 760.000 africanos desembarcados hasta 1856 —y la totalidad de sus

descendientes— continuaron siendo mantenidos ilegalmente en la esclavitud hasta 1888. Para que no estallaran rebeliones de esclavos y de gente ilegalmente esclavizada, para que la ilegalidad de la posesión de cada señor, de cada secuestrador, no se transformara en inseguridad colectiva de los propietarios, y sus socios y acreedores —golpeando a todo el país— era necesario que se fortaleciera una colusión general, un pacto implícito en favor de la violación a la ley. Un pacto fundado en los “intereses colectivos de la sociedad”, como sentenció, en 1954, el ministro de Justicia, Nabuco de Araújo, padre de Joaquim Nabuco. (Alencastro, 2010, p. 3)

Entonces, la ley pública, establecida en el Parlamento, y las declaraciones internacionales hechas por el Estado brasileño no aparecen instituyendo el derecho en la realidad, cuya dinámica de eficacia normativa siempre fue más compleja (Ehrlich, 1986). La promulgación de leyes y de acuerdos internacionales no puede identificarse ni con el comienzo ni con el fin de la esclavitud. Vale la pena decir: la institución de la propiedad privada sobre otros seres humanos proviene de una dimensión jurídica práctica que incluía la apropiación racial, por parte de los blancos, de los aparatos ideológicos del Estado y de los mecanismos de administración de la justicia. De modo directo, la idea de que la quema iba a evitar una demanda por indemnización parece suponer que la esclavitud en Brasil dejó de existir como fenómeno social de relevancia el día de la promulgación de la Ley Aurea. Al contrario de esto, la permanencia de formas de trabajo esclavo en el presente y la existencia de ese pacto de ilegalidad sugieren que la esclavitud ingresó en el periodo republicano y se mantuvo viva en muchas partes del país. Las tratativas parlamentarias sobre el trabajo doméstico y la cooperación institucional en cuanto a las prácticas tradicionales de los patrones, especialmente en el caso del uso de mano de obra juvenil, así como la permanencia de poder de los coroneles, demuestran cómo los señores no precisaban ser indemnizados porque ocurrió una transformación del estatus de esclavo, pero no necesariamente su extinción. Hay buenos argumentos para sospechar que la Ley Áurea fue, de cierto modo, más una “ley para que el inglés vea”.

Así, la idea de quema de los archivos de la esclavitud oculta que la matrícula de los esclavos sirvió como un modo de legitimar la propiedad privada ilegal de los esclavos⁶ y, sobre todo, para frenar las demandas por emancipación y los ataques abolicionistas. La esclavitud en Brasil fue un hecho jurídico que se legitimaba con la presunción racista de que ser negro es ser esclavo. Desde el inicio de la

6 En este contexto, como afirma Mamigonian: “la matrícula de los esclavos determinada por la ley del Vientre Libre (28/09/1871) tuvo la intención de legalizar la propiedad sobre los africanos traídos por contrabando, que por la ley de 7/11/1831 deberían ser considerados libres. A pesar de que la propiedad sobre los africanos importados desde 1831 fuese aceptada en transacciones comerciales y ser garantizada por el gobierno, el recelo demostrado por los señores de esclavos en peticiones y las justificativas presentadas en el debate del proyecto de la ley de 1871 indican que era considerada inestable” (Mamigonian, 2011, p. 20).

esclavitud colonial, el Estado y la sociedad poco o ningún valor dieron a la idea del “justo título” como prueba del estatus de esclavo. El justo título de propiedad nunca fue la matrícula, sino la posesión blanca de un cuerpo negro. De ahí la razón por la cual los análisis sobre la existencia de un contorno jurídico formal de segregación tienden a repetir sus premisas de alejamiento de la realidad.

La separación analítica hecha por la literatura brasileña entre las demandas por el reconocimiento de la libertad por parte de esclavos ilegales versus demandas por reconocimiento de la condición de sujeto de derechos de los anónimos brasileños después de la proclamación de la República es una separación ideológica. Esta separación, que produce una discontinuidad de las luchas sociales, está vinculada a un modelo de historia que pretende hacer coincidir las transformaciones formales del Estado con una superación efectiva de las prácticas sociales. Sin embargo, se encuentra distante de la comprensión empírica de las realidades brasileñas. La cesura en la historia producida, supuestamente, por la mudanza del marco legal (Monarquía/República) pretende convencernos de que hay una ruptura en la relación entre las élites y los grupos sociales subalternos y/o entre estos grupos subalternos. Tal cisma es uno de los mecanismos ideológicos por los cuales se pretende construir, simbólicamente, la idea de un pueblo como una totalidad amorfa o como símbolo de una pluralidad integrada de razas. Entretanto, las luchas de los negros en torno del reconocimiento de su humanidad (dignidad humana) y en oposición a los mecanismos institucionales de racialización no desaparecen con el fin de la abolición formal, sino que pasan a ser fuertemente “suprimidas” por la tradición negrera.

En tercer lugar, la idea de quema de archivos, al afirmar la finalidad de “impedir la indemnización”, suprime la disputa política existente en torno a las matrículas y a las indemnizaciones. El argumento de la ilegalidad de la esclavitud y la deuda para con los esclavos estuvo en la conciencia política de parte del movimiento abolicionista. El moderado Joaquim Nabuco fue consciente de que “la esclavitud era un crimen contra la humanidad”, mucho antes de que el término fuera utilizado para describir los horrores de la Segunda Guerra Mundial (Nabuco, 1988). A propósito, José do Patrocínio afirmaba:

El problema de la esclavitud está en este pie. La ley de 1831 suprimió el tráfico y no solamente declaró criminales a los introductores, como obligados a la restitución del africano a los compradores. Hace cuarenta y nueve años y dos días, pues, ningún africano podía más ser esclavizado en Brasil

La especulación de la carne humana, sin embargo, había entrado en los hábitos nacionales, y durante veintitrés años continuó el crimen del tráfico [...]

Y, pues, casi matemáticamente cierto que ha reducido la esclavitud en un número de 700.000 hombres, mitad, por lo tanto, de la esclavitud actual.

Ahora, es de ley que el salario del hombre esclavizado sea pagado por quien lo esclavizó, o quien heredó los capitales de este.

Entonces, los actuales propietarios de esclavos le deben a la sociedad en general, o mejor, a la raza negra, cuarenta y nueve años de salario. Haciendo el cálculo a 200 reales por día, y no computando ya el espacio que va de 1831 a 1854, tiempo que, por deferencia con los señores hacendados dejamos de incluir en el cálculo, tenemos:

Por un día de trabajo

De 700.000 hombres esclavizados.....140:000\$000

Por un año.....51.100:00\$000

En 26 años.....1.328.600:000\$000

A pesar del número abultado que da el cálculo, es preciso notar la insignificancia del salario que fue marcado. Nunca en Brasil un trabajador de azada ganó, en el periodo apuntado, semejante ridiculez.

[...]

La conclusión que se saca es, pues, que siendo el número actual de los esclavos más o menos 1.435.000, de los cuales 700.000 emancipados por fuerza de la ley de 1831 y subsecuentes leyes de 1850 y 1854, hay en salarios de la raza negra 1.328.600.000\$ para indemnizar la emancipación de los 735.000 restantes. (Patrocínio, s.f., p. 9)

En fin, el cálculo de José do Patrocínio demuestra que existe una historia vencida en el proceso abolicionista, capaz de redefinir la querella sobre la quema de los archivos. La indemnización no era una reivindicación solamente de los supuestos propietarios (de una propiedad que, de hecho, era ilegítima e ilegal), sino también de aquellos que eran mantenidos como propiedad, excluidos de la condición de humanidad y de la ciudadanía. Más aún, los “patriarcas” de la abolición y de la fundación de la República, dada la publicidad de la tesis defendida por José do Patrocínio, tenían la posibilidad de comprender esa demanda. No lo hicieron. El destino de los negros en la abolición y la continuidad del clivaje social por raza/color no fue un efecto de las fuerzas impersonales del mercado, sino de un conjunto de decisiones políticas y, como se puede constatar, tales decisiones encontraron un largo campo de acción distante de la jurisdiccionalización

de las demandas. La afirmación de que solamente se intentaba suprimir los rastros dejados para la indemnización de los señores oculta la disputa política y la estrategia de favorecimiento de los señores. Se suprime especialmente el conflicto social que la explotación ilegal del trabajo provocara y, obviamente, la responsabilidad de los republicanos que hicieran previamente la opción por no indemnizar a los esclavos ilegales por su trabajo.

En cuarto lugar, la idea de quema de los archivos de la esclavitud tiende a indicar la imposibilidad práctica de hacer una historia de la esclavitud debido a la eliminación de las fuentes. No obstante, como se ha destacado y como comprobó la producción historiográfica sobre la esclavitud posterior a la década de 1980 (Wolkmer, 1994), había y hay innumerables fuentes documentales de la esclavitud (Chalhoub, 1990). Entonces, aquella idea tuvo como efecto servir de barrera para el desarrollo de la investigación en el país. Peor aún, los archivos que contienen la documentación han sido destruidos silenciosamente por el escaso público (Slenes, 1985) y por la ausencia de una interpretación adecuada del contenido de la tutela constitucional.

A su vez, es preciso pensar un poco más en la palabra “archivo”. Esa palabra remite a una forma de organizar elementos, o mejor, de constituir “algo” como elementos a partir de una organización. El archivo, por lo tanto, no solamente recoge y reconoce un dato elemental existente en la historia. El archivo materializa y confiere operatividad a una verdad⁷. O sea, el archivo se constituye a partir de una dada concepción histórica sobre la historia. Hasta las colecciones privadas expresan gustos personales, indican valores en el mercado de objetos, legitiman posiciones sociales y se ordenan a partir de mapas de reconocimiento social. El episodio de la quema de las matrículas remite a un tipo de valorización del medio de prueba: el documento con fe pública (pieza móvil, escrita, reconocida por un funcionario, etc.). Entonces, no habría ninguna verdad más verdadera que aquella que la burocracia legitima (aunque se sepa que las declaraciones de propiedad eran falsas). Paradójicamente, a pesar de ese apelo al documento, la historia oficial desde el Imperio estuvo calcada en el uso de los “relatos” (de los letrados, miembros de la burocracia, padres, viajeros) que, por su condición, pasaban a reconocerse como fuentes de los hechos. De modo paralelo, la retórica documental del pasado, a lo que parece, fue más una retórica de los reesclavizados que de los señores de esclavos. De hecho, un negro, en nuestro sistema legal, fue presuntamente un esclavo, debiendo probar su libertad. El documento prueba la excepción ontológica, o sea, la libertad de un “negro” (que eran presuntamente reconocidos como naturalmente esclavos). Eso podría remitir a un primer conjunto de problemas: ¿para qué negros, en el periodo posesclavista, juzgaron necesario

7 “Los historiadores no sobreviven sin archivos” y, del mismo modo, “invirtiendo el postulado inicial: archivos no sobreviven sin historiadores” (Aguir, 1999).

valorizar un episodio como la quema documental que probaría su condición de esclavos? ¿Habría una continuidad de demandas de trabajo contra sus señores? ¿Querían probar algo? ¿No habría suposición de que la matrícula era el camino para la regularización del registro civil de nacimiento de innumerables negros (in)documentados y sin apellido? ¿No estarían ahora sometidos a la condición de no existentes? ¿No sería la falta de documentos, con la acción represiva de las policías urbanas utilizada, como aún hoy, para colocar a esa población en la condición de no ciudadanos? ¿La supresión de los archivos no habría sido más una estrategia de desconstrucción de la ciudadanía de los negros?

En este contexto, se puede sugerir un segundo conjunto de cuestiones sobre la retórica de las fuentes documentales para rehacer la historia de la esclavitud: el papel conferido a los relatos de los exesclavos. Un poco de práctica jurídica indicaría que, aun en el caso de los interrogatorios y procesos judiciales, cuando aparecen algunas hablas atribuidas a esos sujetos, es nítida la presencia de un filtro racial que marca las fuentes documentales en general. Los relatos de los propios negros exesclavos son una rareza. Eso se inserta en la propia lógica del racismo, que no se estructura nada más por el odio o el desprecio, sino sobre todo por la indiferencia por el punto de vista de las víctimas. La idea de la quema de archivos oculta que la mayor barrera contra la garantía de la memoria sobre la esclavitud fue el desprecio en relación con la palabra de los negros que estaban vivos en aquel momento. De hecho, no se encuentra, efectivamente, en las fuentes documentales construidas por un poder institucional racializado, una percepción de la esclavitud en su conjunto, pues el negro fue excluido como sujeto de conocimiento y, cuando mucho, fue transformado en objeto de estudio por la antropología naciente (Duarte, 2002). De hecho, la indiferencia y la estrategia de silenciar compusieron ese cuadro, como argumenta José Jorge de Carvalho:

Tenemos que definir al racismo no por la adhesión a un credo de superioridad racial, sino por el efecto continuado de los discursos que celebran al mestizaje y silenciaron la afirmación de la condición de negro en Brasil. En ese sentido, cuando Gilberto Freyre defendió la morenidad y repudió la presencia en Brasil de ideologías de negritud, él, blanco, se sirvió de su gran influencia para impedir que los negros afirmaran su identidad de negros. ¿Y por qué lo hizo? Porque el discurso de la negritud descolocaría la discusión de una celebración abstracta de la interpretación de las culturas para una denuncia vehemente de las condiciones de vida precarias y siempre desiguales, enfrentadas por la población negra en el país de la supuesta democracia racial. (Carvalho, 2003, p. 175)

En fin, la retórica de la idea de quema de los archivos también se inserta en una cierta gestión del conocimiento sobre el pasado en que las “voces negras” son siempre consideradas inadecuadas para la descripción de las “vidas negras”,

cabiendo a los hijos de la élite la elaboración de una narrativa oficial de la esclavitud. Esa voz autorizada se repite y se constituyó en el monopolio académico en áreas como la antropología, la historia y la sociología al tratar de la gestión de las líneas de investigación. Esa misma voz constituyó los documentos cotidianos y los relatos de los viajeros. La quema de los archivos de la esclavitud (si con eso se pretende indicar la imposibilidad de una historia de la esclavitud que tenga en cuenta las demandas sociales de los negros) se convirtió en un proceso que se organizó y se institucionalizó como presente a lo largo del siglo XX.

Esa última sugerencia remite a la quinta idea sobre la quema de los archivos de la esclavitud. De hecho, podría leerse a partir de la noción de “trauma histórico”, o sea, como una construcción social sobre el pasado que construye una versión distinta de hechos efectivamente ocurridos, pero que intenta elaborar simbólicamente una experiencia real y traumática para determinado grupo social. En ese caso, no interesa si Ruy Barbosa efectivamente ordenó la quema o si ya estaba ordenada antes de su llegada, mucho menos si la quema fue “verdadera o no”; o sea, no interesa si todas las “fuentes” fueron objetivamente perdidas. Al contrario, interesa lo que la idea de “quema de los archivos” significa como retórica en el argumento de las víctimas de ese proceso de negación: la imposibilidad de contacto institucional con el pasado. Y, en este caso, se vuelve necesario destacar que esa imposibilidad no fue construida solamente por la falta de libertad de expresión, sino, sobre todo, por la producción masiva de discursos o por el monopolio de esos discursos sobre el pasado (Foucault, 1996). Ese monopolio, así como la exclusión y la represión de los negros en la esfera pública, parecen estar en el origen de la necesidad de buscar un mito de pérdida o de imposibilidad de la memoria que, a pesar de ser un mito, carga un elemento de contacto con la realidad, constituyéndose en una forma de expresar la condición de víctima de una supresión en la historia.

La crítica de nuestra tradición negrera y la consideración de la quema de los archivos de la esclavitud como expresión subjetiva de un proceso institucional de supresión son los dos puntos de partida para una lectura constitucional del tema de la memoria en relación con los negros.

Un recordatorio: los archivos suprimidos de la memoria del presente

La Constitución de 1988 es una constitución memoriosa. Está preocupada por recordar y permite una revisión del pasado. Después de cien años de la abolición formal, la Constitución de 1988 es la primera en reconocer en nuestra historia

RUY BARBOSA Y LA QUEMA DE LOS ARCHIVOS: LAS LUCHAS POR LA MEMORIA DE LA ESCLAVITUD Y LOS DISCURSOS DE LOS JURISTAS

la presencia de la esclavitud y del colonialismo, usando palabras como *racismo*, *afrobrasileños*, *indígenas* y *quilombos*. De hecho, en algunos dispositivos es posible percibir que la esclavitud surge como un problema que atraviesa la historia y viene a provocar efectos en el presente. El artículo 215 afirma que el “Estado garantizará a todos el pleno ejercicio de los derechos culturales y el acceso a las fuentes de cultura nacional”, y reconoce la existencia de “manifestaciones de las culturas populares, indígenas y afro-brasileñas”, de “grupos participantes del proceso civilizatorio nacional”, de “diferentes segmentos étnicos nacionales”. Ya el artículo 216 dispone que “constituyen patrimonio cultural brasileño los bienes de naturaleza material e inmaterial tomados individualmente o en conjunto, portadores de referencia a la identidad, a la acción, a la memoria de los diferentes grupos conformadores de la sociedad brasileña”, y determina en su párrafo quinto que “quedan derrumbados todos los documentos y los sitios detentores de reminiscencias históricas de los antiguos quilombos”.

En el orden constitucional de la cultura y en el título dedicado a los indígenas, así como en artículos escasos que les hacen referencia, la pluralidad de las formas de vida y de las culturas alcanzó mayor densidad constitucional, lo que reveló la tensión entre el pluralismo como expresión identitaria de grupos sociales y el pluralismo social como valor reconocido por la sociedad brasileña en su “unidad”. En el artículo 215, el Estado, para garantizar a todos el pleno ejercicio de los derechos culturales y el acceso a las fuentes de la cultura nacional, necesita proteger manifestaciones culturales de grupos específicos enunciados a partir del reconocimiento histórico de su exclusión (populares, indígenas y afrobrasileños). Al mismo tiempo, el dispositivo permite identificar otros grupos a partir de un modelo de interacción definido como *proceso* (proceso civilizatorio nacional). El Estado establece marcos simbólicos para diferentes segmentos étnicos nacionales, valoriza la identidad étnico-regional, pero también pugna por la defensa y valorización de un patrimonio cultural “brasileño”. Obsérvese que el patrimonio brasileño no es definido como la búsqueda de una identidad homogénea de *brasilidad*; al contrario, en la definición del artículo 216, la *brasilidad* se encuentra en la diversidad y, específicamente, depende de la consideración de que determinados grupos necesitan ser “nominados”, o sea, empoderados simbólica y materialmente en las políticas estatales.

La superación de la perspectiva homogeneizante y de “integración” supresora de las diferencias marca la característica multicultural (o intercultural), propia del nuevo paradigma del Estado democrático de derecho, también verificada en la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989, sobre pueblos indígenas y tribales (Scotti, 2013).

El orden constitucional de la cultura fue así capaz de integrar conceptualmente la complejidad y la especificidad de las diferencias como elemento fundamental

del principio de igualdad. En fin, el pluralismo como principio en la Constitución no se sitúa fuera de una referencia al contexto plural donde fue elaborada: indica una concepción pluralista que, al ser selectiva, reconstruye una memoria constitucional de la igualdad y de la libertad negadas (Buck-Morss, 2000; Hall, 2006), de modo que se establece un ámbito mínimo de normatividad capaz de acoplar el texto a las demandas políticas que no eran satisfechas en el ámbito de los mecanismos conocidos de las descripciones de funcionamiento de la política, tales como los partidos políticos o los sindicatos y, con ello, se abre espacio para una política de reconocimiento.

Por desgracia, el pensamiento jurídico nacional dominante ya se apresuró, en el presente, a “quemar los archivos de la esclavitud”, con lo que se dejó de dar eficacia interpretativa a las innovaciones traídas por la Constitución. Insisten los juristas de siempre, de ayer y de hoy, en leer el derecho de propiedad, la libertad religiosa, el acceso a la justicia, la política cultural y educacional, etc., de forma ajena a los quinientos años de historia de aprendizaje constitucional. Más allá de la retórica de lo “nacional”, es necesario retomar las dimensiones universales transformadoras de las luchas locales por la construcción de derechos.

Referencias

Agamben, G. (2002). *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I*. UFMG.

Aguiar, M. M. de. (1999). Historiadores e arquivos: Testemunho de uma experiência. *Revista Múltipla*, 5(7), 109-116.

Aguiar, T. (2007). A história como recurso da mimese política brasileira. *Sociedade e Cultura*, 10(2), 227-239.

Alencastro, L. F. de. (2010). Parecer sobre a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental, ADPF/186, apresentada ao Supremo Tribunal Federal. In *Audiência pública sobre cotas para afro-descendentes nas universidades ADPF 186 e Recurso extraordinário 597.285/RS*. <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verTexto.asp?servico=processoAudienciaPublicaAcaoAfirmativa>

Althusser, L. (1985). *Aparelhos ideológicos de Estado: Nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado*. Graal.

Arendt, H. (1989). *Origens do totalitarismo: Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo* (R. L. Raposo, Trad.). Companhia das Letras.

- Bertúlio, D. L. de L. (1989). *Direito e relações raciais: Uma introdução crítica ao racismo* (Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina).
- Boxer, C. R. (1977). *Relações raciais no Império Colonial Português 1415-1825*. Afrontamento.
- Buck-Morss, S. (2000). Hegel e o Haiti. *Critical Inquiry*, 26(4), 821-865.
- Carvalho, J. J. de. (2003). Ações afirmativas para negros na pós-graduação, nas bolsas de pesquisa e nos concursos para professores universitários como resposta ao racismo acadêmico endêmico. En P. B. G. Silva & V. R. Silvério (Orgs.), *Educação e ações afirmativas: Entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica* (pp. 303-340). INEP.
- Carvalho, J. M. de. (1991). A utopia de Oliveira Vianna. *Estudos Históricos*, 4(7), 82-99.
- Carvalho Netto, M., & Scotti, G. (2011). *Os direitos fundamentais e a (in)certeza do direito: A produtividade das tensões principiológicas e a superação do sistema de regras*. Fórum.
- Chalhoub, S. (1990). *Visões da liberdade: Uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. Companhia das Letras.
- Chauí, M. de S. (1986). *Conformismo e resistência: Aspectos da cultura popular no Brasil*. Brasiliense.
- Chauí, M. de S. (2000). *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. Fundação Perseu Abramo.
- Chiavenato, J. J. (1986). *O negro no Brasil: Da senzala à Guerra do Paraguai*. Brasiliense.
- De Araújo, R. B. (1994). *Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Editora 34.
- Duarte, E. C. P. (2002). *Criminologia & racismo: Introdução à criminologia brasileira*. Juruá.
- Duarte, E. C. P. (2011). *Do medo da diferença à liberdade com igualdade: As ações afirmativas para negros no ensino superior e os procedimentos de identificação de seus beneficiários* [Tesis doctoral, Universidade de Brasília].

- Duarte, E. C. P., & Scotti, G. (2013). História e memória nacional no discurso jurídico: O julgamento da ADPF 186. *Universitas Jus*, 24(3), 33-45.
- Dussel, E. D. (1993). *1492: O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade*. Vozes.
- Ehrlich, E. (1986). *Fundamentos da sociologia do direito*. Editora da Universidade.
- Fanon, F. (1979). *Os condenados da terra* (J. L. de Melo, Trad.). Civilização Brasileira.
- Faoro, R. (1994). *Existe um pensamento político brasileiro?* Ática.
- Foucault, M. (1996). *A ordem do discurso*. Loyola.
- Freyre, G. (1989). *Nordeste: Aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*. Record.
- Hall, S. (2006). *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. UFMG.
- Ianni, O. (1988). *Escravidão e racismo*. HUCITEC.
- Ianni, O. (1994). *A ideia de Brasil moderno*. Brasiliense.
- Lafer, C. (2005). *A internacionalização dos direitos humanos: Constituição, racismo e relações internacionais*. Manole.
- Mamigonian, B. G. (2011). O Estado nacional e a instabilidade da propriedade escrava: A Lei de 1831 e a matrícula dos escravos de 1872. *Almanack*, (2), 20-37.
- Moura, C. (1988). *Sociologia do negro brasileiro*. Ática.
- Moura, C. (1994). *Dialética radical do negro no Brasil*. Anita.
- Munanga, K. (2004). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Autentica.
- Nabuco, J. (1988). *A escravidão*. Fundação Joaquim Nabuco.
- Oliveira Vianna, F. J. de. (1956). *Evolução do povo brasileiro*. José Olympio.
- Oliveira Vianna, F. J. de. (1987). *Instituições políticas brasileiras* (Vols. 1-2). Atalaia.

- Ortiz, R. (1994). *Cultura brasileira & identidade nacional*. Brasiliense.
- Patrocínio, J. (s.f.). Discurso na *Gazeta de Notícias* de 06 setembro de 1880. En J. Patrocínio, *A campanha abolicionista*. Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional.
- Potiguar, A. L. (2009). *Igualdade e liberdade: A luta por reconhecimento da igualdade como direito à diferença no discurso do ódio* (Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília).
- Rigg, B. M. (2003). *Os soldados judeus de Hitler: A história que não foi contada das leis raciais nazistas e de homens de ascendência judia nas forças armadas alemãs* (M. Santarrita, Trad.). Imago.
- Rossi, P. (2010). *O passado, a memória e o esquecimento*. Editora Unesp.
- Scotti, G. (2013). Direitos humanos e multiculturalismo: O debate sobre o infanticídio indígena no Brasil. *Revista Jurídica da Presidência*, 15(106), 489-515.
- Seyferth, G. (1996). Construindo a nação: Hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. En M. C. Maio & M. V. Santos (Orgs.), *Raça, Ciência e Sociedade* (pp. 41-58). Fiocruz; CCBB.
- Slenes, R. (1985). Escravos, cartórios e desburocratização: O que Rui Barbosa não queimou será destruído agora? *Revista Brasileira de História*, 5(10), 166-197.
- Supremo Tribunal Federal [STF]. (2004). *Crime de racismo e anti-semitismo: Um julgamento histórico no STF: Habeas corpus n.º 82.424/RS*. Supremo Tribunal Federal.
- Taborda, V. (1938). *Crestomatia cívica: Uma só pátria, uma só bandeira!* Livraria do Globo.
- Vieira Jr., R. J. A. (2005). *Responsabilização objetiva do Estado*. Juruá.
- Von Martius, C. F. (1845). Como se deve escrever a história do Brasil. *Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 24.
- Wolkmer, A. C. (1994). Paradigmas, historiografia crítica e direito moderno. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, 28, 55-67.
- Zea, L. (2005). *Discurso desde a marginalização e a barbárie; seguido de A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente*. Garamond.