

11. Bibliografía

Bhikhu Parekh

2005 *Repensando el multiculturalismo: Diversidad cultural y teoría política*.
Madrid: Ediciones Istmo.

Blanco, Oscar

1988 "Tecnología andina. Un caso: fundamentos científicos de la tecnología agrícola". En: Dourojeanni, Marc et al. *Tecnología y desarrollo en el Perú*.
Lima: Comisión de Coordinación de Tecnología Andina (CCTA).

Cereceda, Verónica

1987 "Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku".
En: Bouysse-Cassagne, Thérèse et al. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.

Earls, John

1989 *Planificación agrícola andina. Bases para un manejo cibernético de sistemas de andenes*. Lima: Universidad del Pacífico
(Centro de Investigación) / Ediciones COFIDE.

Fuenzalida, Fernando

1992 "La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días". *Anthropologica*, N° 10. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

López, Sinesio

1997 *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima: Instituto de Diálogo y Propuestas.

Touraine, Alain

1995 *¿Qué es la democracia?* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

1997 *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México D.F.:
Fondo de Cultura Económica

RACISMO, DISCRIMINACIÓN Y ACCIONES AFIRMATIVAS: HERRAMIENTAS CONCEPTUALES

Rita Segato

Cuando decimos u oímos hablar de racismo, tenemos una idea del conjunto de actitudes y acciones a los que esta palabra suele estar asociada. Sin embargo, una mirada de mayor aproximación (más analítica) nos llevará ciertamente a percibir que dicho término engloba en sí una variedad de sentidos que vale la pena diferenciar para entender mejor los procesos involucrados y, de esa forma, podremos defender mejor de sus consecuencias.

Una definición jurídica que hoy puede ser considerada como marco para la comprensión y la denuncia es la que formula la Convención Internacional para la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial (CERD), de las Naciones Unidas. Esta convención fue adoptada por la Asamblea General de la ONU en 1965 y se encuentra vigente desde 1969. La CERD define la discriminación racial como: cualquier distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en raza, color, descendencia u origen nacional o étnica que tenga el propósito o el efecto de anular o perjudicar el reconocimiento, gozo o ejercicio en pie de igualdad de los derechos humanos y de las libertades fundamentales.

1. Racismos

A partir de esa primera definición jurídica que posibilita la identificación de actos de racismo en términos del Derecho para llevar adelante procesos, tanto en el fuero interno de las naciones que ratificaron el Convenio como en el fuero internacional, otras definiciones se tornan necesarias para poder emprender un camino de protección y

promoción de los grupos discriminados por un camino no jurídico. La comprensión del fenómeno en sus muchas facetas y en las formas en que se manifiesta localmente es fundamental para la ampliación de la conciencia, tanto de los que sufren como de los que operan de una manera racista. Reflexionar sobre el tema, hacerlo parte de las materias curriculares en el terreno de la educación y llevarlo hasta el interior de las instituciones para que estas puedan implementar medidas capaces de corregir las distorsiones introducidas por la mentalidad y las prácticas racistas es indispensable.

1.1. Esferas del acto racista

Un primer deslinde se refiere a la diferencia entre racismo como prejuicio o como discriminación.

Prejuicio es una actitud racista de fuero íntimo, de la intimidad, de las convicciones personales, generalmente respecto de personas no blancas; en tanto que discriminación es el efecto de esa convicción personal en la esfera pública, la exclusión que resulta como consecuencia, consciente y deliberada o no, de los miembros de la raza o grupo humano considerado inferior de recursos, servicios y derechos disponibles en el espacio público.

El prejuicio racial, para existir, necesita y se alimenta de la diferencia, es decir, de la producción de otredad a partir de trazos visibles que puedan ser fijados como indicación de otras –supuestas– diferencias no visibles. En otras palabras, el prejuicio se nutre de la constante otrificación del prójimo.

La discriminación, por su parte, consiste en ofrecer oportunidades y tratamiento negativamente diferenciados a las personas sobre las cuales recae el prejuicio racial, lo que acaba por restringir su acceso al pleno usufructo de recursos, servicios y derechos. Es importante percibir que, en muchos casos, el tratamiento diferenciado negativo

puede reducirse simplemente a no actuar, es decir, a no realizar ningún gesto de atención específica con relación a una persona que necesita de esta atención, mientras sí se dispensa esa atención a personas del grupo no discriminado.

Algunos profesionales del derecho otorgan una gran importancia a la diferencia entre prejuicio –convicción de fuero íntimo– y discriminación –acción de fuero público–, y enfatizan que solo la segunda sería efectivamente procesable y punible por la aplicación de la ley. Pero, sin duda, una aproximación meramente legalista al asunto sería bastante inocua. Si nos quedamos en el campo jurídico no podremos ver que es el prejuicio, cultivado en la intimidad, tanto de la persona como de su grupo inmediato de familia y amigos, el que alimenta inevitablemente la discriminación ejercida a partir de las funciones que el particular prejuicioso desempeña en el espacio público. Es de esa forma que el prejuicio se transforma en una costumbre –se arraiga en la mentalidad como si no tuviese historia– y el paisaje social estratificado racial y étnicamente que crea y reproduce se transforma en una especie de naturaleza inamovible, también ahistórica. La reproducción de ese medio social estratificado por raza y etnia retroalimenta, a su vez cerrando el círculo, el prejuicio personal, pues permite pensar que la desigualdad omnipresente tiene una razón de ser en supuestas cualidades “naturales” que determinan la inferioridad de las posiciones sociales de los no blancos.

La ley, por lo tanto, no es suficiente para alterar este cuadro establecido; por ello, se hacen necesarios procesos educativos capaces de cambiar la costumbre y los automatismos de las prácticas sociales. En este sentido, es importante hacer notar que la ley puede tener un importante valor pedagógico y de eficacia simbólica con consecuencias más amplias, a veces, que la propia productividad de los jueces a través de sentencias punitivas. Las leyes que se derivan de la ratificación por parte de los países de los

instrumentos internacionales de DDHH adoptados por la ONU y, específicamente para el continente latinoamericano, por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos perteneciente a la OEA, tienen un importante papel nominativo, es decir, colocan nombre a una diversidad de sufrimientos y señalan la necesidad de su erradicación. Esos nombres: *genocidio, racismo, xenofobia, discriminación contra la mujer, tortura, tratamiento inhumano y cruel, abuso infantil*, etc., permiten a las personas o grupos humanos perjudicados “reconocerse” al identificar en su propia experiencia los flagelos y formas de maltrato nombrados por la ley.

1.2. Las víctimas de racismo

Es posible hablar de tres tipos de destinatarios del prejuicio y de la discriminación racista:

- Aquellos que conjugan una diferencia racial, un signo fenotípico, con un patrimonio cultural idiosincrático. Se trata, entonces, de un grupo étnico-racial discriminado. Es el caso, por ejemplo, de las poblaciones negras de los palenques en Colombia o de los *quilombos* en Brasil. Hablamos, en este caso, de raza con etnicidad.
- Pero también existen aquellas personas que exhiben trazos raciales como color de piel, tipo de cabello, formato de los labios y de la nariz, etc., pero sin necesariamente ser portadoras de un patrimonio cultural diferenciado. Es el caso de una gran parte de la población negra en Brasil, por ejemplo, profundamente imbricada en la sociedad nacional en lo que respecta a costumbres, religión, fiestas, etc., pero no por eso libre de la discriminación que presiona a sus miembros a permanecer en las tareas menos prestigiosas y en los estratos sociales más pobres. Podemos hablar, en este caso, de raza sin etnicidad.
- Finalmente, personas pertenecientes a pueblos marcados por el

cultivo y la transmisión de un patrimonio cultural idiosincrático y conductores de una trama histórica que reconocen como propia pero que, debido a un antiguo proceso de mestizaje, no necesariamente exhiben trazos raciales que las distinguen de la población de su región o nación. Esto puede ocurrir, por ejemplo, con miembros de la mayoría de las naciones indígenas del continente, y podemos hablar en ese caso de etnicidad sin raza. En este caso, son los comportamientos, el vestuario, la lengua, el acento o el apellido lo que marca a la persona y resulta en su discriminación por parte de la población blanca.

Dos precisiones son todavía necesarias con relación a las nociones de *raza* y de *eticidad*. A pesar de lo que nos dicta el sentido común, la raza no es, como comúnmente se piensa, un dato objetivo de la biología, sino una categoría históricamente formada. Es por eso que, en países diferentes, la percepción y clasificación racial cambia de manera a veces dramática. En términos generales, para los iberoamericanos, la raza es una condición de marca, es decir, visible, un dato de la apariencia física; en tanto que, en los países anglosajones, es una condición dada por el origen, o sea, la descendencia y el grupo familiar.

En el caso de la etnicidad, es muy importante entender la diferencia entre dos tipos de identidad étnica: por un lado, la identidad de pueblo separada de otros grupos étnicos y de la sociedad regional y nacional blanca por una frontera que se fue constituyendo desde tiempos prehispánicos y a través de los períodos colonial y nacional. Podríamos hablar en ese caso de alteridades históricas. Por otro lado, existe un tipo de identidad constituida a posteriori, a partir de la referencia a un sufrimiento común causado por la discriminación y de la necesidad de concebir estrategias para la superación de ese sufrimiento y la eliminación del racismo que lo inflige. Hablamos en este caso de identidades políticas y de una política de la identidad.

1.3. Modalidades de racismo

Existen, por lo menos, cuatro modalidades de racismo. Entre ellas, posiblemente, las más concientes y deliberadas no son las más frecuentes en el mundo iberoamericano, y esto lleva a que muchos no tengan idea de la necesidad de crear mecanismos de corrección para contraponer a la tendencia espontánea de beneficiar al blanco en todos los ámbitos de la vida social. Esto se entiende mejor cuando nos percatamos de que el racismo muchas veces no se manifiesta en el deseo de perjudicar al no-blanco, sino en la certeza de que este estará menos habilitado para determinadas profesiones, por ejemplo. En otras palabras, la forma más típica de manifestación del prejuicio y la discriminación racista es el prejuicio positivo depositado en la gente blanca: toda exclusión es la otra cara de un privilegio.

Los cuatro tipos de actitud racista más comunes pueden ser definidos como sigue:

- a. Un racismo de convicción, axiológico: se expresa a través de un conjunto de valores y creencias explícitas que atribuyen predicados negativos (o positivos) en función del color, trazos físicos o grupo étnico al que la persona pertenece. Afirmar que la gente negra es mejor dotada para los deportes o la música popular que para las actividades que necesitan de pensamiento abstracto es un ejemplo de este tipo de racismo.
- b. Un racismo político-partidario-programático: que sirve de base para la formación de agrupaciones políticas que votan mancomunadamente y abogan por un antagonismo abierto contra sectores de la población racialmente marcados, como el Ku-Klux-Klan (todavía existente en los EEUU) y los grupos anti-inmigración de Australia (como el Australian National Action, the Confederate Action Party y First Movement, entre otros). En los países de Iberoamérica, este tipo es el menos común y puede considerarse representado por el movimiento de los skinheads

y pequeños grupos neo-nazis en los grandes centros urbanos que actúan en Internet a través de comunidades virtuales como Orkut.

- c. Un racismo emotivo: que se expresa a través del miedo, rencor o resentimiento con relación a personas de otra raza o grupo étnico. Es el caso de aquellos que se asustan al tener que compartir un elevador a solas con una persona no-blanca, o al sentir su presencia próxima en la calle.
- d. Un racismo “de costumbre”, automático o “acostumbrado”: irreflexivo, naturalizado, culturalmente establecido, que no llega a ser reconocido como atribución explícita de valor diferenciado a personas de grupos raciales y étnicos. Se opone a los racismos fundamentados en una consciencia discursiva. Este tipo de racismo hace parte del universo de nuestras creencias más profundas y arraigadas: el profesor que simplemente no cree que un alumno negro o indígena pueda ser inteligente, al que, por eso, no oye ni repara en su presencia dentro del aula; el portero del edificio de clase media que simplemente no puede concebir, espontáneamente, que uno de los visitantes del edificio sea no-blanco; o la familia que apuesta, sin dudar, en las virtudes de su miembro de piel más clara.

El último de estos cuatro tipos es el más frecuente en nuestro continente y, curiosamente, a pesar de presentarse como la forma más inocente y bienintencionada de racismo, está lejos de ser la más inocua. Muy por el contrario, esta modalidad de racismo es la que más víctimas hace en la convivencia diaria y, en especial, en la vida escolar. Es también aquella de la que es más difícil defenderse, pues opera sin nombrar. La acción silenciosa de la discriminación automática hace del racismo una práctica establecida, acostumbrada y, por eso mismo, más difícilmente notificable. Solamente del otro lado de la línea, en el polo distante y macroscópico de las estadísticas se vuelve visible el resultado social de estos incontables gestos microscópicos y rutinarios.

Este racismo, considerado ingenuo y, sin embargo, letal para los no-blancos, es el racismo diario y difuso del ciudadano común, del “buen ciudadano” —cualquiera de nosotros, profesores— cuyo crimen es, por lo menos en apariencia, el de estar desavisado sobre el asunto. Es este racismo de los que nos consideramos bien intencionados que constituye el filtro de los alumnos negros en la vida escolar y universitaria, impidiéndolos avanzar en el sistema educativo, haciéndolos caer en el camino sin que siquiera puedan a veces apuntar y nombrar aquello que los perjudica. Su acción es silenciosa, pero acaba delatándose en el hecho de que en el mundo iberoamericano los espacios de mayor prestigio y poder de la sociedad están siempre habitados por personas más blancas, y se constata, una y otra vez, la baja frecuencia de personas no-blancas en las profesiones más valorizadas.

Es especialmente en este tipo de prejuicio y consecuente discriminación, y en sus efectos en las escuelas de todos los niveles, que las acciones afirmativas (bajo la forma de “cuotas” o reserva de cupos o plazas en las unidades educativas de nivel superior) llegan para denunciar y corregir.

1.4. Racismo como violencia

Sin embargo, es importante observar que la costumbre que reproduce estos aspectos de nuestra sociedad es una costumbre cruel, de fondo violento, y que está basada en el ejercicio sistemático y enmascarado de la violencia psicológica, cuando inferioriza al no-blanco por medio del tratamiento diferenciado —que puede consistir, simplemente, en ignorar su presencia— o del maltrato verbal o gestual, y de la violencia moral, cuando se lanza sobre esa persona una sospecha respecto de su moralidad, honradez o capacidad. En este sentido, el racismo es una forma de violencia.

El trato diferenciado se manifiesta de forma particularmente cruel en el sistema educativo y en los medios masivos de comunicación. En el sistema educativo, este tipo de violencia es ejercida por

educadores, autoridades escolares y colegas, cuando asumen la inferioridad cognitiva, la falta de confiabilidad o la fealdad de las personas no-blancas. Por su parte, los medios de comunicación incurren habitualmente en su invisibilización, en su representación caricaturesca y estereotipada, y en su asociación con las tareas menos valorizadas del universo social.

1.5. Racismo institucional y racismo estructural

En los países del continente latinoamericano, los dos últimos tipos referidos, el racismo emotivo y el de costumbre, producen los efectos sociales que llamamos hoy *racismo institucional* y *racismo estructural*. Las violencias psicológica y moral reproducen el paisaje social en que vivimos. El racismo, así como también la misoginia —o atribución de un valor menor a las mujeres— mantienen ese paisaje constante hasta que llegamos a percibirlo como si fuera “naturaleza”.

Llamamos *racismo estructural* a todos los factores, valores y prácticas que colaboran con la reproducción de la asociación estadística significativa entre raza y clase (definida aquí como la combinación de situación económica e inserción profesional), es decir, todo lo que contribuye para la fijación de las personas no-blancas en las posiciones de menor prestigio y autoridad, y en las profesiones menos remuneradas.

Llamamos *racismo institucional* a las prácticas institucionales que llevan a la reproducción de las desventajas de la población no-blanca. Muchas veces, lo que inhibe el acceso a los servicios y recursos que las instituciones ofrecen puede resultar de las exigencias de la atención al público, que pueden no ser bien comprendidas o satisfechas: formularios complejos, un vocabulario institucional poco familiar y el trato ríspido y poco sensible de los empleados dificultan la aproximación. En algunos países, especialmente los de mayoría indígena, la barrera puede ser lingüística, ya que las instituciones utilizan el castellano como lengua oficial. Por esto, es posible definir también el racismo institucional

como un mecanismo de exclusión perfectamente legal, pero nunca legítimo o ético. Para que lo legal se aproxime a lo legítimo y a lo ético, es necesario generar políticas públicas y normas que impongan modificaciones en todas las prácticas institucionales que reproducen la exclusión y promuevan un tratamiento diferenciado ahora positivo a los sectores históricamente perjudicados por el racismo.

Entender y utilizar estos conceptos con precisión es importante para comprender que el fenómeno y las operaciones que llamamos *racismo* varían y, de esa forma, tener argumentos para identificar sin vacilaciones la discriminación racial en todos los casos y formatos en que se nos presente. Por otro lado, también permite ver claramente que, a pesar de que constatamos una coincidencia significativa entre raza o grupo étnico y clase, la raza y la etnicidad constituyen un problema que debe ser aislado del problema de la clase para que podamos implementar estrategias capaces de eliminar los prejuicios y las prácticas racistas. Se constata regularmente que el acceso al poder adquisitivo por parte de personas no-blancas no resuelve el problema de su discriminación.

1.6. Formaciones nacionales de alteridad

El racismo es siempre un producto de la historia, es decir, de relaciones que se dieron, históricamente, entre pueblos, con sus respectivas marcas raciales. El racismo es la consecuencia de la lectura, en los cuerpos, de la historia de un pueblo. Es la lectura del aspecto físico de los pueblos en tanto que vencedores y vencidos, y la atribución automática, prejuiciosa, de características intelectuales y morales que, de forma alguna, son inherentes a esos cuerpos.

La racialización tiene dos estratos que es importante reconocer: por un lado, sobre todas las sociedades nacionales del continente latinoamericano pesa una marca racial, y todas ellas, a partir de la mirada generalizadora y tipificadora de los países que dominan el mundo, son vistas como sociedades no-blancas. Por otro lado, en

cada una de estas naciones, a lo largo de su historia, se ha instalado una matriz de construcción de alteridad racialmente marcada al interior, que sirve de base para los mecanismos de exclusión por parte de las élites que controlan el Estado y sus recursos.

Es por eso que podemos decir que cada nación debe ser entendida como una “formación de alteridades” particular. La nación tiene un papel decisivo en el hecho de moldear su diversidad y sus fracturas internas, de forma que, si el imperio produce raza como la marca de exterioridad con relación a los centros mundiales del poder, la nación, muy a pesar de las utopías de unidad mestiza y de la ficción jurídica de la ciudadanía universal, produce raza como marca de exterioridad con relación a los centros del poder nacional. Ese carácter histórico del racismo hace que tengamos que hablar de racismos, en plural, de cada sociedad nacional, como configuración específica —una formación nacional de alteridades— cristalizada a lo largo de una historia propia.

Es por eso también que, aunque la expresión hispanoamericana “crisol de razas”, las luso-brasileras “cadinho de raças” (a veces substituida por “tripé das três raças”: trípode de las tres razas) y la norteamericana “melting pot” significan exactamente lo mismo —la fundición de los pueblos constitutivos en una nación unitaria— al interior de sus contextos nacionales, cada una de ellas hace referencia a procesos diversos. En Argentina, por ejemplo, hace referencia o, mejor dicho, tiene por objetivo generar la representación hegemónica de un “ser nacional”, que nace con la fundación de la nación y es, en ese sentido, un ser nuevo, constituido rigurosamente por la *inteligentzia* vinculada al Estado y esculpido por tres instituciones que tuvieron a su cargo su formación indiferenciada, étnicamente neutra: la escuela, la salud pública y el servicio militar. La argentinidad es, entonces, concebida como una forma de etnicidad unitaria y es así trabajada por las instituciones que moldean la ciudadanía. En Brasil, el proyecto estatal unificador no tuvo o no aspiró a tener (excepto en la Era Vargas) una acción tan devastadora en lo que respecta a la diversidad cultural constitutiva y, aunque la modernidad fue percibida como “blancura”,

con rostro europeo, fueron las culturas de base, y en especial la africana, las que cimentaron la unidad de un sentimiento nacional. Así, la fiesta, en el fútbol y en el carnaval, y la religión, en los varios espiritualismos, actuaron como rituales de convergencia nacional. El racismo, que no desapareció y no perdió su virulencia, convivió de forma paradójica con una participación de todos los sectores de la sociedad nacional en instituciones de variados orígenes étnicos. En los EEUU, raza es indistinguible de diferencia étnica y el modelo es segregado: el ciudadano es percibido como dividido por un “guión”, “guionizado”, y participa de la nación a través de su pertenencia a un segmento étnico. Así, se habla de los euro-americanos (en la actualidad, uniendo los que a principios del siglo XX fueron los judeo-americanos, irlandés-americanos, griego-americanos, etc.), de los afro-americanos, de los nativo-americanos, de los hispano-americanos, etc. Se representa la participación en la nación como mediada por afiliaciones fuertemente jerarquizadas y percibidas como originarias.

La importancia del marco nacional para comprender las configuraciones de alteridad que le son específicas se debe a que las estrategias de unificación implementadas por cada Estado nacional y las reacciones provocadas por esas estrategias resultaron en fracturas peculiares en las sociedades nacionales, y es de esas fracturas peculiares que partieron, para cada caso, culturas distintivas, tradiciones reconocibles e identidades relevantes en el juego de intereses políticos. A la sombra de este clivaje o línea de fractura principal, se constituyó, a lo largo de una historia nacional, ese sistema o “formación nacional de alteridades” con un estilo propio de interrelación entre sus partes. Dentro de esa formación, “alteridades históricas” son los grupos sociales cuya manera de ser “otros” en el contexto de la sociedad nacional se deriva de esa historia y se hace parte de esa formación específica. Las formas de alteridad histórica propias de un contexto no pueden ser sino engañosamente trasplantadas a otro contexto nacional. Y los vínculos entre las mismas no pueden establecerse sin las mediaciones necesarias, a riesgo de que caigamos en un malentendido planetario o, lo que es peor todavía, que

impongamos un régimen de clivajes propios de un contexto específico a todo el mundo —lo que no sería, ni más ni menos que subordinar el valor de la diversidad, hoy emergente, al proyecto homogeneizador de la globalización—. En otras palabras, es a partir del horizonte de sentido de la nación que se perciben las construcciones de la diferencia.

El circuito de la nación y la minoría es circular, cerrado, retroalimentado, una doble realidad integrada: dos caras de la misma moneda. Por otro lado, las articulaciones y la retórica del poder en el interior de la nación y sus clivajes internos en los países de colonización ibérica no son iguales a los del mundo anglosajón. Por eso, solamente dentro de un cuadro de formación nacional en tanto matriz idiosincrásica de producción y organización de la alteridad interior de la nación es posible hablar del racismo y de formas de prejuicio y discriminación étnica inherentes a ese orden particular, acuñado en una historia propia. Ideas de una “formación racial” generalizable, en la que la raza es un hecho naturalizado que cruza fronteras contextuales, pueden llevar a fracasos irreversibles de políticas públicas bienintencionadas aplicadas regionalmente.

Por esta razón, si bien los racismos no difieren mucho en cantidad o intensidad, sí lo hacen respecto de las operaciones cognitivas que implican. Los casos paradigmáticos de Brasil y de EEUU muestran que concepciones de etnicidad variables y modalidades específicas de exclusión están profundamente relacionadas.

Las concepciones de raza y los racismos respectivos de Brasil y EEUU han sido repetidamente relatados como diferentes en la literatura. Hoy se acepta, de modo general, que la raza en Brasil está asociada a la marca fenotípica, mientras que en EEUU está vinculada al origen; y que, en Brasil, depende, en las zonas de ambigüedad (como es el caso de los así denominados “pardos”), del consentimiento, mientras que, en EEUU, sigue la regla obligatoria de la descendencia. Por esta razón, mientras la tendencia norteamericana es la de abolir el tránsito y la ambivalencia, en Brasil se pretende, o por lo menos el discurso dominante así lo

formula, dejar abierto el camino para la afiliación ambigua, negociada y cambiante. Otras características separan todavía las dos experiencias nacionales. El racismo nunca se expresa, en Brasil, como un antagonismo de contingentes, es decir, de un pueblo contra otro, ni emerge como agresión entre grupos beligerantes, como en EEUU. La forma que asume es la de agresión interpersonal virulenta, de persona a persona, en el transcurso de la interacción social. En Brasil, la raza no es un factor relevante en toda y cualquier situación, mientras que, en EEUU, es una cuestión siempre presente, una dimensión necesariamente visible de la interacción, significativa y discursivamente indicada en cualquier ambiente social. Finalmente, mientras en los EEUU, la mezcla racial, aún cuando generacionalmente remota, significa la contaminación de la sangre y la inevitable exclusión de la persona de la categoría *blanco*, el blanco brasileño es resultado de un proceso de blanqueamiento por hibridación deliberada y, por lo tanto, su condición como portador del *status* de blanco es insegura.

Raza es signo, y su único valor sociológico radica en su capacidad de significar. Por lo tanto, su sentido depende de una atribución, de una lectura socialmente compartida y de un contexto histórico y geográficamente delimitado. En Brasil, ser negro no significa necesariamente participar en una cultura o tradición diferenciada. Fuera de la numéricamente pequeña población negra que mantiene una existencia territorialmente distinta en las tierras de palenques, denominadas *quilombos*, negros y blancos coparticipan en tradiciones de ambos orígenes. Las religiones de matriz africana atrajeron e incluyeron eficientemente a la población blanca en sus filas, lo cual constituyó una estrategia decisiva de sus liderazgos históricos para garantizar su sobrevivencia: incorporar al blanco en la religión africana, crecer por la inclusión del blanco, significó sobrevivir. En ese sentido, no se puede decir que exista propiamente un pueblo separado afro-brasileño dentro de la nación (excepto en el caso restringido de los quilombolas), sino una etnicidad afro-brasileña de base religiosa disponible, que se dona a la nación y que incluye a personas clasificadas como blancas

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

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

En un país como Brasil, cuando las personas ingresan a un espacio públicamente compartido, clasifican primero —inmediatamente después de la lectura de género— binariamente, los excluidos y los incluidos, echando mano a un conjunto de varios indicadores, entre los cuales el color, esto es, el indicador basado en la visibilidad del rasgo de origen africano, es el más fuerte. Por lo tanto, es el contexto histórico de la lectura, y no una determinación del sujeto lo que lleva al encuadramiento, al proceso de “otricación” y a la consecuente exclusión. Por otro lado, ser negro como “identidad política” significa formar parte del grupo que comparte las consecuencias de ser pasible de esa lectura, de ser soporte para esa atribución, y sufrir el mismo proceso de “otricación” en el seno de la nación.

Por otro lado, cuando dejamos de lado la identidad del negro y sus dilemas y nos dirigimos a la identidad del indio, los parámetros son otros y la identidad, en Brasil, pasa a exigir contenidos de etnicidad sustantivos. Si, en el caso del negro, hablamos de identidad racial

(o de fundamento racial), en el caso del indio, podemos hablar más cómodamente de identidad étnica. Esta diferencia contrasta con la manera norteamericana de percibir de forma siempre asociada la racialidad con la etnicidad.

Ese carácter de las identidades francamente dependiente de las culturas nacionales impacta también en la percepción de la raza y de la diferencia en general, modifica lo que se ve, impregna el campo de lo que creemos que es objetivamente visible. Una variedad de evidencias contradicen hoy este tipo de certeza del sentido común. Hoy, por ejemplo, se acepta que los griegos eran "ciegos para el color" y que su blancura fue una invención tardía de Occidente para consolidar su propio mito de origen. La reconstrucción histórica del proceso de racialización de los irlandeses, por ejemplo, ha demostrado que éstos comenzaron a ser percibidos muy tardíamente como blancos: oriundos de la isla colonizada por los británicos, comenzaron a ser clasificados como blancos solamente después de su masiva emigración para los EEUU y, una vez en el nuevo mundo, por alinearse con los inmigrantes europeos en oposición a los afro-americanos. Vemos, entonces, que las variaciones de la percepción en sociedades muy próximas cambian de manera significativa. Incluso para los indígenas brasileiros se puede afirmar que son, o deben haber sido, "ciegos para el color". Muchos de los miembros de pueblos como el Guaraní, el Pataxó, el Potiguar, entre otros, observados desde una mirada externa al grupo, pueden ser percibidos como negros, o sea, como descendientes de ancestros africanos, porque esta ancestralidad se encuentra presente en sus rasgos fenotípicos. Debido, también en este caso, a la intensa mixigenación, un porcentaje significativo de indios brasileiros son indios negros, sin que eso tenga el menor significado para las clasificaciones vigentes en el interior del grupo indígena o en la nación, o altere la fachada de representación que estos pueblos ofrecen *vis-à-vis* la sociedad nacional. La tipificación racial no puede dejar de resultar de un código de clasificación socialmente relevante y lo que es socialmente significativo, en este contexto, es la pertenencia a la sociedad indígena.

Yendo a la cercana Argentina, la situación cambia nuevamente. Puedo testimoniar que solamente llegué a percibir que había convivido con algunas personas mulatas cuando dejé el país, en 1975, ya que el rasgo afro-descendiente, tiene, o tenía, en esos años, baja significación, a diferencia del mestizaje con el indio, que produce un formato de ojos y una textura del cabello severamente estigmatizados. Conocí, inclusive, a algún miembro de familia patricia que mostraba con orgullo el retrato de un antepasado para afirmar que este era negro;¹ el significado de ese gesto debe ser comprendido a la luz del valor y de la escasez de linajes antiguos, con muchas generaciones en el país, pero sin mestizaje con la raza vencida, enemiga en la guerra, que en la Argentina es la raza de los pueblos originarios. Esta formación racial se fue transformando a partir de la década del ochenta por la influencia de dos factores: la inmigración de sectores de la población negra de Uruguay y del Perú y el impacto del nuevo lenguaje multiculturalista de la política global. Este último dio visibilidad a las pocas familias negras aún constituidas, de larga raigambre en la sociedad nacional, así como a la colectividad originaria de Cabo Verde que, en la primera mitad del siglo XX ingresó a la Argentina como inmigración europea (por ser colonia portuguesa y viajar con pasaporte de ese país) y permanece articulada en torno a la Sociedad de Fomento Caboverdiana del barrio portuario de Dock Sud.

En Chile, a su vez, es frecuente que solamente el apellido de raíz claramente mapuche sea la marca que permita la otrificación étnica de una persona, a pesar de que su fenotipo no guarde diferencias observables con la de un chileno no mapuche. En la zona andina del Perú, es el uso predominante de la lengua quechua lo que vuelve a un gran contingente de la población "otro", estrato inferiorizado por la casta hispánica que sentó las bases de la colonización y controló el estado nacional. Por esa razón, ser quechua-hablante y no ser indio es lo que demarca el límite de la población discriminada.

¹ Julián Cáceres Freire, autodidacta nacido en La Rioja, fundador y director del Instituto Nacional de Antropología durante más de una década.

Lo que intento enfatizar con estos ejemplos es que raza es signo y, como tal, depende de contextos definidos y delimitados de lectura para obtener significación, definida como aquello que es socialmente relevante. Estos contextos están localizados y profundamente afectados por los procesos históricos de cada nación. Por ejemplo, si la idea de un Atlántico Negro, como estrategia de construcción de una identidad política negra transnacional, puede ser un instrumento político hasta cierto punto eficiente en la demanda de las diversas poblaciones negras por recursos y derechos, no podemos dejar de advertir que, en el escenario inmediato de nuestras interacciones, en la América Ibérica, la identidad negra se constituye fuertemente modificada por el ambiente histórico-político y civilizatorio subcontinental, nacional y regional. Un afro-norteamericano es un sujeto muy diferente de un sujeto clasificado negro en el ambiente social brasileiro. Todas estas sociedades postcoloniales del continente americano están moduladas por una fuerte estratificación étnico-racial, pero la ingeniería de esta estratificación es variable. Se observa, inclusive, que, en ausencia de una crítica adecuada a las desigualdades entre las naciones, la categoría política de un Atlántico Negro se desliza hacia los mismos problemas que criticamos para las políticas universalistas, es decir, se vuelve vulnerable a la apropiación por parte de aquellas voces del universo negro global que entran en esa arena de equivalencias y representación política con una retórica más fuerte, más constituida y respaldada por recursos materiales incomparables a los de los otros acogidos dentro de la categoría.

Lo que importa destacar aquí es que cuando el sistema (el contexto), primero colonial y más tarde nacional (coloco estos dos momentos en continuidad y, a los efectos de este análisis, su diferencia resulta irrelevante), se constituye, y en el mismo acto de su emergencia e instauración idiosincrásica, como efecto de este movimiento de emergencia, el sistema crea sus otros significativos en su interior: todo Estado —colonial o nacional— es otrificador, alterofílico y alterofóbico, simultáneamente. Se vale de la instalación de sus otros para entronizarse, y cualquier proceso político debe ser comprendido

a partir de ese proceso vertical de gestación del conjunto entero y del arrinconamiento de las identidades, de ahora en adelante consideradas “residuales” o “periféricas” de la nación. El proceso de producción de alteridades como resultado de la entronización de un grupo en el control de las instituciones llamadas “estatales” no significa que elementos del repertorio de la cultura característicos de aquellas identidades subalternizadas no sean, frecuentemente, apropiados por los grupos que se confunden con la administración estatal y con la nación en sí. Esta frecuente apropiación que, en los países de Iberoamérica, resulta, en algunas épocas, de un “nativismo” de las élites es estratégica en la simbolización del control que estas élites nacionales y regionales ejercen sobre los territorios socio-político-geográficos que “sus otros” habitan.

2. Las acciones afirmativas y el caso brasileiro

2.1. El concepto de acción afirmativa

Importa recordar aquí que no basta hablar de prejuicio y discriminación para hablar de racismo. Es necesario también identificar, en toda sociedad, dónde se encuentra posicionado el poder, entendido como una combinación de tres factores en dosis variables: prestigio social, poder económico y poder político. Porque cuando la discriminación se opera desde el poder, desde las posiciones de alta jerarquía en la sociedad, las consecuencias son diferentes que cuando se discrimina para corregir la exclusión y la desigualdad históricamente acumuladas como resultado de la discriminación por parte de las élites. Esta discriminación compensatoria se llama discriminación positiva, y las acciones institucionales que se apoyan en este tipo de discriminación, acciones afirmativas.

El Convenio 111 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), aprobado en 1958, ya establecía en el artículo 2 que “Todo estado miembro para el cual este Convenio se halle en vigor se obliga a formular

y llevar a cabo una política nacional que promueva, por métodos adecuados a las condiciones y a la práctica nacionales, la igualdad de oportunidades y de trato en materia de empleo y ocupación, con objeto de eliminar cualquier discriminación a este respecto". Pero es la CERD, adoptada por la ONU en 1965 y en vigor desde 1969, la que enuncia por primera vez en un instrumento jurídico internacional la idea de "medidas especiales" de carácter transitorio para promover a los grupos perjudicados por el racismo y otros tipos de discriminación. Por ejemplo, en el artículo 2, parágrafo 2, se dice que: "Los estados partes tomarán, cuando las circunstancias los aconsejen, medidas especiales y concretas, en las esferas social, económica, cultural y en otras esferas, para asegurar el adecuado desenvolvimiento y protección de ciertos grupos raciales o de personas pertenecientes a estos grupos con el fin de garantizar en condiciones de igualdad el pleno disfrute por dichas personas de los derechos humanos y de las libertades fundamentales. Esas medidas en ningún caso podrán tener como consecuencia el mantenimiento de derechos desiguales o separados para los diversos grupos raciales después de alcanzados los objetivos para los cuales se tomaron". Y lo mismo establece, en el artículo 7, parágrafo único, con relación a la toma de "medidas inmediatas y eficaces en las esferas de la enseñanza, la educación, la cultura y la información". También en la Convención 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, adoptada en 1989, obliga, en su artículo 26, a que sean "adoptadas medidas para garantizar a los miembros de los pueblos interesados la posibilidad de adquirir educación en todos los niveles por lo menos en condiciones de igualdad con el resto de la comunidad nacional".

Las medidas eficaces a que hacen referencia estos instrumentos internacionales, no solo para proteger, sino también para promover categorías sociales vulnerables, son precisamente las acciones afirmativas: mecanismos para compensar y revertir formas de discriminación negativa que recayeron históricamente sobre las categorías sociales vulnerables como, por ejemplo, la población

negra e indígena, en los diversos ámbitos de la vida social –política, jurídica, económica– y de las prácticas cotidianas.

El enunciado de estas medidas que nos afecta directamente es el que forma parte de estos instrumentos de DDHH, hoy adoptados e incorporados en la legislación nacional de la mayoría de los Estados. Sin embargo, debemos reconocer aquí el mérito del intelectual hindú que las concibió por primera vez: Bhimrao Ramji Ambedkar, líder de los *dalits* o *intocables*, que luchó desde la década del veinte del siglo pasado hasta conseguir incluir, en la primera Constitución de la India independiente, en 1948, la ley de cupos especiales para los intocables y grupos tribales en las instituciones de enseñanza y en el servicio público.

2.2. Acciones afirmativas como parte de proyectos políticos diversos

Uno de los aspectos que causan perplejidad con relación a las acciones afirmativas es que sus defensores y opositores se dividen de forma no coincidente con las afiliaciones político-partidarias u otros alineamientos como parecería previsible. En otras palabras, encontramos defensores y opositores de estas medidas a la derecha y a la izquierda del espectro político, y grupos ideológicos aparentemente cohesionados se parten cuando se trata de discutir esta cuestión.

Los defensores de las acciones afirmativas provienen de cuatro posturas o proyectos ideológicos discordantes entre sí. Así, podemos hablar de aquellos que obedecen a una razón socialista y distributiva, y que persiguen la supresión de las desigualdades; aquellos que persiguen una razón neoliberal, es decir, la expansión del mercado a nuevos grupos de consumidores marcados racial y étnicamente; otros que se orientan por una razón reparadora e invocan el deber del Estado de pagar una deuda histórica a los pueblos conquistados y explotados en el trabajo esclavo y servil; y, finalmente, los que defienden el valor de la nación plural, habitada por pueblos en pie de igualdad entre sí.

Cada una de estas razones tiene sus defensores y críticos. El argumento de la razón socialista desagrada a aquellos que, aun desde una perspectiva de izquierda, afirman que las acciones afirmativas son reformistas y distraen del verdadero objetivo: la conciencia y la lucha de clases. La razón neoliberal desagrada a quienes temen el papel redistribuidor de esta medida y la fragilización del monopolio de algunos recursos como, por ejemplo, la educación superior, por parte de la élite. Los críticos de la razón reparadora argumentan que las generaciones actuales no pueden reparar un crimen perpetrado por sus ancestros. Por último, los nacionalistas temen la posibilidad de una fragmentación de la nación como consecuencia del ideal pluralista.

A pesar de sus diferencias, es posible ver aquí una división del campo en dos grupos: uno, que reacciona a la posibilidad de ver cambiar el paisaje social de la nación para encontrar la inédita presencia de personas negras o indígenas en posiciones de autoridad y poder de decisión; y otro, formado por aquellos que aceptan y aspiran a testimoniar este tipo de transformación como una forma de progreso.

2.3. Las acciones afirmativas en la educación superior brasilera

El Brasil es signatario de los instrumentos mencionados más arriba. Por lo tanto, ha contraído compromisos con la comunidad internacional de naciones con respecto al avance de las condiciones de existencia y oportunidades de sus poblaciones perjudicadas por el racismo. En 2000, respondiendo a la inminencia de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia, y Formas Correlacionadas de Intolerancia (CMR), que se realizaría en Durban, Sudáfrica, en 2001, el entonces Presidente de la Nación, Fernando Henrique Cardoso, solicitó a su amigo personal, Ricardo Martins, presidente del Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada del Ministerio de Planeamiento (IPEA), que analizase y relatase los datos existentes con respecto a la situación de la población negra con el fin de presentar el documento resultante a la reunión de Durban. El informe que resultó

de ese encargo dejó perplejas a las autoridades y a la opinión pública: un país que se representaba, tanto hacia el exterior como hacia sus propios ciudadanos, por medio de una serie de narrativas hegemónicas que hablaban de una conciliación nacional exitosa entre las élites blancas y los descendientes de los africanos esclavizados vio, por primera vez, su verdadero rostro. Las estadísticas exhumaron lo que los blancos no podían percibir el resultado de la exclusión sistemática y persistente de los negros durante un siglo de libertad del trabajo esclavo.

El develamiento de esos datos coincidió con un proceso que se dio al interior de una universidad federal. En noviembre y diciembre de 1999, dos profesores de la Universidad de Brasilia, José Jorge de Carvalho y la autora de este texto, como consecuencia de un caso de racismo que acompañamos en nuestro medio académico, presentamos en tres auditorios del campus universitario, entre ellos el Auditorio de la Rectoría, las versiones iniciales del primer proyecto de acción afirmativa para estudiantes negros en una universidad brasilera. La versión final del mismo sería finalmente aprobada por el consejo de la universidad cuatro años más tarde, en 2002: Uma Proposta de Cotas para Estudantes Negros na Universidade de Brasilia. Apelo a toda a comunidade universitária e em particular aos seus representantes no Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (CEPE) para que compreendam o problema da ausência de estudantes negros no ensino superior brasileiro e aceitem implementar, em caráter urgente, medidas que ajudem a reverter esse quadro crônico de exclusão (com uma exortação para que se formule em seguida uma proposta específica de implementação de vagas para índios).²

A partir de ese momento, la reserva de plazas pasó a ser un tema constante en el debate político y de los medios. Fue sobre las cuotas para estudiantes negros la primera pregunta del último debate previo entre los candidatos a las elecciones que conducirían a Luiz Inácio da Silva (Lula) a la presidencia de la nación en 2003; y fue sobre la

² Para mayor información, véase el documento en: <http://www.unb.br/ics/dan/Serie314empdf.pdf>

democratización del acceso de la población negra a la educación superior la última frase de Lula cuando se presentó como candidato a la reelección en 2006 (campana que culminaría con el éxito en las urnas). Esto da un alcance de la atención pública que el tema obtendría y del vacío previo que existía.

En diciembre de 2006, seis universidades federales aprobaron un programa de "cuotas" para estudiantes negros: la Universidad de Brasilia, la Universidad Federal de Alagoas, la Universidad Federal de Bahía, la Universidad Federal de Paraná, la Universidad Federal de Maranhão y la Universidad Federal de São Carlos (Estado de São Paulo). Aproximadamente, 25 universidades públicas, entre federales, estatales y municipales, ya cuentan con una medida de reserva de cupos que varía regionalmente de acuerdo con las proporciones de población negra e indígena en cada zona. Solamente en una de ellas, en la Universidad Federal de Alagoas, se incluye la variable de género y ello ha sido bastante discutido, ya que la educación, en todos los niveles, es el único campo en que las mujeres negras superan, sin necesidad de cuotas, a los hombres negros. En muchas de ellas, la medida incorpora algún tipo de cruzamiento entre ingresos de la familia (una aproximación a la clase social) con la pertenencia étnica o racial. En la mayor parte de estos establecimientos universitarios, la medida fue votada por consejos internos de la universidad, excepto en el caso de la Universidad Estadual de Río de Janeiro, para la cual la medida fue votada por la Asamblea Legislativa del Estado y llegó verticalmente a la institución mediante la ratificación de una ley por parte del gobernador del Estado en 2003.

A este avance se le suma la implementación del PROUNI, lanzado en 2005 por el gobierno, que ofrece becas para cursar estudios en universidades, dando preferencia a estudiantes negros e indígenas. Y comenzamos lentamente a hablar de reserva de cupos en los programas de postgrado y en el profesorado de nivel terciario.

Mientras la población negra alcanza un 47% del total de la

población brasilera (de cerca de 190 millones de habitantes), haciendo del Brasil el segundo país africano después de Nigeria, esta población tiene una presencia de aproximadamente 2% dentro del estudiantado universitario (los blancos y amarillos constituyen el 52% de la población total de nuestro país y ocupan el 98% de las plazas de enseñanza superior). En la Universidad de Brasilia, donde la discusión se inició, antes de la implementación de las cuotas, el 99% de los profesores y el 90% de los alumnos eran blancos.

Estos números contrastan con los de la población indígena, que es aproximadamente de 1% de la población total. De estos, son muy pocos los que alcanzan actualmente una formación que les permita aspirar al ingreso en la universidad. Entre 1997 y 2005, el número de estudiantes universitarios indígenas creció de 100 a 2000. En el primer semestre de 2005, ingresaron aproximadamente 600, la mayoría de los mismos a universidades particulares.

Dos tipos de acciones afirmativas que contemplan el acceso de estudiantes indígenas a universidades públicas han sido implantadas: en una modalidad, representada por la Universidad de Brasilia, se han abierto cupos para estudiantes indígenas en todas las carreras; en la otra, se han creado cursos específicos de nivel terciario planeados y adaptados exclusivamente para atender las necesidades de la formación intercultural de profesores indígenas que actuarán en la educación de nivel secundario. Entre las instituciones que implantaron acciones afirmativas de este segundo tipo, la Universidad Estadual de Mato Grosso (UnEMAT) creó, en 2001, el primer curso de nivel terciario para formación de profesores indígenas en su campus de Barra do Bugre. Con un ingreso anual, recibió, en su primer año, 200 estudiantes de 36 etnias diferentes, provenientes de 11 estados de la Federación; en 2005, atendió a 100 estudiantes de 43 etnias, todas ellas del Estado de Mato Grosso. La Universidad Federal de Roraima creó, en 2003, un segundo Curso de Profesorado Intercultural Indígena, y el Núcleo Insikiran de Formación Superior Indígena; y recibió, en el primer año, 60 alumnos y, en 2005, 180 alumnos, todos de las etnias locales

macuxi, taurepang, wapichana, waiwai y yekwana. A partir de 2005, se crearon el curso de Formación Intercultural de Profesores de la Universidad Estadual de Mato Grosso do Sul, el Curso de Formación Intercultural de Profesores de la Universidad Federal de Minas Gerais, el Curso de Profesorado para profesores Indígenas del Alto Solimões de la Organización General de los Profesores Ticuna Bilingües en la Universidad del Estado de Amazonas, y nuevas propuestas están en curso.

El debate en torno de la reserva de vacantes para estudiantes negros en la educación superior e, inclusive, dentro del medio antropológico, respecto de la apertura de la academia a la inclusión de indígenas, continúa, y ya no hay espacio aquí para describir las posiciones y argumentos en confrontación. La propuesta de cuotas y un Estatuto sobre la Igualdad Racial son proyectos de ley que transitan ya en el Congreso Nacional. Ambos cuentan con opositores y defensores vehementes, que expresaron recientemente sus posiciones en sendos manifiestos a través de Internet.³ Mientras tanto, la historia reciente muestra que hablar de acciones afirmativas para la población negra, así como también para la indígena, tiene mucho sentido para la nación y señala un camino de inclusión ya irreversible. Más allá de sus consecuencias prácticas, la fuerza de este proceso revela que la nación ha pasado a aceptar que el problema del racismo existe, y una cantidad creciente de instituciones de educación superior viene mostrando su determinación para cambiar los índices de exclusión étnico-racial.

³ Al respecto, véase: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/educacao/ult305u18773.shtml>, entre otros sitios que divulgan los manifiestos.

3. Bibliografía

- Carvalho, José Jorge
2005 *Inclusão Étnica e Racial no Brasil. A questão das cotas no ensino superior*. Sao Paulo: Attar.
- Carvalho, José Jorge y Rita Laura Segato
2002 "Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília". *Série Antropologia*. N° 314. Brasília: Universidade de Brasília, Dpto. de Antropologia.
- Segato, Rita Laura
1998 "The Color-blind Subject of Myth; or, Where to find Africa In the nation". *Annual Review of Anthropology*, 27, pp 129 – 151.
- 2002 "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global". *Nueva Sociedad*, N° 178 "Transnacionalismo y Transnacionalización", marzo – abril, pp 104 – 125.
- 2003 *Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre género, entre la Antropología, el Psicoanálisis y los Derechos Humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes y Prometeo.
- 2006a "Antropología y Derechos Humanos: Alteridad y Ética en el Movimiento de expansión de los Derechos Universales". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 12/1, abril.
- 2006b "Raça é signo". En Amaral Jr. *etal* (orgs). *Inclusão Social. Identidade e Diferença. Perspectivas pós-estruturalistas de análise social*. Sao Paulo: Anna Blume.
- Segato, Rita Laura y Laura Ordóñez
2006 *Mulher Negra = Sujeito de Direitos e as convenções para a eliminação da discriminação*. Brasília: AGENDE – Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento / UNIFEM / DEFID.