

Ciudadanía, racialización y Memoria del cautiverio en la Historia de Brasil

HEBE MATTOS

Traducción: FRANCISCO BALLÉN*

Resumen

El presente artículo aborda la inserción en el espacio público de hijos y nietos de esclavos en la sociedad del Brasil republicano, monárquico y colonial. La argumentación tendrá como hilo conductor los relatos autobiográficos de hijos y nietos de esclavos en los siglos XVII, XIX y XXI. Su discusión discurrirá en la noción moderna de raza como construcción social estrechamente ligada a las contradicciones entre los derechos civiles y políticos, inherentes a la ciudadanía establecida por los nuevos Estados liberales, y el largo proceso de abolición del cautiverio en el continente americano.

Palabras clave: Brasil republicano, Brasil monárquico, Brasil colonial, raza, remanente quilombo, racialización, desracialización, memoria del cautiverio, identidad

* Profesor Asistente. Departamento de Lenguas Extranjeras, Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá.

Introducción

La esclavitud africana está en el origen mismo de la colonización portuguesa de América y siguió siendo la principal línea de continuidad de la historia de Brasil hasta finales del siglo XIX. Más de cien años después de la abolición fue todavía posible, en Río de Janeiro y São Paulo, desarrollar proyectos de historia oral con entrevistas a nietos de los últimos esclavos, bisnietos de africanos desembarcados clandestinamente en el litoral brasileño, durante el período en el que predominó el comercio ilegal de esclavos desde las costas de África¹. Por otro lado, al menos desde los últimos años del siglo XVII una población libre, formada por descendientes próximos o distantes de antiguos libertos, fue demográficamente importante en la Colonia brasileña.

Según Schwartz (1996: 10), en el momento en que Brasil declaraba su independencia, en 1822, el país contaba con cerca de 3.500.000 habitantes, de los cuales 40% eran esclavos. De los restantes, 6% eran indios, y los demás se dividían en “blancos” y “pardos”.

De hecho, durante todo el período colonial, e incluso hasta bien avanzado el siglo XIX, los términos *negro* y *preto* se usaron casi exclusivamente para designar a esclavos y libertos. En muchas regiones y períodos, el término *preto* fue sinónimo de *africano*, y a los indios esclavizados se los llamaba “negros de la tierra”. Según un diccionario portugués de 1712 (Bluteau s.d.), el término *pardo* se utilizaba para designar, además del respectivo color, a los mestizos de blancos y negros, ya fueran esclavos o libres, siendo sinónimo de *mulato*.

No queda duda, sin embargo, de que amplió considerablemente su significado en Brasil desde cuando pasó también a dar cuenta de la presencia demográficamente significativa de una población libre, de ascendencia africana, para la cual ya no cabía socialmente la clasificación de “preto” o de “criollo” (esclavo o liberto nacido en Brasil), en la medida en que tendía a congelar socialmente la condición de esclavo o de liberto. La importancia de la ascendencia indígena de la población colonial, muchas veces silenciada, asociada a la emergencia de una población libre de ascendencia africana, no necesariamente mestiza, pero sí distanciada ya por algunas generaciones de la experiencia más directa del cautiverio, consolidó la utilización de expresiones como *pardo libre* o el uso de referencias genéricas a las “personas libres de color” como condición

¹ Proyecto “Memorias do cativoiro” (LABHOI-UFF <<http://www.historia.uff.br/labhoi>>) y proyecto “Memoria da escravidão em famílias negras de São Paulo”, bajo la coordinación de María de Lourdes Janoti y Sueli Robles de Queirós, de la Universidad de São Paulo. Cfr. Mattos e Rios 2005.

lingüística necesaria para expresar la nueva realidad sin que recayera sobre ella el estigma de la esclavitud, pero también sin que se perdiera su Memoria ni la de las restricciones civiles que implicaba². Esta utilización del término *pardo* fue bastante común en las áreas rurales de la capitanía –después provincia– de Río de Janeiro durante los siglos XVIII y XIX (cfr. Mattos 1998a, cap. 4; Faria 1998: 135-139). Así se usó, sin duda, el término al calcular la población de Salvador en 1775, que incluía solamente las categorías blanco, pardo, negro horro y esclavo (cfr. Kraay 2001: 18).

Por otro lado, gran parte de la población era o pretendía ser poseedora de esclavos. En el Recôncavo bahiano, principal área exportadora de finales del período colonial, la mayor parte de los esclavos vivía en propiedades donde había menos de veinte, y cerca de 80% de los propietarios de esclavos poseían menos de diez. Entre estos pequeños señores, la presencia de descendientes de africanos era común, incluyendo a muchos libertos, algunas veces ellos mismos venidos de África (cfr. Schwartz 1998, cap. 16; Barickman 1999; Faria 2001; Mattoso 2004: 225-261).

La moderna noción de “raza” fue una construcción social estrechamente ligada, en el continente americano, a las contradicciones entre la institucionalización de los derechos civiles y políticos, inherentes a la ciudadanía establecida por los nuevos Estados liberales, y el largo proceso de abolición del cautiverio. En Brasil, en especial, como en gran parte de América Latina, esta construcción, sin embargo, se hizo de una forma particularmente problemática. A pesar de todo el prejuicio basado en el color y en la “calidad” de los hombres libres de las élites sociales y políticas del nuevo país –herencia de la colonización portuguesa– desde el punto de vista de los intereses esclavistas existentes en Brasil, en su sentido más amplio, en gran medida compartidos por buena parte de la población de “pardos” libres, la moderna noción de raza no se presentaba como solución sino, más bien, como problema.

En los años que siguieron a la Independencia proliferaron en Río de Janeiro pasquines exaltados con sugestivos títulos como *El Hombre de Color*, *El Brasileño Pardo*, *El Mulato* o *El Cabrito*, que exigían la igualdad de derechos de todos los ciudadanos brasileños, independientemente de su color, garantizada en la Constitución. En Brasil decían: “no hay sino esclavos y ciudadanos” y, por lo tanto, “todo ciudadano puede ser admitido en los cargos públicos civiles y militares, sin considerar otra diferencia que la de sus talentos y virtudes”.

² Para una discusión extensa sobre las múltiples posibilidades de significado del término *pardo*, cfr. Viana 2004: 67-68.

En este sentido, los diferentes proyectos de investigación que dieron origen a la tesis se enmarcan en el ámbito de una reflexión desarrollada desde 1994 en la línea de investigación “Historia, Memoria y esclavitud” del Laboratorio de Historia Oral e Imagen (Labhoi) del Departamento de Historia de la Universidad Federal Fluminense, que aborda, en el largo plazo, las relaciones entre las experiencias de la esclavitud, la Memoria del cautiverio y los procesos históricos de construcción de identidades racializadas en el Brasil (ver <<http://www.historia.uff.br>>). Los casos analizados permitieron abordar, en diferentes contextos históricos, procesos de identificación individual y colectiva construidos a partir de la apropiación de *las marcas de la esclavitud* en la sociedad brasileña, buscando comprender cómo desembocaron en formas específicas de racialización.

1. Narrativa personal, Memoria del cautiverio y ciudadanía en el Brasil republicano

El primer ensayo trata la historia de vida de dos miembros de la comunidad negra rural de San José de la Sierra, oficialmente reconocida como “resto de quilombo” para efectos de la aplicación legal del artículo 68 del Acto de las Disposiciones Constitucionales Transitorias de la Constitución de 1988. De hecho, todavía falta escribir la historia de la aprobación de la reglamentación legal de esa previsión constitucional, que les reconoció derechos territoriales a los “restos de las comunidades de los quilombos”, garantizándoles la titulación definitiva de tierras por parte del Estado brasileño³.

Para entender la redacción del artículo y su inclusión en las disposiciones transitorias de la Constitución es preciso tener en cuenta, principalmente, el fortalecimiento de los movimientos negros en el país a lo largo de la década de los ochenta, y la revisión propuesta por ellos en relación con la *Memoria pública* de la esclavitud y de la abolición.

La imagen de la princesita blanca liberando por decreto a esclavos sometidos y bien tratados, que durante décadas se difundió en los libros didácticos brasileños, pasó a oponerse a la imagen de un sistema cruel y violento, al cual se resistía el esclavo negro, especialmente a través de la fuga y la formación de quilombos (cfr. Soares 1999: 117-135).

³ El texto completo del artículo 68 del Acto de las Disposiciones Constitucionales Transitorias establece que “a los remanentes de las comunidades de los quilombos que estén ocupando sus tierras se les reconoce la propiedad definitiva, debiendo el Estado emitirles los títulos respectivos”.

La investigación académica sobre historia social de la esclavitud también fue tocada por esta coyuntura. En una perspectiva que proponía pensar al africano esclavizado y a sus descendientes como actores sociales relevantes para la comprensión histórica de la sociedad brasileña se produjo en el país una revisión historiográfica en relación con el tema. La demografía, la cultura, las relaciones familiares y la sociabilidad esclava pasaron a ser estudiadas por innumerables investigadores. Las acciones y opciones de los africanos convertidos en esclavos en Brasil se percibían cada vez más como esenciales para la comprensión histórica de la sociedad que los esclavizaba: desde sus estrategias de organización de familias, de formación de organizaciones religiosas para la obtención de la libertad, hasta las diferentes formas de su inserción en el mundo del trabajo⁴.

La conjunción de esos dos movimientos dio como resultado una significativa dislocación de las imágenes más corrientes en relación con la esclavitud y con la abolición en el país, haciendo emerger la figura del esclavo como protagonista también del proceso abolicionista a través de procesos judiciales de acción de libertad, de actos de rebeldía en la cotidianidad de las *senzalas* y de fugas colectivas generalizadas en la época de 1880, acontecimientos que precedieron y promovieron el acto legal de la abolición⁵. En este contexto, algunas comunidades negras rurales aisladas alcanzaron cierta notoriedad como posibles descendientes de antiguas comunidades de esclavos fugitivos, formadas especialmente en los años que precedieron a la abolición. La aprobación del artículo sobre los derechos territoriales de las “comunidades de los quilombos” culminó, así, todo un proceso de revisión histórica y movilización política que ligaba la afirmación de la identidad negra en Brasil a la difusión de la memoria de la lucha de los esclavos contra la esclavitud.

No obstante, muchas de las comunidades negras rurales distribuidas por el país, en conflicto por el reconocimiento de la posesión tradicional de tierras colectivas, entonces mayoritariamente identificadas como “tierras de negro”⁶, no se asociaban fácilmente a la idea histórica clásica del quibombo. Por el contrario, algunas de ellas, en casos estudiados por antropólogos o historiadores en las décadas de 1970 y 1980, tenían su mito de origen en donaciones señoriales realizadas en el contexto de la abolición, una construcción narrativa marcadamente informada por una ética paternalista (cfr. Soares 1981; Slenes 1996). No obstante, además de la referencia étnica y de la posesión colectiva de

⁴ Cfr. “La historiografía reciente de la esclavitud brasileña” (Schwartz 2001: 21-82).

⁵ Cfr., entre las investigaciones desarrolladas en los años ochenta, Azevedo 1987 y Chalhoub 1990.

⁶ Sobre el tema, cfr. Almeida (1989; 2002).

la tierra, los conflictos sobre tierras vividos en tiempo presente unían el conjunto de las “tierras de negro”, habilitándolas para reivindicar su inclusión en la disposición legal.

La aplicación práctica del artículo 68 fue, por lo tanto, extremadamente compleja y causó inicialmente profundas controversias⁷. Juristas, historiadores, antropólogos y, en especial, la Asociación Brasileña de Antropología (ABA) desempeñaron un importante papel en esa discusión. Teniendo en cuenta el crecimiento del nuevo movimiento quilombola predominaron las interpretaciones que consideraban la formación de grupos étnicos y le daban valor al contexto de resistencia cultural que permitió la viabilización histórica de tales comunidades y una resemantización de la palabra *quilombo* para efectos de la aplicación de la norma constitucional⁸.

Abarcando todo el país, el proceso de emergencia de nuevas comunidades quilombolas se presenta hoy como una realidad social inescapable que rompe la antigua y persistente invisibilidad. Según el decreto 4887 del 20 de noviembre de 2003, que reglamenta el artículo constitucional, en términos legales “la caracterización de los restos de comunidades de quilombos será probada mediante la autodefinición de la propia comunidad”, entendiendo tales comunidades como “grupos étnico-raciales, según criterios de autoatribución, con trayectoria histórica propia, dotados de relaciones territoriales específicas, con presunción de ancestralidad negra relacionada con la resistencia a la opresión histórica sufrida”.

Actualmente, 178 comunidades figuran formalmente como restos de comunidades de quilombos en el Sistema de Información de las Comunidades Afrobrasileñas (Sicab), en la página web de la Fundación Cultural Palmares, setenta de ellas ya tituladas⁹. En el levantamiento del Centro de Geografía y Cartografía Aplicada (Ciga) de la Universidad de Brasilia (UNB), bajo la dirección del geógrafo Rafael Sanzio, se registran 848 casos en 2000 y 2.228 territorios quilombolas en 2005 (Sanzio 2001; 2005).

Tomando como base el caso del quilombo de San José de la Sierra, en Valencia, Río de Janeiro, busqué entender históricamente las bases de ese proceso de

⁷ Sobre esta cuestión, cfr. Price 1999; 2002.

⁸ Sobre el concepto de resemantización, cfr. también Almeida 1996; Gomes 1996; O’Dwyer 2002.

⁹ Sistema de Información de las Comunidades Afrobrasileñas, en la página de la Fundación Cultural Palmares, del Ministerio de Cultura <<http://www.palmares.gov.br>>, visitada el 3 de septiembre de 2005.

sociogénesis de un nuevo actor colectivo racializado en el mundo rural brasileño. Nieto y bisnieto de esclavos, uno de ellos africano, Manoel Ceabra (de 85 años) y Antonio Nascimento Fernandes (de 58) nacieron en la misma hacienda en la que sus antepasados sirvieron como esclavos hasta cuando, en 1888, se abolió la esclavitud en el país. Como representantes de la Asociación de la Comunidad Negra Resto del Quibombo de la Hacienda “San José de la Sierra”, oficialmente creada el 21 de junio de 2000, han venido exigiendo a través de las vías legales, para su grupo, como resto de quilombo, la posesión de la tierra de la antigua hacienda¹⁰.

Manoel Ceabra es uno de los miembros más viejos de la comunidad y es “portavoz autorizado” de la Memoria del grupo; pero no hay tiempo para detenernos aquí en sus declaraciones¹¹. Antonio Nascimento Fernandes, más conocido como *Toninho*, es sobrino de Manoel Ceabra y vicepresidente de la Asociación de Comunidades de Quilombo del Estado de Río de Janeiro (2004). Fue vicealcalde y coordinador de Cultura Negra del municipio de Valença, además de concejal, entre 1996 y 2000. Su trayectoria pública se confunde con la transformación de los antiguos colonos descendientes de esclavos de la hacienda “San José de la Sierra” en la actual Comunidad de Quilombo del mismo nombre. Personaje “puente” entre las formulaciones políticas del movimiento negro y las tradiciones rurales de los descendientes de los antiguos colonos negros de la hacienda “San José de la Sierra”, su papel fue primordial para la institucionalización del *jongo* (canto y danza en rueda al son de tambores) como símbolo de la resistencia de sus antiguos antepasados a la “opresión histórica sufrida”.

En una visita a la Universidad Federal Fluminense, en 2003, Toninho les dio una charla a los alumnos del curso de Historia Oral. En esa ocasión, y sin ningún plan previo, se produjo una primera construcción pública de su historia de vida y de la historia del grupo. Para eso escogió como charla inaugural la narración del rompimiento con su padre y de su salida de las tierras de la hacienda a los dieciocho años de edad. Repetiría después el mismo relato en entrevista concedida al Labhoi¹².

¹⁰ La hacienda “San José de la Sierra” está localizada en la sierra da Beleza, en el distrito de Santa Isabel de Rio Preto, en el municipio de Valença, a tres kilómetros de la carretera (de tierra) que une a Santa Isabel y la Conservatória (a 12 kilómetros de Santa Isabel y a 22 kilómetros de la Conservatória).

¹¹ Sobre el papel de los portavoces autorizados en los procesos de identificación colectiva, cfr., entre otros, Boltanski 1982, sobre todo el capítulo segundo.

¹² Los elementos que componen la narración aquí transcrita se tomaron de “Antonio Nascimento Fernandes” (conferencia) y “Antonio Nascimento Fernandes” (entrevista a Hebe María Mattos y Martha Abreu).

Según estos relatos, siendo aún muy joven Toninho habría acompañado a su padre a la negociación de un trabajo a destajo con el “hacendado”, que así aparece nombrado este personaje en toda la narración. Es, por lo tanto, la condición social de hacendado lo que interesa en el relato, haciendo irrelevante la identidad del personaje. Éste propuso un precio por una tarea que debía ser realizada por la familia, que Toninho consideró insuficiente, por lo que propuso uno mayor. La respuesta del hacendado fue: “Oye, muchacho, el asunto aquí es entre dos hombres, y es mejor que te quedes callado porque estás confundiendo a tu padre”. Y el trabajo se comenzó al precio propuesto por el hacendado.

Como lo había previsto Toninho, el dinero que recibieron se acabó cuando iban por la mitad de la tarea, y así la familia quedó aguantando hambre y todavía con mucho trabajo por hacer. Entonces aquél decidió arriesgarse. Fue a la casa del hacendado y le dijo que su padre había decidido suspender el trabajo, pues el dinero se había acabado. “En aquella época los hombres cumplían su palabra a cabalidad”, de forma que el hacendado se quedó boquiabierto y dijo: “pero tu padre no puede dejar el trabajo así”; a lo que Toninho respondió: “se acabó el dinero y estamos pasando hambre allá en casa; entonces nos vamos a trabajar para otra persona”. Cuando Toninho se iba, el hacendado lo llamó y le dijo: “¡eh, muchacho, ven aquí!... dile a tu padre que siga trabajando, que le pagaré el precio que habías propuesto tú”.

Entonces Toninho buscó a su padre para contarle que se había encontrado con el hacendado y que éste había decidido mandarle un poco más de dinero, pues sabía que el precio acordado no iba a ser suficiente para completar la tarea. Contenta, la familia concluyó el trabajo. Todo marchó bien hasta que el padre se encontró con el hacendado en una misa en Santa Isabel. “Oye, Sebastián, estoy pagando, pero no me gustó tu actitud... Tu hijo fue a mi casa y dijo que habías dejado el trabajo”. Ante la sorpresa del padre, Toninho asumió la responsabilidad de todo lo sucedido: “yo le dije que no trabajaríamos con hambre. ¡Es la primera vez que nos queda algo!” Le pidió, entonces, a su padre que le comprara una maleta con el dinero que había sobrado, y éste le compró una roja. Con ella se fue definitivamente de la comunidad.

Con el simbolismo de la maleta roja, Toninho construye su identidad personal como alternativa al liderazgo tradicional del padre y al poder de los hacendados al que éste estaba ligado. Reforzaría, sin embargo, su vínculo con la tradición de la comunidad al enfatizar su papel de guardián de la memoria del abuelo, José Geraldo, “que no había podido ver su cara, pues había quedado ciego antes de que Toninho naciera”, pero que de hecho lo había criado procurando transmitirle todo lo que

sabía –incluso muchos “secretos del tiempo del cautiverio”–. Toninho se define entonces a sí mismo no simplemente como agente de la modernización sino también como portavoz autorizado de las tradiciones del grupo.

Al hablar del “tiempo del cautiverio”, la narración de Toninho reproduce algunos de los elementos básicos de los relatos de la generación de sus padres y abuelos –especialmente las características de extrema crueldad que marcaron la condición de los cautivos–, al mismo tiempo que procede a un rompimiento básico con el apoyo tradicional que le daba forma. Vuelve a los tiempos del cautiverio, especialmente, para hablar de la presencia del *jongo*. Según él, en la comunidad de San José de la Sierra el *jongo* fue creado en la época de la esclavitud:

Y el *jongo* de la comunidad San José de la Sierra, yo voy a hablar un poquito del *jongo*. El *jongo* de la comunidad San José de la Sierra es una de las cosas que nosotros tenemos conciencia (que es una de las cosas buenas, porque el *jongo* el fue creado así: en tiempo de la esclavitud, entonces el negro venía de allá lejos de África y cuando llegaba al Brasil ellos hacían todo para poder intercambiar relacionarse, establecer parentesco, grados de parentesco. Cada uno llevaba para un lugar ahí hasta con lengua diferente [...] hasta dialecto no hablaba él mismo [...] para poder complicar la convivencia de ellos en la comunidad en las haciendas. Y en el *jongo*, los negros se organizaron a través del canto. Entonces comenzaron a cantar... y cantando ellos se conocían, a través del canto y de aquello fue surgiendo algún enamoramiento, en los trabajos en las plantaciones de café. Y pasaron a un confiar en el otro. Y así fue creado el quilombo también. Porque el *jongo* es un canto no descifrable. Porque el hombre cantaba, planeaba quién iba a oír, cómo lo iba a hacer, cuándo iba a escaparse, con quién se iba a escapar. Pero los capataces que permanecían todo el día en las plantaciones de café no se enteraban de eso.

Con la intención de que no hubiera más fugas, los dueños de las haciendas comenzaron a llevar el *jongo* a las plantaciones de café. En verdad, a ellos también “les gustaba el ritmo”. Toninho relata, así, una cierta rutinización del *jongo* dentro de las haciendas, con el aval de los propietarios. Pero Toninho no nos habla sólo de la historia de la comunidad y de la historia del *jongo*. Pues no se rehúsa a hablar de la historia de la esclavitud de un modo más general. Para hablar del tiempo de la esclavitud recupera narraciones muy próximas a las encontradas en el acervo *Memorias del cautiverio*, que reúne entrevistas hechas en el Labhoi a campesinos negros nacidos en las primeras décadas del siglo xx y que se reconocían como descendientes de los últimos esclavos de las áreas cafeteras del sudeste. Atribuye las historias al abuelo José Geraldo. Rechaza, sin

embargo, el marco de la abolición, que, en dicho acervo, es el principal recurso de periodización que separa el “tiempo del cautiverio” y el “tiempo de la libertad” y, en las narraciones de la madre del tío, estructura la historia del grupo. Las relaciones crecientes de Toninho con el movimiento negro explican su rechazo político a la fecha del 13 de mayo, que, según su parecer, sería necesario no tener en cuenta o anular. Relata, sin embargo, que es difícil también tener en cuenta el 20 de noviembre (día de la muerte de Zumbí dos Palmares) entre las conmemoraciones de la comunidad. La solución parece haber sido enfatizar el calendario religioso, ligado a las fiestas de los santos,

porque esa fecha del 20 de noviembre para los negros, que viven allá lejos, es una fecha muy reciente. Eso comenzó a hacer el trabajo a partir de los trescientos años de Zumbí. Hace nueve años. Entonces, como usted ve, es algo muy reciente. Hoy estamos enterándonos [por] que primero la gente trabajaba mucho el 13 de mayo, que la princesa Isabel hizo eso, pero hoy nosotros tenemos que la princesa Isabel sólo firmó una de las cosas que ya había pasado [...] El negro no fue liberado, el negro conquistó su libertad, pienso que lo que yo hago es precisamente enfatizar ese hecho en todo lugar donde voy. La libertad del negro, porque no tenemos todavía tal o sea la “libertad del negro”, no tenemos total libertad, fue conquistada, nada de princesa Isabel que haya firmado. Entonces para nosotros incluso hoy, yo tengo conciencia, que es el 20 de noviembre, pero es una fecha bien reciente. Yo fui allá a Guaratinguetá, vi al hombre cantando *jongo* en honor a la princesa Isabel. Entonces volví allá bien triste, pues no se puede decir nada porque la gente necesita tiempo para trabajar eso. Entonces ¿hoy tenemos que hacer qué? Zumbí, trabajar el Zumbí.

[...]

porque de repente el tío Maneco [don Manoel Ceabra] puede estar allá [en la entrevista con Marta Abreu y Hebe Mattos] hablando en nombre de la princesa Isabel, defendiendo a la princesa Isabel, entonces la visión es totalmente diferente a la mía, pero yo tengo que respetar.

[...]

[hoy] la comunidad conmemora incluso el día de san Antonio, es el día de san Pedro, san Juan, santa Bárbara, que es el día que está un poco ligado a Umbanda y san José que no tiene mucho que ver, pero es el santo de la hacienda, es el dueño de la hacienda y es allí que nosotros estamos buscando nuestro espacio.

Buscando este espacio se creó la Asociación de la Comunidad Negra Resto del Quilombo San José de la Sierra, registrada en la Notaría del Primer Oficio de Notas de la Comarca de Valença el 21 de junio de 2000. Entre los

varios objetivos de la asociación es clara la prioridad que se le da al turismo cultural, para lo cual la práctica del *jongo* se presenta como factor fundamental. En este contexto, el *jongo* de San José, en cierta forma reinventado, une tradición e innovación –pasado y futuro– en los proyectos trazados para la comunidad:

Pero yo veo también la salvación de todo eso en el *jongo*. Nosotros venimos aquí, a Río, mañana mismo nosotros vamos a quedarnos aquí en el Banco de Brasil, eso deja a la gente de la comunidad muy optimista, porque allá en el distrito de Santa Isabel nadie viaja más que la comunidad de San José de la Sierra. Y yo los dejo a ellos bien conscientes. ¿Por qué? Por causa del *jongo*, es lo principal. Y para que haya *jongo* ¿tiene que haber que? Unión. Sin unión no se puede. El *jongo* no canta solo y no baila solo, necesita un grupo. Entonces es eso lo que nosotros estamos trabajando mucho con los niños... Mañana vamos a estar ahí con los niños... bailando el *jongo*, hasta niños de seis años, cinco... Hay niñitos allá hasta de dos años que ya saben, llegan allá y los dejamos participar. Es un hecho que en el pasado no se permitía pero nosotros dejamos que los niños participen [por] que creo que el salvador de la comunidad va a ser el *jongo*.

Al unir pasado, presente y futuro en una conversación improvisada –no llevaba ningún papel con anotaciones–, la conferencia de Toninho sorprende por su coherencia y su estructuración, que revelan a alguien que ha reflexionado sobre sí mismo y sobre sus relaciones con la historia de la comunidad. Confiere, así, al grupo, una identidad, una determinada personalidad colectiva, construida sobre las relaciones de parentesco, en la práctica del *jongo* y en la lucha conjunta por la posesión de la tierra del nuevo quilombo –y ya no solamente sobre la memoria del cautiverio de sus antepasados en la hacienda “San José”–.

Tanto la antigua (relativa) invisibilidad como la nueva identidad quilombola –reivindicación racializada del pasado de cautiverio– fueron decisiones políticas posibles en relación con los usos simbólicos de la memoria compartida de los antepasados esclavos en la hacienda. La contraposición de un poema satírico escrito en el contexto de la abolición de la esclavitud y los versos de uno de los poemas cantados en el *jongo* y que se oye hoy en las fiestas de la comunidad, puede ilustrar bien lo que se ha transformado y lo que ha permanecido en el transcurso de este proceso de afirmación étnica:

<p>Fui a buscar negros a la ciudad que quisieran alquilarse. Hablé con esta humildad: –Negros, ¿quieren trabajar? Me miraron de soslayo, y uno de ellos, feo, con las piernas torcidas, me respondió sacando pecho: –Negros ya no hay, no: todos nosotros somos ciudadanos hoy. Es el blanco el que tiene que trabajar en la hacienda.</p> <p>(O <i>Monitor Campista</i>, 10 de marzo de 1888)</p>	<p>Nací en Angola, Congo que me crió. Yo soy allá de Mozambique, soy negro, sí señor. Le, le, le, le... Pobre del negro, del blanco fue maltratado. Prometieron tantas cosas, pero al negro nada dieron. Le, le, le, le... ¿Qué hace el negro en la hacienda del señor? El señor lo echó de su casa. ¿Por qué el negro volvió? Le, le, le, le... (Letra de <i>jongo</i>, transcrita por Livia Meirelles, 1998)</p>
--	---

2. Escritos sobre sí mismo, Esclavitud y ciudadanía en el Brasil monárquico

Es precisamente la construcción política de la antigua invisibilidad lo que pongo en discusión en el segundo ensayo de la tesis. Como Manoel Ceabra y Toninho, Antonio Pereira Rebouças (1798-1880) y su hijo, el famoso ingeniero abolicionista André Rebouças (1838-1898), también fueron, respectivamente, nieto y bisnieto de esclavos. Sin embargo, sabemos mucho menos sobre sus antepasados cautivos que sobre los de los quilombolas del siglo XXI. A pesar de la vasta producción autobiográfica dejada por ambos, no se encuentra en ella casi ninguna mención de Rita Basília –o Rita Brasília–, madre de Rebouças padre, ex esclava ella misma, por lo menos según nos informa Leo Spitzer, uno de los biógrafos de ambos¹³.

¹³ Para corroborar la afirmación, en nota de pie de página Spitzer cita los libros de registro de matrimonios de Salvador, sin precisar no obstante el número y el año del registro específico del matrimonio de la liberta Rita Brasília con el portugués Gaspar Pereira Rebouças; cita también el registro de bautizados de la feligresía de Maragoguipe, donde nació Antonio Pereira Rebouças, nuevamente sin dar un número de registro específico. En su libro, el nombre de la madre de Antonio Pereira Rebouças aparece escrito como “Rita Brasília”, mientras que en los

De hecho, la Constitución monárquica de 1824 reconoció en forma explícita los derechos civiles de todos los ciudadanos brasileños —de los cuales estaban excluidos los esclavos—, diferenciándolos sólo, desde el punto de vista de los derechos políticos, en función de sus pertenencias o patrimonio. Para ello adoptó el voto censatario en tres diferentes grados: el de ciudadano pasivo —sin renta suficiente para tener derecho al voto—, el de ciudadano activo votante —con renta suficiente para escoger, a través del voto, el colegio de electores— y el de ciudadano activo elector y elegible. En este tercer nivel se hacía una distinción importante, no precisamente censataria, pues, además del requisito de la renta, se le exigía al elector que hubiera nacido “ingenuo”, esto es que no hubiera nacido esclavo. En otras palabras, si los descendientes de libertos podían —si tenían renta— ejercer plenamente todos los derechos políticos concedidos por la joven monarquía, los esclavos que fueran liberados no entrarían inmediatamente a gozar del todo de los derechos reconocidos a los ciudadanos y súbditos del Imperio del Brasil¹⁴.

Haber mantenido la esclavitud, incluso con base únicamente en el derecho de propiedad, y haber restringido legalmente los derechos políticos de los libertos acabaron por convertir lo que hoy llamaríamos “discriminación racial” en una cuestión crucial en la vida de amplios sectores de las poblaciones urbanas y rurales en ese período. A pesar de la igualdad de derechos civiles, reconocida a todos los ciudadanos por la Constitución, los brasileños no blancos seguían teniendo restringido su derecho de ir y venir por cuanto lo contrario dependía de que se les reconociera, por costumbre, su condición de libertad. Si eran confundidos con cautivos o libertos, estaban automáticamente bajo sospecha de ser esclavos fugitivos —sujetos, entonces, a todo tipo de arbitrariedades si no podían presentar su carta de libertad—.

En su biografía manuscrita, Antonio Pereira Rebouças dice que, cuando iba de Salvador a Río de Janeiro, en 1823, inmediatamente después de los acontecimientos que resultaron en la independencia del país, casi “le impiden continuar su viaje hasta Porto Seguro”, habiendo sido autorizado solamente por el juez municipal a continuar su camino, pues “ahí ya conocían su nombre y tuvo que persuadir a la gente sobre su identidad demostrando su conocimiento de los hechos más notables en el campo del movimiento patriótico y también su conocimiento de la legislación en materia forense”¹⁵.

textos autobiográficos que yo trabajé en la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, la grafía encontrada es “Rita Basilia”.

¹⁴ Sobre la noción de ciudadanía en la Constitución del Brasil de 1824, ver también Carvalho (2003, cap. 1), y Kraay (2001, cap. 1).

¹⁵ Para un análisis más pormenorizado del episodio, cfr. Grinberg (2002: 77).

En Río de Janeiro, en 1833, un pasquín liberal exaltado, denominado *O Mulato ou O Homem de Cor*, publicaba el 4 de noviembre estas palabras: “No conocemos el motivo por el cual los blancos moderados nos han declarado la guerra; hace poco leímos una circular en que se dice que las listas de los Ciudadanos Brasileños deben incluir la diferencia por color ¡y esto entre hombres libres!”¹⁶.

De esta manera, el hecho de que la propuesta de no tener en cuenta las diferencias de color entre hombres libres se haya convertido en un asunto polémico y casi siempre excluyente durante los primeros años de la monarquía, y a lo largo de todo el período de la regencia, señala, especialmente, las enormes dificultades prácticas para hacerla efectiva.

Se trata, por lo tanto, de una forma específica y relativamente original de racialización de las disputas en torno a los significados de ciudadanía en la joven monarquía brasileña. La igualdad entre los ciudadanos libres, reivindicada por las poblaciones libres “de color”, implicaba, contradictoriamente, el silencio sobre el propio color, que seguía siendo marca de discriminación. Una reivindicación de silenciamiento que se hacía, sin embargo, de forma politizada y muchas veces amenazadora. De esta manera, desde el punto de vista de los intereses esclavistas, la elaboración de cualquier justificación racializada para mantener la institución esclavista era simplemente explosiva. Este fue un límite que el cambio a la política conservadora iniciada con la mayoría de edad de Pedro II no se atrevió a sobrepasar. La simple introducción de la categoría “color” en las primeras experiencias de censo de la población del imperio generó protestas en todas partes. En 1851, una primera reglamentación sobre la institución del registro civil de nacimientos y defunciones provocó revueltas armadas en varios municipios del nordeste, en especial en Pernambuco, basadas en la suposición de que la norma, llamada “ley del cautiverio”, tenía por objetivo “esclavizar a la gente de color”¹⁷.

Para encauzar estas tensiones se recurrió políticamente a algunos de los postulados del liberalismo, que, habiendo sido apropiados por las élites políticas y también por algunos líderes populares involucrados en los levantamientos y en las rebeliones de ese período, canalizaron las ganancias políticas de determinados sectores de la población con el fin de jerarquizar formalmente las diversas “calidades” de los súbditos del viejo imperio portugués. Se intentó también or-

¹⁶ Biblioteca Nacional, Sección de Periodicos, *O Mulato ou O Homem de Cor*, 4 de noviembre de 1833.

¹⁷ Cfr. Informe de 1851 del Ministerio del Imperio (Río de Janeiro, 1851: 16-17), en Lima (2003: 106) y Eisenberg (1977).

ganizar en forma bastante generalizada toda una agenda de reivindicación contra este tipo de discriminación, basada en un radical y original proceso de desracialización, deseñorialización y deslegitimación de la continuidad de la institución esclavista, opuesto, de hecho, a las tendencias de racialización del problema preponderantes en los Estados Unidos, con predominio del punto de vista señorial, que tenderían a generalizarse en Brasil a partir del Segundo Reinado.

El consejero Antonio Pereira Rebouças organizó su historia, desde el punto de vista personal y político, basado en las posibilidades que le dio este liberalismo. Nacido en Bahía en 1798, autodidacta en el estudio de las leyes, fue primero abogado sin título y luego graduado, y se convirtió en uno de los mejores especialistas en derecho civil en el Brasil monárquico. Además fue varias veces diputado por la provincia de Bahía, consejero del Emperador y abogado del Consejo de Estado.

La vida política de Rebouças fue registrada por él mismo para la posteridad en dos libros: *Recordaciones de la vida parlamentaria del abogado Antonio Pereira Rebouças. Moral, jurisprudencia, política y libertad constitucional* –compilación de sus discursos parlamentarios– y *Recordaciones de la vida patriótica del abogado Rebouças comprendida en los acontecimientos políticos de febrero de 1821 a septiembre de 1822, de abril a octubre de 1831, de febrero de 1832 y de noviembre de 1837 a marzo de 1838*. En cuanto a su vida parlamentaria, el subtítulo de sus *Recordaciones...* destaca las palabras *moral, jurisprudencia, política y libertad constitucional* para definir la línea de su actuación, que, asociando “derechos de propiedad” y “libertad constitucional”, aparece bien ejemplificada en la discusión sobre los derechos de ciudadanía de los libertos que paso a analizar.

Los dos discursos de Rebouças sobre la cuestión ilustran magistralmente esa vertiente de pensamiento de base liberal a la que me referí. En 1832 se discutía una primera reforma a la Ley de las Guardias Nacionales, creadas en 1831, y, en especial, una enmienda del señor Calmón, diputado por Bahía, por la cual solamente los ciudadanos que pudieran ser electores de ellas podrían ser nombrados oficiales. Por tratarse de una milicia ciudadana que debía armar a los ciudadanos activos del imperio, la enmienda tenía profundas implicaciones desde el punto de vista de la polémica cuestión de los derechos de ciudadanía de los libertos, o sea de aquellos individuos que, habiendo nacido esclavos en Brasil, eran liberados a lo largo de sus vidas. La mejor manera de entender estas implicaciones es siguiendo el hilo de la argumentación del vehemente discurso de oposición a la enmienda del diputado Antonio Pereira Rebouças, presentado el 25 de agosto de aquel año (cfr. *Anales del Parlamento Brasileiro* 1982, págs. 200-202).

Rebouças comenzaba su discurso argumentando que se trataba de una medida “injusta”, “incendiaria”, “inapropiada desde el punto de vista político” e “inconstitucional”.

¿Por qué le causaba tanta indignación a Rebouças la enmienda? No era por la renta de 200.000 reis anuales que se exigían para tener la calidad de elector, pues, en este sentido, él proponía que esta renta fuera la mínima para el reclutamiento de los soldados (!) de la guardia ciudadana y que se exigiese una renta aún más alta para los oficiales (300.000 reis). En esta, como en otras innumerables ocasiones, Rebouças se mostraría entusiasta de restricciones fuertes para el ejercicio de la ciudadanía política, al mejor estilo de lo que entonces se practicaba en términos electorales en los Estados Unidos y en Inglaterra. Rebouças se indignaba porque “¡una de las condiciones negativas en la votación para elector es no haber nacido ingenuo!”, optando por una frase con una doble negación para evitar el uso de la palabra *esclavo* o *cautivo*. Como ya se señaló, según la Constitución imperial, quien no hubiera nacido “ingenuo” –habiendo, por lo tanto, nacido esclavo y, después, obtenido la libertad– no calificaba como elector aun cuando tuviera renta suficiente para ello. Rebouças, siempre celoso de las libertades individuales, consideraba esta “excepción odiosa, contradictoria e impracticable” y se oponía con vehemencia a que se tratara de extender más allá de los límites que imponían los términos constitucionales.

Se oponía, primero, porque consideraba inconstitucional ese propósito. Alegaba que “la Constitución solamente hizo excepción de los ciudadanos brasileños que no hubieran nacido ingenuos para ser electores de parroquia, consejeros de provincia, diputados, senadores, consejeros de Estado [...] luego, haciendo excepción [de los casos mencionados] [...] los ciudadanos no ingenuos pueden servir en todos los empleos para los cuales se encuentren habilitados por sus talentos y virtudes”. Este era el punto básico del elitismo liberal de Rebouças. Para él, renta y propiedad podían adquirirse con “talentos y virtudes”, siendo, por lo tanto, la única medida legítima de estos mismos talentos y virtudes, necesarios para el ejercicio de las responsabilidades más elevadas de la ciudadanía política.

El derecho de propiedad y las libertades individuales constituyeron la base de las concesiones de Rebouças sobre derecho civil (cfr. Grinberg 1999). Basado en esas premisas propuso, en 1830, el reconocimiento del derecho de peculio del esclavo y la reglamentación de su derecho de autocompra, que apenas serían reglamentados por la Ley de Vientres Libres –con gran oposición de los sectores señoriales– en 1871. Paralelamente combatió el tráfico negrero y defendió los derechos de ciudadanía de los libertos, como se ve en el asunto de las

Guardias Nacionales. Defendía, así, todavía en la década de 1830, un proyecto completo de superación, si bien gradual, de la esclavitud –con respecto al derecho de propiedad– que preveía la inclusión inmediata de los libertos en la ciudadanía brasileña, garantizándoles inclusive el disfrute de los derechos políticos en la medida de sus talentos y virtudes –medidos por su capacidad de constituir propiedad¹⁸–.

El consejero Rebouças fue un hombre formado en la primera mitad del siglo XIX, cuando –a pesar de todo el conjunto de rebeliones y levantamientos populares y de esclavos que marcó el período– la cuestión de la abolición definitiva de la esclavitud no era un asunto de discusión política. Precisamente por esto, su trayectoria permite ver cómo se unieron, pero no se confundieron, en el Brasil monárquico, las luchas contra la esclavitud y contra la discriminación racial, con profundas implicaciones sobre las formas en que se construyeron históricamente las identidades raciales en Brasil.

3. Alegatos sobre sí mismo, jerarquías de color y la condición de súbdito en el Brasil colonial

El último ensayo de la tesis trata sobre algunos resultados de mi más reciente proyecto de investigación. Retomo allí la agitada coyuntura de la segunda mitad del siglo XVII y de las primeras décadas del XVIII para entender la discusión, en Lisboa, del pedido de remuneración por sus servicios de maestre de campo de Henrique Dias y de su yerno, Amaro Cardigo –casado con doña Benta Henriques y quien recibió el nombramiento de Caballero de la Orden de Santiago–, así como de los de algunos otros esclavos y sus hijos que recibieron mercedes reales por su servicios militares a la Corona en aquellos años y estuvieron en Lisboa para recibir personalmente ese reconocimiento.

No se sabe nada de Henrique Dias antes de la presencia holandesa en el nordeste brasileño. Dias surge en la crónica de la época cuando se ofrece, en 1633, a dirigir una tropa de negros para ayudar a Mathias de Albuquerque en la guerra de resistencia al invasor (1630-1638). Mathias de Albuquerque los consideró a todos libres o libertos y aceptó la ayuda, no sin que quedara registrado por los cronistas de la guerra que esta aceptación era un poderoso indicador de la gravedad de la situación. Jamás se esclarecerá si Dias era liberto, libre

¹⁸ “Proyecto presentado por Antonio Pereira Rebouças a la Asamblea Legislativa el 14 de mayo de 1830” (*Anales del Parlamento Brasileño*, sesión del 14 de mayo de 1830), transcrito íntegramente en Grinberg 2002: 368-370.

o aun un esclavo que conquistó de hecho la libertad gracias a la desorganización producida por la guerra. La mayoría de las crónicas de la época lo llaman ex esclavo o criollo liberto, pero muchos se refieren a sus “parientes”, incluyendo en esta acepción a esclavos y libertos naturales de Angola. Por los servicios prestados ya en esta primera fase de la guerra contra las Provincias Unidas, con la unión de las dos coronas, Dias recibió, de Felipe III de Portugal y IV de España, por carta regia del 21 de julio de 1638, la promesa del título de hidalgo y de su nombramiento como caballero de una de las órdenes militares¹⁹.

La justicia distributiva, especialmente la concesión de mercedes reales en contraprestación por servicios a la Corona, se presentaba como elemento central de la constitución de la legitimidad del poder real en el estado absolutista portugués. Según Fernanda Olival (2001: 19-20), el principio de “dar a cada uno lo que es suyo” orientaba la liberalidad real, virtud propia de los reyes en la cultura política del Antiguo Régimen. Fue gracias a esta liberalidad por lo que, sin pedir nada, Henrique Dias recibió su primera merced real en contraprestación por su servicios en Brasil, incluyendo el título de hidalgo y el distintivo de una de las órdenes militares, aun bajo la unión de las dos Coronas.

En tiempos de guerra durante las conquistas, las distinciones y los distintivos de las órdenes militares cumplían un papel político fundamental para motivar y recompensar los servicios prestados en Ultramar con riesgo de la propia vida. Pero si distinciones y condecoraciones eran el objeto de la liberalidad real, la confirmación de tales mercedes dependía de una habilitación específica decidida por la Mesa de Conciencia y Órdenes a partir de prerequisites exigidos por los definidores de cada una de las órdenes y que, en el siglo XVII, abarcaban exigencias relativas a la “limpieza de sangre” (no descender de moros, judíos o paganos) y a la ausencia de “tacha mecánica” (no descender de trabajadores manuales) hasta, por lo menos, la tercera generación. En cuanto a los judíos y a los moros, a veces los estatutos exigían la ausencia de raza alguna de éstas “por más remota que fuera”, lo que implicaba tener en consideración inclusive rumores o “fama notoria” de la existencia de “raza mala” (cfr. Caneiro 1988: 100-101; Olival 2001: 283-286).

La Mesa de Conciencia y Órdenes de Madrid habría considerado “ignominioso” conceder una condecoración de las órdenes militares a “un negro que había sido esclavo”, aunque hubiera servido fuera del reino de Castilla (Dutra 1979: 27). A pesar de la merced y de las intenciones de dispensa reales, me

¹⁹ Archivo Nacional de la Torre do Tombo (ANTT), Mesa de Conciencia y Órdenes, código 34, lib. VII, fol. 95v.

parece plausible afirmar que Henrique Dias nunca recibió la condecoración de una de las órdenes militares que le había sido prometida en esa ocasión²⁰. Es probable que la confirmación de su título de Gobernador de los Criollos, Negros y Mulatos, recibida poco tiempo después por carta patente del Conde de la Torre del 4 de septiembre de 1639, haya sido una forma de compensación por las dificultades de hacer efectivas las mercedes reales alcanzadas.

Henrique Dias recibiría por segunda vez, sin embargo, una merced real sin haberla pedido. Después de la Restauración y la victoria portuguesa en Recife fue honrado por decreto del 27 de abril de 1654, esta vez de un rey portugués (don Juan IV), con una nueva merced²¹. En esta nueva merced, sin embargo, no se hacía ninguna mención de que se lo dispensara de las pruebas, las cuales, de hecho, no se realizaron, precisamente porque nunca fueron solicitadas por el beneficiado.

Fue, por lo tanto, en su calidad de poseedor de tales mercedes como Henrique Dias llegó a Lisboa en marzo de 1656 para “pedir satisfacción de sus servicios prestados en las guerras de Brasil”²². Sólo entonces presentó al Consejo Ultramarino un requerimiento a su nombre, pidiendo satisfacción por los servicios prestados, documento que, llevado a la Consulta del Consejo, en general precedía a la concesión de la mayor parte de las mercedes remuneratorias.

Las mercedes reales podían alcanzarse por “vía de la gracia”, producto de la pura liberalidad real, o por “vía de la justicia”, en satisfacción por servicios prestados (cfr. Olival 2001: 22). Las mercedes remuneratorias eran, en general, solicitadas por los interesados a través de la Consulta al Consejo Real competente –en el caso de los servicios prestados en el Atlántico, principalmente al Consejo Ultramarino– para que éste analizara las solicitudes. Según Fernanda Olival, la noción de mercedes remuneratorias “convertía los servicios en patrimonio; eran bienes como cualquier otro; se hacía testamento sobre ellos, se repartían, se reclamaba en los tribunales su remuneración adecuada y su posesión, entre muchos otros aspectos”. Aunque la voluntad real no se sometía por ley a ninguna restricción, “servir a la Corona con el objetivo de pedir en compensación

²⁰ Mello y Dutra llegan a la misma conclusión. Según Dutra, la Mesa de Conciencia y Órdenes lo afirma textualmente al mostrarse desfavorable a la habilitación de otro oficial negro, Domingos Rodrigues Carneiro, en la orden de Ávis cerca de cincuenta años más tarde.

²¹ Cfr. ANTT, *Livro de Portarias do Reino*, lib. 3, fols. 326, microfilme 4253.

²² “Henrique Dias pide satisfacción por sus servicios prestados en las guerras del Brasil” (consulta de 14 de mayo de 1657) (AHU, código 883, fols. 266v y 267). Ver transcripción completa en Vasconcelos 1940: 21-24.

recompensas se volvió casi un modo de vida para diferentes sectores del espacio social portugués” (ibíd.: 19 y 24, respectivamente).

Teniendo en cuenta los muchos servicios prestados por Henrique Dias en la guerra del Brasil resulta curioso que haya pedido tan poco para sí mismo en su solicitud a la Corona. Pidió, primero que todo, que la distinción y el hábito de la Orden de Cristo, de la cual había recibido merced en 1654, se le concediera a su yerno “Pedro Deval de Vezo, persona muy noble”. Pidió además que la promesa que tenía “en tiempo del gobierno de Castilla, quede para quien se case con su hija Doña Guiomar y que para dos hijas más que tiene le haga Su Majestad también merced de dos condecoraciones para las personas que se casen con ellas, con pensión remunerativa con la cual puedan cómodamente encontrar soldados honrados que se casen con ellas”.

El Gobernador de los Negros parecía estar bien asesorado para su visita a la corte. A pesar de la oposición del Procurador de Hacienda y de algunas discusiones sobre el valor de las pensiones, casi todas sus demandas recibieron un parecer favorable del Consejo y le fueron concedidas por la reina regente, doña Luiza de Guzmão, inclusive la pensión solicitada para sí mismo y el honor de hidalgos para sus yernos. De hecho, al recibir personalmente las distinciones y condecoraciones de las órdenes militares de las que había obtenido merced, Henrique Dias se libraba a sí mismo y a la Mesa de Conciencia y Órdenes de investigaciones y pruebas sobre sus padres y abuelos. Conforme al parecer del Consejo, confirmado por la Ordenanza Real del 6 de junio de 1657, la distinción de Soure pasó a su yerno Pedro Deval de Vezo (“hombre muy noble”) y el Hábito de Cristo, del cual había recibido la promesa, quedo “para el matrimonio de su hija Guiomar”. Se determinó, además, “que casando a las otras dos hijas con soldados que tengan servicios”, según el resumen en el inventario de las Notarías del Reino²³ o con soldados de calidad y servicios, de acuerdo con lo aprobado por el Consejo, “se les otorgará a cada uno el hábito de San Bento de Ávis o Santiago”. De esta manera, la necesidad de investigaciones y pruebas fue transferida a los yernos, quienes tendrían que cargar con los impedimentos del suegro pero también se beneficiarían de sus muchos servicios. Un matrimonio social y racialmente “mixto” de las hijas de Henrique Dias determinaría, en consecuencia, la posibilidad de confirmación de la transferencia de las mercedes que presuponía el matrimonio de ellas con hombres “de calidades y servicios”, como se anunciaba que era el “muy noble” Pedro Deval de Vezo.

²³ ANTT, *Inventario del libro de las Portarias do Reino*, lib. II, págs. 148-149.

Doña Benta Henriques, sin embargo, se casó con Amaro Cardigo, capitán del Tercio de la Gente Negra, hijo de libertos y nieto de esclavos de Angola. Amaro Cardigo, yerno de Henrique Dias, fue designado “hombre negro natural de la capitanía de Pernambuco” el 23 de septiembre de 1711, en el despacho que rechazó el recurso presentado por él para solicitar su habilitación en la Orden de Santiago, condición para el cumplimiento de la merced recibida en su condición de yerno del viejo maestre de campo²⁴.

De todos modos, si existía la exigencia de nada de raza de judío o nuevo cristiano para recibir el hábito de las órdenes militares, por remota que fuera esta “tacha de sangre” –lo que implicaba tener en cuenta indicios y rumores más allá de la tercera generación–, a los demás conversos les bastaría probar ser cristianos desde hacía por lo menos cuatro generaciones. Finalmente, los Estatutos de la Orden prohibieron expresamente sólo ser hijo o nieto de paganos. En este sentido, un negro podía ser cristiano viejo. En el siglo XVI, por lo menos dos negros africanos, Luís Peres, “hidalgo de la Casa del Rey del Congo”, y don Pedro da Silva, “caballero hidalgo de la Casa Real, hombre negro y embajador del rey de Angola”, habían recibido el hábito de la Orden de Santiago. Lo mismo valía para diversos amerindios, convertidos hacía más de una generación al catolicismo y pertenecientes a las familias de los principales de sus grupos de origen, honrados con distinciones de las órdenes militares (cfr. Dutra 1999, 2001; Almeida 2003).

En este sentido, el rechazo del reconocimiento de la merced recibida por Amaro Cardigo parecía relacionarse principalmente con su proximidad a los paganos y a la condición esclava. En síntesis, el color negro se asoció progresivamente a la esclavitud a lo largo del siglo XVII, y él reconocía explícitamente ser hijo de padres negros horros.

De hecho, la emergencia y la incorporación de una población libre, descendiente de ex esclavos traídos de África, en la América portuguesa es una novedad generada a lo largo de aquel siglo XVII. A través de las liberaciones y de los matrimonios mixtos, los descendientes de africanos y de indígenas se convertían en súbditos del imperio portugués, integrándose a una sociedad que, al mismo tiempo, reiteraba continuamente la heteronomía de la situación colonial en la incorporación repetida de nuevos grupos de extranjeros africanos (esclavos comprados en el tráfico atlántico) o indígenas (llevados a los resguardos o esclaviza-

²⁴ ANTT, *Habilitación de la Orden de Santiago*, letra a, lib. 6, doc. 1. Enrique Dias recibió la patente real de Maestre de Campo del Tercio de la Gente Negra por carta regia del 20 de marzo de 1658 (código 116). Transcripción completa en Mello 1988: 53-55.

dos por los colonos, supuestamente por “rescate o guerra justa”). La continua incorporación de extranjeros, como esclavos o indios, en resguardos adquirió carácter estructural en la sociedad que se formaba en la América portuguesa.

En este proceso, la colonia brasileña se diferenció en el ámbito del imperio, constituyéndose, en sociedad colonial y esclavista, con jerarquías y clasificaciones sociales específicas.

Trayectorias como las de Henrique Dias y Amaro Cardigo ponen en evidencia un momento en que comenzaba a afirmarse en la América portuguesa un grupo de población constituido por hombres libres descendientes de esclavos africanos, todavía sin un lugar social claramente definido en las jerarquías que vendrían a caracterizar el mundo colonial y con las ambigüedades y dudas que esa nueva situación traía. Se puede afirmar que esos casos fueron de hecho cruciales para la creación de los mecanismos que formalizarían tales jerarquías.

4. Consideraciones sobre racialización y silencio

¿Cuál es el sentido de abordar, en temporalidades tan diferentes, las relaciones entre esclavitud, racialización y ciudadanía en la historia del Brasil? ¿Qué se aprende al formular la cuestión según una perspectiva histórica?

Mucho antes de que se afirmara el “racismo científico” como doctrina en el siglo XIX, la Península Ibérica y Portugal, en particular, desarrollaron una noción de raza que les era propia. Vale la pena retomar el vocabulario de Bluteau recordando que, a principios del siglo XVIII, la palabra *raza*, “hablando de generaciones”, se tomaba “siempre como algo malo”. “Tener Raza (sin nada más) quiere decir lo mismo, que tener Raza de moro o judío”. El cristiano viejo, en general pero no necesariamente blanco, no tenía “Raza”. A los miembros de la nobleza del Congo cristiano se los consideró, en el siglo XVI, cristianos viejos. ¿Cuántas generaciones serían necesarias para conseguir eliminar la “Raza” heredada del paganismo? Esto se volvería una discusión sin límites claramente definidos en Portugal, en España y en las colonias. Por lo menos, cuatro generaciones para unos; *ad infinitum* para otros. Se produjeron diferentes respuestas en distintos momentos y situaciones. Pero el ideal de desracialización y la descalificación por la designación de raza se estructuraron desde entonces como herramientas de clasificación y desclasificación puestas a disposición de la nueva sociedad esclavista en expansión.

De modo que cuando recibió el título de Gobernador, y después el de Maestro de Campo de los criollos, negros y mulatos, Henrique Dias fue, de hecho, racializado como esclavo o descendiente de esclavo, según la moda del Antiguo Régimen portugués. Según el *Vocabulario Portuguez e Latino*, la palabra *negro*, además del color, designaba a los habitantes del país de los negros, donde muchos ya se habían hecho cristianos “después del comercio con los portugueses”, pero donde otros vivían en continuas guerras “y hechos prisioneros, el enemigo que los cautivaba los vendía a los africanos, árabes y portugueses, que negociaban a lo largo de la costa”. La nota del diccionario examina ampliamente las posibles explicaciones religiosas de la existencia del color negro, desde la hipótesis de varios Adanes diferenciados, sin olvidar las versiones sobre la “negritud de los cuerpos como castigo del cielo” a los descendientes de Cam, hijo maldito de Noé, castigo que también incluiría “el cautiverio que vive la mayor parte de los negros en tierra ajena”, para concluir, por lo tanto, con que los filósofos no aceptaban estas moralidades, pues “por oculto misterio de la naturaleza puede haber hijos de Adán naturalmente negros y con facciones diferentes a las nuestras”. Si, en el texto del vocabulario, la denominación “negro” está fuertemente asociada a los extranjeros oriundo de la tierra de los negros, que podían o no ser esclavos, las palabras *preto* y *crioulo*, cuando se refieren a la identificación personal, ya están directamente relacionadas en el diccionario con la condición cautiva: “*preto* también se le dice al esclavo negro; *pretinho* también quiere decir esclavito”; “*crioulo*, esclavo que nació en casa del señor”.

Fue la marca de la condición cautiva lo que estableció los límites de las posibilidades de nubilización de los oficiales del Tercio de la Gente Negra de Pernambuco como súbditos de la Corona portuguesa en la segunda mitad del siglo XVII y en las primeras décadas del XVIII, cuando peleaban su derecho a las distinciones de órdenes militares de las cuales habían recibido mercedes. Las discusiones que se dieron entonces institucionalizaron, por primera vez, un espacio racializado de ascenso social limitado a los descendientes libres de cautivos.

En las tierras de la América portuguesa, muy pronto, las categorías *preto*, *pardo*, *mulato*, *crioulo* y *negro* se refirieron a situaciones relacionales jerarquizadas en las cuales el peso demográfico y la diferenciación interna de la población afrodescendiente libre desempeñaron un papel fundamental. Solamente teniendo en cuenta a quien identificaba y a quien era identificado en un contexto específico se pueden entender los sentidos de tales clasificaciones. Es algo problemático para quien intenta descodificar en las fuentes de la época tales denominaciones, puesto que jamás se consolidó allí una tipología de “castas” para separar grupos específicos de personas (negros y blancos puros de mestizos) sino que

simplemente había unas categorías clasificatorias que ayudaban a identificar el lugar social de cada individuo. En este proceso, sin embargo, la división bipolar entre los que tenían y los que no tenían “Raza” siguió ocupando, en el nuevo orden que surgía, un lugar central en las jerarquías sociales de la población libre.

La desnaturalización de las jerarquías sociales emprendida con el advenimiento de las Reformas Pombalinas en Portugal se sobrepuso, en las colonias, a la difusión de las “ideas francesas” que hablaban de libertad e igualdad. Estas ideas incidieron, sin embargo, en un contexto social en el cual la mayor parte de la población libre era, o pretendía ser, poseedora de esclavos. En este contexto, incluso con la propagación de las ideas liberales, la continuidad de la esclavitud, protegida por el derecho de propiedad, seguiría sin cuestionarse. Por otro lado, la igualdad entre todos los colores se convirtió rápidamente en la principal reivindicación de carácter popular durante el clímax de las agitaciones políticas de cuño liberal que se dieron en ese período. El ideal de desracialización de la población libre, forjado según los esquemas mentales del Antiguo Régimen portugués, se reforzaría al asociarse a las ideas iluministas de los derechos universales.

Si las fronteras entre blancos y pardos en la población libre colonial comenzaban a desnaturalizarse y politizarse, en el contexto de las transformaciones políticas y culturales de las últimas décadas del período colonial el límite práctico entre la condición libre y esclava siguió dependiendo, hasta mucho después, de las costumbres de manejo de poder, reforzando, en la práctica, el papel jerarquizador del lenguaje racial. El desarrollo de una ética del silencio, que tendería a predominar en situaciones formales de igualdad, sólo reforzaría el uso del lenguaje racista como instrumento de desclasificación.

En este sentido, el liberalismo de los intelectuales “pardos” del Brasil del siglo XIX, dentro del que se incluyen nombres como el de Antonio Rebouças, actualizó ese ideal de desracialización, heredado del período colonial, convirtiendo a tales intelectuales en paradigmas de un nuevo sujeto social, producido en el contexto de las luchas contra la esclavitud africana y la racialización progresiva que se le había asociado en el transcurso del siglo XIX: el de intelectual descendiente de esclavos africanos y formado según los principios de la moderna cultura occidental. Bastante estudiado en el contexto de la América anglosajona, en función de los procesos de reificación de identidades raciales polarizadas, asociados a la continuidad y a la superación de la esclavitud negra en el mundo de lengua inglesa, este es un tipo social que se hizo presente, aunque en formas culturalmente específicas y diferenciadas, en toda Afroamérica.

De la misma forma, el surgimiento de una identidad negra en el Brasil actual sólo puede entenderse como construcción política. La metamorfosis quilombola del campesinado negro descendiente de los últimos cautivos africanos llegados a Brasil a mediados del siglo XIX es paradigmática de este proceso. San José de la Sierra no es un caso aislado. Son innumerables los contextos rurales en los cuales antiguos colonos descendientes de esclavos redefinen sus identidades en el mismo sentido. En casi todos los casos pueden enumerarse los mismos elementos generales presentes en el caso de San José de la Sierra: desde las relaciones paternalistas con antiguos propietarios, pasando por la eliminación de los patrones de dominación tradicionales a partir de mediados del siglo XIX, hasta la moderna afirmación de la ciudadanía negra como estrategia política (cfr., entre otros, Bragatto 1998; Marc 1999; Verlan 2000; Alonso 2004; Dezemone 2004).

Además, tal identidad parece indicar que la bipolaridad a la brasileña de racialización y desracialización tal vez sólo pueda superarse por medio de la construcción positiva de la identidad negra en cuanto recuperación concreta de la memoria del cautiverio y de la experiencia esclava. Como lo demuestra la construcción de sí mismo que hizo Toninho, convertir el pasado de esclavitud en objeto de la memoria y de la identificación social se muestra como forma consistente de desjerarquizar el lenguaje racial y quizás propicie nuevas elaboraciones de los ideales de desracialización que tan profundas raíces han echado en la cultura política brasileña.

Bibliografía

- Almeida, Alfredo Wagner Berno de. 1989. "Terras de preto. Terras de santo. Terra de índio". en J. Habette e E. M. Castro (orgs.), *Cadernos NAEA*. UFPA.
- 1996. "Quilombos: sematologia face a novas identidades": 11-19, em PVN (org.), *Frechal: Terra de preto – Quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luís, SMDH, CCN-Ma.
- (org.). 2002. *Terras de Preto no Maranhão: Quebrando o mito do isolamento*. São Luís, Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN-Ma) e Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH).
- Almeida, Maria Regina Celestino de. 2003. *Metamorfoses indígenas. Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

- Alonso, Sara. 2004. “Fazendo a unidade. Uma perspectiva comparativa na construção de Itamoari e Jamary como quilombos”. Tese de Doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- Azevedo, Célia Marinho de. 1987. *Onda negra medo branco: o negro no imaginário das elites. Século XIX*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Barickman, B. J. 1999. “As cores do escravismo: escravistas ‘pretos’, ‘pardos’ e ‘cabras’ no Recôncavo baiano, 1835”, *População e Família*, 2: 7-59.
- 2003. *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo (1780-1860)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Bluteau, Pe. D. Raphael. [1712] s.d. *Vocabulário portuguez e latino*. Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus (Edição fac-símile, CD-ROM: Rio de Janeiro, UERJ).
- Boltanski, Luc. 1982. *Les Cadres. La formation d'un groupe social*. Paris, Minuit.
- Bragatto, Sandra. 1998. “Laudo antropológico de identificação. Comunidade negra rural de Santa Rita do Bracuhy. Município de Angra dos Reis”. Niterói (mimeo).
- Callado, Manuel. 1943. *O valeroso Lucideno e triunfo da liberdade (Lisboa, 1648)*. São Paulo, Cultura.
- Cardogena, Antônio de Oliveira de. [1680] 1972. *Histórias das guerras angolanas*. Vols. 1-3. Edição anotada e corrigida por José Matias Delgado. Lisboa, Agência-Geral do Ultramar.
- Carneiro, M. Luiza Tucci. 1988. *Preconceito racial. Portugal e Brasil-colônia*. São Paulo, Brasiliense.
- Carvalho, J. M. de. 1980. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro, Campus.
- 1988a. *Teatro de sombras: a política imperial*. São Paulo, Vértice.
- 1988b. “Escravidão e razão nacional”, *Dados*, 3: 287-307.

- 1996. “Com o coração nos lábios”, em José Patrocínio, *Campanha abolicionista. Coletânea de artigos*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.
- 2003. *Cidadania no Brasil. O longo caminho*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Chalhoub, Sidney. 1990. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Coelho, Duarte de Albuquerque. 1944. *Memórias diárias da guerra do Brasil, 1630-1638*. Recife.
- Cooper, F.; Holt, T. and Scott, R. 2000. *Beyond Slavery. Explorations of Race, Labor, and Citizenship in Post-Emancipation Societies*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Davis, David Brion. 2001. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Dean, Warren. 1977. *Rio Claro: um sistema brasileiro de grande lavoura, 1820-1920*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Dezemone, Marcus Ajurua de Oliveira. 2004. “Memória camponesa: identidades e conflitos em terras de café (1888-1987). Fazenda Santo Inácio, Trajano de Moraes (RJ)”. Dissertação de Mestrado em História. Niterói, UFF.
- Dutra, Francis A. 1979. Blacks and the Search for Rewards and Status in Seventeenth-Century Brazil. *Proceedings of the Pacific Council on Latin American Studies*, 6.
- 1999. A Hard-Fought Struggle for Recognition: Manuel Gonçalves Doria, First Afro-Brazilian to Become a Knight of Santiago”. *The Americas*, 56, 1: 91-113.
- 2001. “Os dotes dos hábitos das ordens militares de Santiago e de Avis em Portugal e no Brasil do século xvii”, em Maria da Beatriz Nizza da Silva (coord.), *Sexualidade, família e religião na colonização do Brasil*. Lisboa, Livros Horizonte.

- Eisemberg, Peter, 1977. *Modernização sem mudança. A indústria açucareira em Pernambuco*. Rio de Janeiro, Paz e Terra; Campinas: Unicamp.
- 1989. “Ficando livre: as alforrias em Campinas no século XIX”. em *Homens esquecidos: escravos e trabalhadores livres no Brasil*. Campinas, Unicamp.
- Faria, Sheila de Castro. 1998. *A Colônia em movimento. Fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- 2001. “Sinhás pretas: acumulação de pecúlio e transmissão de bens de mulheres forras no sudeste escravista (sécs. XVIII-XIX)”: 289-330, em Francisco Carlos Silva; Hebe Maria Mattos e João Luís Fragoso, *Escritos sobre história e educação. Homenagem à Maria Yedda Linhares*. Rio de Janeiro, Mauad/FAPERJ.
- Freyre, Gilberto. 1933. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro, Maia & Schmidt.
- 1940. *O mundo que o português criou*. Rio de Janeiro, José Olímpio Editora.
- Gilroy, Paul. 2001. *O Atlântico negro. Modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro, Editora 34 – CEAA-UCAM.
- Gomes, Flávio dos Santos. 1996. “Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil”, em M. H. T. Almeida, P. Fry e E. Reis (orgs.), *São Paulo, política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas*. São Paulo, ANPOCS/Hucitec.
- 2003. *Experiências atlânticas: ensaios e pesquisas sobre a escravidão e o pós-emancipação no Brasil*. Passo Fundo, UPF.
- Grinberg, Keila. 1994. *Liberata. A lei da ambigüidade. As ações de liberdade da Corte de Apelação no século XIX*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- 1999. “Em defesa da propriedade: Antônio Pereira Rebouças e a escravidão”, *Afro-Ásia*, 21-22: 111-146.
- 2002. *O fiador dos brasileiros. Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antônio Pereira Rebouças*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

- Kraay, Hendrik. 1992. As Terrifying as Unexpected: the Bahian Sabinada, 1837-1838. *Hispanic American Historical Review*, 72: 4.
- 1996. “O abrigo da farda: o exército e os escravos fugidos, 1800-1888”, *Afro-Ásia*, 17: 29-56.
- 2001. *Race, State, and Armed Forces in Independence-Era Brazil. Bahia, 1790-1840*. Stanford: Stanford University Press.
- 2002. “‘Em outra coisa não falavam os pardos, cabras, e crioulos’: o recrutamento de escravos na guerra da Independência na Bahia”, *Revista Brasileira de História*, 22, 43: 109-126.
- 2003. “Identidade racial na política, Bahia, 1790-1840: o caso dos Henriques”. en Istvan Jancsó, *Brasil: formação do Estado e da nação*. São Paulo, FAPESP-Hucite.
- Lima, Ivana Stolze, 2003, *Cores, marcas e falas: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- Maggie, Yvonne e Rezende, Cláudia Barcellos. 2002. *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Marc, René. 1999. “A formação da identidade quilombola dos negros de Rio das Rãs”. Tese de Doutorado em História. Salvador, UFBA.
- Martínez, María Elena. 2000. Religion, Purity, and ‘Race’: The Spanish Concept of *Limpieza de Sangre* in Seventeenth Century Mexico and the Broader Atlantic World. In *International Seminar on the History of the Atlantic World, 1500-1800*. Cambridge (MA): Harvard University.
- Mattos, Hebe. 1998a. *Das cores do silêncio. Os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, séc. XIX*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- 1998b. “Os combates da memória: escravidão e liberdade nos arquivos orais de descendentes de escravos brasileiros”, *Tempo*, 3, 6: 119-138.
- 2000a. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

- 2000b. “Les Combats de la mémoire: esclavage et liberté dans les archives orales de descendants d’esclaves brésiliens”: 463-478, en *Pour l’Histoire du Brésil*. Hommage à Katia de Queirós Mattoso. 1e. ed. Paris, L’Harmattan.
- 2004. “Marcas da escravidão. Biografia, racialização e memória do cativo na história do Brasil”. Tese apresentada como parte dos requisitos para o concurso de Professor Titular de História do Brasil. Niterói, Universidade Federal Fluminense.
- e Meireles, Lídia Celestino. 1998. “Meu pai e vovô falava: ‘Quilombo é aqui’. Memória do cativo, território e identidade na comunidade negra rural de São José da Serra”, em *Relatório de identificação de comunidade remanescente de quilombo*. Fundação Palmares, Ministério da Cultura.
- e Rios, Ana Lugão. 2005. *Memórias do cativo. Família, trabalho e cidadania na pós-Abolição*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Mattos, Ilmar R. de. 1986. *O tempo saquarema*. São Paulo, Hucitec.
- Mattoso, Kátia M. de Queirós. 2004. *Da Revolução dos Alfaiates à riqueza dos baianos no século XIX. Itinerário de uma historiadora*. Salvador, Corrupio.
- Mello, Antônio Joaquim de. 1858. “Transcrições de documentos de época relativos a Henrique Dias e a seu terço de homens pretos”: 230-257, em *Biografias de alguns poetas e homens ilustres da província de Pernambuco*, t. II. Recife, Typographia Universal.
- Mello, José Antônio Gonsalves de. 1967. *Restauradores de Pernambuco, biografias de figuras do século XVII que defenderam e consolidaram a unidade brasileira*. Vols. 1-3. Recife.
- 1988. *Henrique Dias. Governador dos crioulos, negros e mulatos do Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco – Editora Massangana – CNPq.
- O’Dwyer, Eliane Cantarino (org.). 1995. “Apresentação”: 1-2, em *Terra de quilombo*. Rio de Janeiro, Associação Brasileira de Antropologia (ABA).
- 1998. “Os negros da rasa. Relatório de identificação sobre a comunidade negra da rasa de acordo com o artigo 68 ADTCF-CF/1988”. Niterói (mimeo).

- 2002. *Quilombos. Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro, FGV.
- Olival, Fernanda. 2001. *As ordens militares e o Estado moderno. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa, Estar Editora (Coleção Thesis).
- Pinheiro, Cônego Joaquim Caetano Fernandes. 1866. “Biografia dos brasileiros ilustres por armas, letras, virtudes, etc.: Henrique Dias”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 31, 1a. parte: 365-383.
- Price, Richard. 1999. “Reinventando a história dos quilombos. Rasuras e confabulações”, *Afro-Ásia*, 23: 239-265.
- (org.). 2002. Dossiê “Marrons in the Américas”, *Cultural Survival Quarterly*, 25, 4.
- Rebouças, André. 1938. *Diário e notas autobiográficas*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- Rebouças, Antônio Pereira. 1823. *Requerimento dirigido ao imperador D. Pedro I*. Rio de Janeiro, Typographia Nacional.
- 1832. *Discurso pronunciado na Câmara dos Deputados na sessão de 16 de maio, pelo deputado Antônio Pereira Rebouças*. Rio de Janeiro, Typographia Imperial e Constitucional de E. Seignot-Plancher.
- 1838. *Ao Sr. Chefe de Polícia, responde o Rebouças*. Bahia, Typographia de Manoel Antonio da Silva Serva.
- 1867. *Aos poderes políticos e aos brasileiros em geral*. Rio de Janeiro, Laemmert.
- 1870. *Recordações da vida parlamentar do advogado Antônio Pereira Rebouças. Moral, jurisprudência, política e liberdade constitucional...* Vols. 1-2. Rio de Janeiro, Laemmert.
- 1879. *Recordações da vida patriótica do advogado Rebouças*. Rio de Janeiro, Typografia G. Leuzinger & Filhos.
- Russel-Wood, A. J. R. 1982. *The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil*. London: The Macmillian Press.

- 2000a. Ambivalent Authorities: the African and Afro-Brazilian Contribution to Local Governance in Colonial Brazil. *The Americas*, 57, 1: 13-36.
- 2000b. ‘Acts of Grace’: Portuguese Monarchs and their Subjects of African Descent in Eighteenth-Century Brazil. *Journal of Latin American Studies*, 32.
- 2001. “Através de um prisma africano: uma nova abordagem no estudo da diáspora africana no Brasil Colonial”, *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF, 6, 12.
- Santiago, Diogo Lopes. 1943. *História da guerra de Pernambuco e feitos memoráveis do mestre de campo João Fernandes Vieira, herói digno de eterna memória, primeiro aclamador da guerra...* Recife, Secretaria do Interior.
- Sanzio, Rafael. 2005a. *Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil – Primeira configuração espacial*. Brasília, UNB.
- 2005b. *Territórios das comunidades quilombolas do Brasil – Segunda configuração espacial*. Brasília, UNB.
- Schwartz, Stuart. 1988. *Segredos internos. Escravos e engenhos na sociedade colonial*. São Paulo, Companhia das Letras.
- 1996. Brazilian Ethnogenesis: Mestiços, Mamelucos, and Pardos. *Le Nouveau Monde*.
- 2001. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru (SP), EDUSC.
- Slenes, R. 1976. The Demography and Economics of Brazilian Slavery: 1850-1888. PhD Dissertation. Stanford University.
- 1995. “‘Malungu ngoma vem!’ África coberta e descoberta do Brasil”, *Cadernos do Museu da Escravatura*, 1.
- 1996. “Histórias do Cafundó”, em Carlos Vogt e Peter Fry, *Cafundó. A África no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras e Editora da Unicamp.
- 1999. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil, sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

- Soares, Luis E. 1981. *Campesinato: ideologia e política*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Soares, Mariza de Carvalho, 1999, “Nos atalhos da memória – Monumento a Zumbi”, em Paulo Knauss (org.), *Cidade vaidosa. Imagens urbanas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Sete Letras.
- Souza, Christiane Laidler. 1994. “Mentalidade escravista e abolicionismo entre os letrados da Corte (1808-1950)”. Dissertação de Mestrado em História. Niterói, UFF.
- Spitzer, Leo. 1989. *Lives in Between: Assimilation and Marginality in Austria, Brazil, West Africa 1780-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stein, Stanley. 1975. *Vassouras, a Brazilian Coffee Country 1850-1900*. Cambridge (MA), Harvard Historical Studies.
- Tannenbaum, Frank. [1946] 1992. *Slave and Citizen*. Boston, Beacon Press.
- Vasconcelos, Adriano. 1930. “Henrique Dias nunca foi escravo”, *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*, 29: 77-88.
- Vasconcelos, Frazão de. 1940. *Henrique Dias. Herói da restauração de Pernambuco*. Lisboa, Divisão de Publicações e Biblioteca, Agência Geral das Colônias. (Transcrição de documentos do Arquivo Histórico Ultramarino, Códice de Consulta das Partes nº 46, fol. 68v., fol. 78v. a 79v., fol. 84, fol. 105; Códice das Provisões nº 92, fol. 306v.; Códice de Ofícios nº 116, fol. 355; Pernambuco, caixa 4.)
- Verger, Pierre. [1a. ed.: França. 1968] 1987. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos do século XVIII a XIX*. 3a. ed. São Paulo, Corrupio.
- Vérlan, Jean-François. 2000. “Rio das Rãs. Terre de noirs”. Tese de Doutorado em Antropologia. Paris, EHESS.
- 2002. Quilombos and Land Rights in Contemporary Brazil. *Cultural Survival Quarterly*, 25, 4.

Viana, Larissa Moreira. 1998. “As dimensões da cor: um estudo do olhar norte-americano sobre as relações interétnicas. Rio de Janeiro, primeira metade do século XIX”. Dissertação de Mestrado em História. Niterói, UFF.

— 2004. “O idioma da mestiçagem: religiosidade e ‘identidade parda’ na América portuguesa”. Tese de Doutorado em História. Niterói, Universidade Federal Fluminense.

Williams, Eric. 1975. *Capitalismo e escravidão*. Rio de Janeiro, Americana.

Xavier, Ângela B. e Hespanha, Antonio Manuel. 1993. “A representação da sociedade e do poder”, em Antônio Manuel (coord.), *Hespanha. História de Portugal. Antigo Regime*, vol. 4. Lisboa, Estampa.





Foto: María Esperanza Palau