"*América Afro-Latina* é um estudo primorosamente equilibrado e impressivamente matizado, notável por sua abrangência geográfica, cobrindo a área (exceto o Caribe não-hispânico) do México até a Argentina. Este relato extremamente acessível e magistralmente competente preenche um longo vazio na bibliografia dos Estudos Latino-Americanos, das Culturas Americanas e da história das Américas em geral. Criterioso, intelectualmente provocativo e muito bem escrito, este livro deve encontrar uma ampla gama de leitores, tanto especialistas quanto não-especialistas."

—Franklin W. Knight, Johns Hopkins University

"George Reid Andrews acumulou um rico conjunto de conhecimentos em uma esplêndida síntese histórica, sobre a qual ele constrói sua própria interpretação inovadora. Transmitindo a textura da experiência vivida para os povos de descendência africana na América Latina, ao mesmo tempo em que explora a dinâmica da mudança histórica, este livro é uma realização soberba."

—Rebecca J. Scott, University of Michigan

Embora a ascensão e a abolição da escravidão e as contínuas relações raciais sejam temas centrais da história dos Estados Unidos, a diáspora africana teve na verdade um impacto bem maior na América Latina e na América Central. Veio para a América Espanhola e Portuguesa uma quantidade mais de dez vezes maior de africanos do que para os Estados Unidos.

Nesta obra, a primeira história da diáspora africana na América Latina, desde a emancipação até os dias de hoje, George Reid sintetiza primorosamente a história das pessoas de descendência africana em cada país latino-americano, desde o México e o Caribe até a Argentina. Ele examina como os povos africanos e seus descendentes caminharam da escravidão para a liberdade e como ajudaram a moldar e responderam às mudanças políticas, econômicas e culturais em suas sociedades. Individual e coletivamente, eles buscaram os objetivos da liberdade, da igualdade e da cidadania através do serviço militar, de partidos políticos, organizações cívicas, sindicatos, atividade religiosa e outras vias.

Abrangendo dois séculos, este *tour de force* deve ser lido por qualquer pessoa interessada na história latino-americana, na história da escravidão e na diáspora africana, assim como no futuro da América Latina.

Desenho da capa: Ann Lowe
(Adaptado da edição de 2004 da Oxford University Press)
Arte da capa: Ruben Galloza, *The King and the Queen*,
Cortesia do autor.

ISBN 978-85-7600-088-4

Andrews

América Afro-Latina

George Reid Andrews

# América Afro-Latina

## 1800–2000



REITOR Oswaldo Baptista Duarte Filho
VICE-REITORA Maria Stella Coutinho de Alcântara Gil
DIRETOR DA EDUFSCAR Oswaldo Mário Serra Truzzi

EDUFSCAR - Editora da Universidade Federal de São Carlos

CONSELHO EDITORIAL José Eduardo dos Santos
José Renato Coury
Nivaldo Nale
Paulo Reali Nunes
Oswaldo Mário Serra Truzzi (Presidente)

SECRETÁRIA EXECUTIVA Maria Cristina Priore

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
Editora da Universidade Federal de São Carlos
Via Washington Luís, km 235
13565-905 - São Carlos, SP, Brasil
Telefax (0xx16) 3351-8137
http://www.editora.ufscar.br
e-mail: edufscar@ufscar.br

# AMÉRICA AFRO-LATINA, 1800-2000

GEORGE REID ANDREWS

TRADUÇÃO
MAGDA LOPES

EDUFSCAR
São Carlos, 2007

© 2007, George Reid Andrews

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária da UFSCar

G637p

Andrews, George Reid.
América Afro-Latina, 1800–2000 / George Reid Andrews ;
tradução: Magda Lopes. — São Carlos : EdUFSCar, 2007.
318 p.

Título original: Afro-Latin America, 1800–2000

ISBN – 978-85-7600-088-4

1. América Latina - história. 2. Negros. 3. Miscigena
I. Título.

CDD – 980 (20ª)
CDU – 001.8

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônicos ou mecânicos, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema de banco de dados sem permissão escrita do titular do direito autoral.

*Para Freddy, em L.A., que queria saber mais*

# AGRADECIMENTOS

Este livro teve início em meu curso de graduação sobre a América Afro-Latina no Departamento de História da Universidade de Pittsburgh. Meus agradecimentos aos alunos que freqüentaram esse curso no decorrer dos anos e especialmente a Lilian Bertram, Jack Bishop, Sheriden Booker, Alicia Hall, Sydney Lewis, Shauna Morimoto e Ory Okolloh, que ajudaram a me indicar o caminho.

Tendo decidido escrever o livro, eu precisava de dinheiro para realizar a pesquisa. Sou muito grato ao generoso apoio financeiro da John Simon Guggenheim Foundation, da National Endowment for the Humanities e, na Universidade de Pittsburgh, da Faculty of Arts and Sciences, do University Center for International Studies e do Center for Latin American Studies.

Tendo conseguido financiamento, viajei para consultar várias bibliotecas. Meus sinceros agradecimentos aos funcionários das bibliotecas nacionais de Costa Rica, Panamá, Uruguai e Venezuela; das bibliotecas da Tulane University, da Universidad Central de Venezuela, da Universidad de Costa Rica, da Universidad de los Andes (Bogotá), da Universidad de Panamá, do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia e da Universidad Nacional de Costa Rica; do Schomburg Center for Research in Black Culture (Nova York); da Biblioteca Luís Angel Arango (Bogotá); do Museo Afro-Antillano (Panamá); e do Mundo Afro (Montevidéu). Minha maior dívida é com Eduardo Lozano, fundador e mantenedor incansável da Lozano Collection na Hillman Library da Universidade de Pittsburgh.

Fui muito ajudado em meu trabalho por três assistentes de pesquisa empreendedores e tecnologicamente competentes: Lena Andrews, James DeWeese e Jorge Nállim.

Depois de realizar a pesquisa, recorri a outros intelectuais para me ajudarem a reunir aquele material e a entender o que tudo aquilo significava. Jaime Arocha, Avi Chomsky, Ana Frega, Dale Graden, Keila Grinberg, Aline Helg, Franklin Knight, Marixa Lasso, o falecido Robert Levine, Gary Long, Peggy

Lovell, Randy Matory, Jeffrey Needell, Lara Putnam, Berta Pérez, João Reis, Doris Sommer, Ed Telles, Robert Farris Thompson, Richard Turits, Ted Vincent, Peter Wade e Doug Yarrington responderam perguntas e generosamente compartilharam seu trabalho comigo. Alejandro de la Fuente ajudou a me orientar no campo da história cubana, estimulou-me em pontos fundamentais e me agraciou com uma leitura atenta e cuidadosa do manuscrito. James Sanders e Rebecca Scott também realizaram leituras atentas e construtivas, assim como dois leitores anônimos para a Oxford University Press.

Susan Ferber encorajou este projeto desde o início e o melhorou enormemente com seu olhar editorial agudo. Sou-lhe grato pelas duas coisas.

Durante meus anos de estudo deste tema fui estimulado e inspirado pelos ativistas e militantes que tive o privilégio de conhecer. Meu respeito e admiração aos seguintes: na Argentina, à Carmen Platero; no Brasil, a Nelson Arruda, Benedita da Silva, Ivair Augusto Alves dos Santos, Carlos Antônio Medeiros, Dulce Pereira, Hélio Santos, Maria de Lourdes Siqueira, Maria Aparecida Silva Bento Teixeira, e ao falecido Hamilton Cardoso; na Colômbia, a Alexander Cifuentes; na Costa Rica, a Mitzi Barley e Quince Duncan; e no Uruguai a Margarita Méndez, Tomás Olivera, Beatriz Ramírez, Amanda Rorra, Romero Rodríguez e ao muito saudoso Ruben Galloza.

Tenho a grande sorte de trabalhar com colegas animados e generosos. Por sua amizade e apoio, meus mais sinceros agradecimentos a Bill Chase, Seymour Drescher, Janelle Greenberg, Maurine Weiner Greenwald, Van Beck Hall, Marcus Rediker, Rob Ruck, Hal Sims, Bruce Vernarde e Michael Jiménez (*in memoriam*).

Meus amados filhos, Lena, Jesse e Eve, acompanharam-me em todos os passos do caminho, ajudando a mantê-lo real.

As palavras não conseguem expressar minha dívida a Roye Werner – pesquisadora engenhosa, brilhante leitora e escritora, analista talentosa das pessoas e de seu comportamento e, além de tudo isso, uma infatigável otimista. A vida com ela é uma bênção.

Finalmente, caro leitor, sem você nada disso teria nenhum sentido. Seja bem-vindo, desfrute da leitura e aceite meus agradecimentos por me dedicar sua atenção.

# SUMÁRIO

Mapas, 11

Prefácio, 15

Introdução, 29

Capítulo 1
1800, 37

Capítulo 2
"Um Raio Exterminador"
As Guerras pela Liberdade, 1810-1890, 83

Capítulo 3
"Os Negros, Novos Cidadãos"
A Política da Liberdade, 1810-1890, 117

Capítulo 4
"Uma Transfusão de Sangue Melhor"
O Branqueamento, 1880-1930, 151

Capítulo 5
Amorenamento e o Enegrecimento, 1930-2000, 187

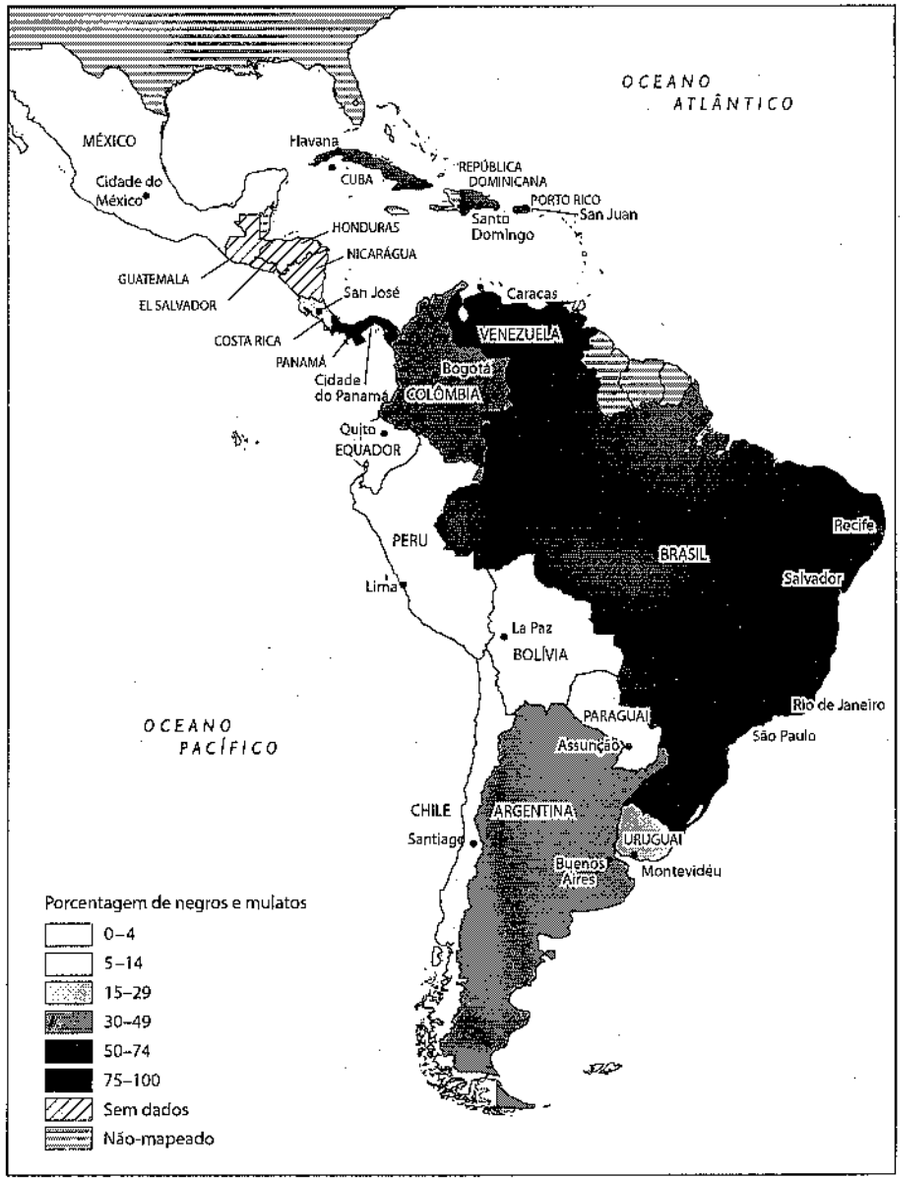
Capítulo 6
Entrando no Século XXI
2000 em Diante, 227

Apêndice
Contagens das Populações, 1800-2000, 239

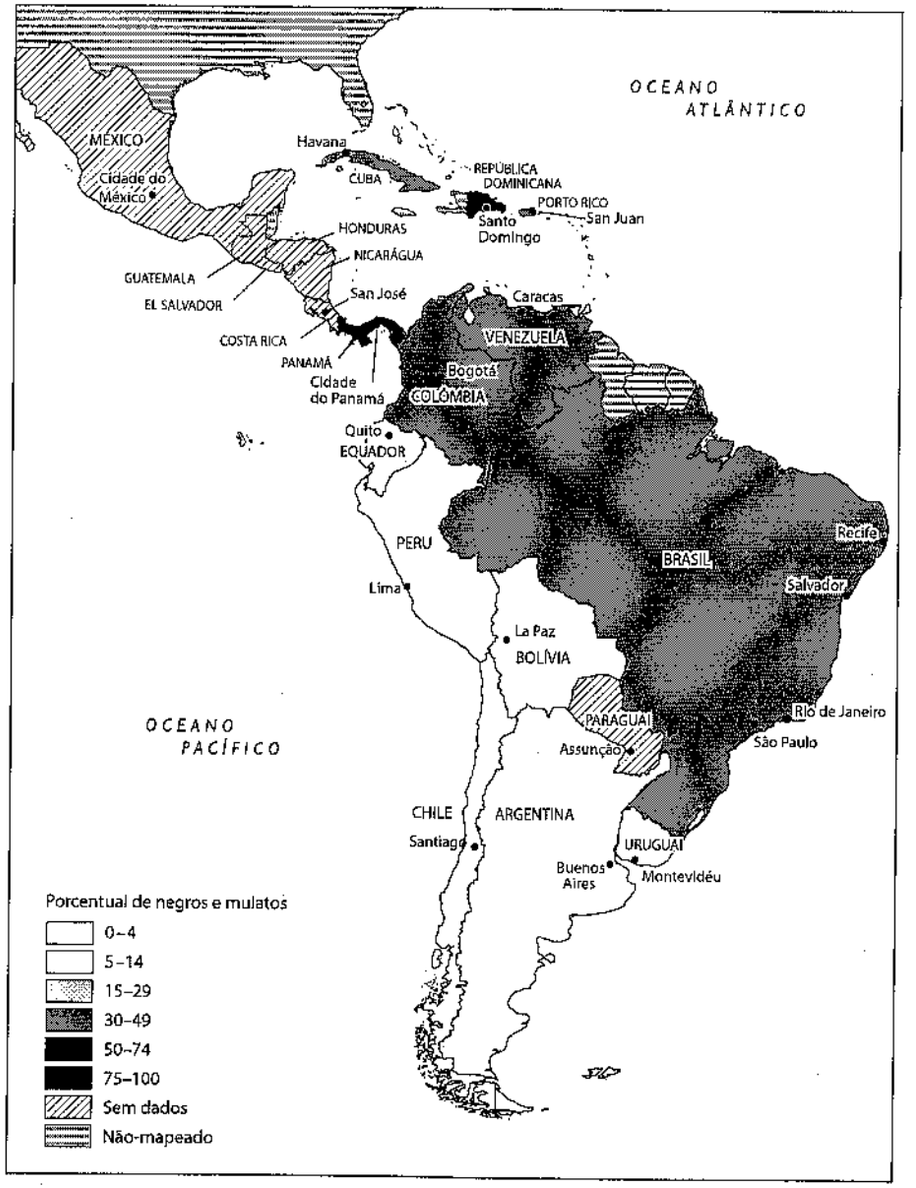
Glossário, 245

Notas, 247

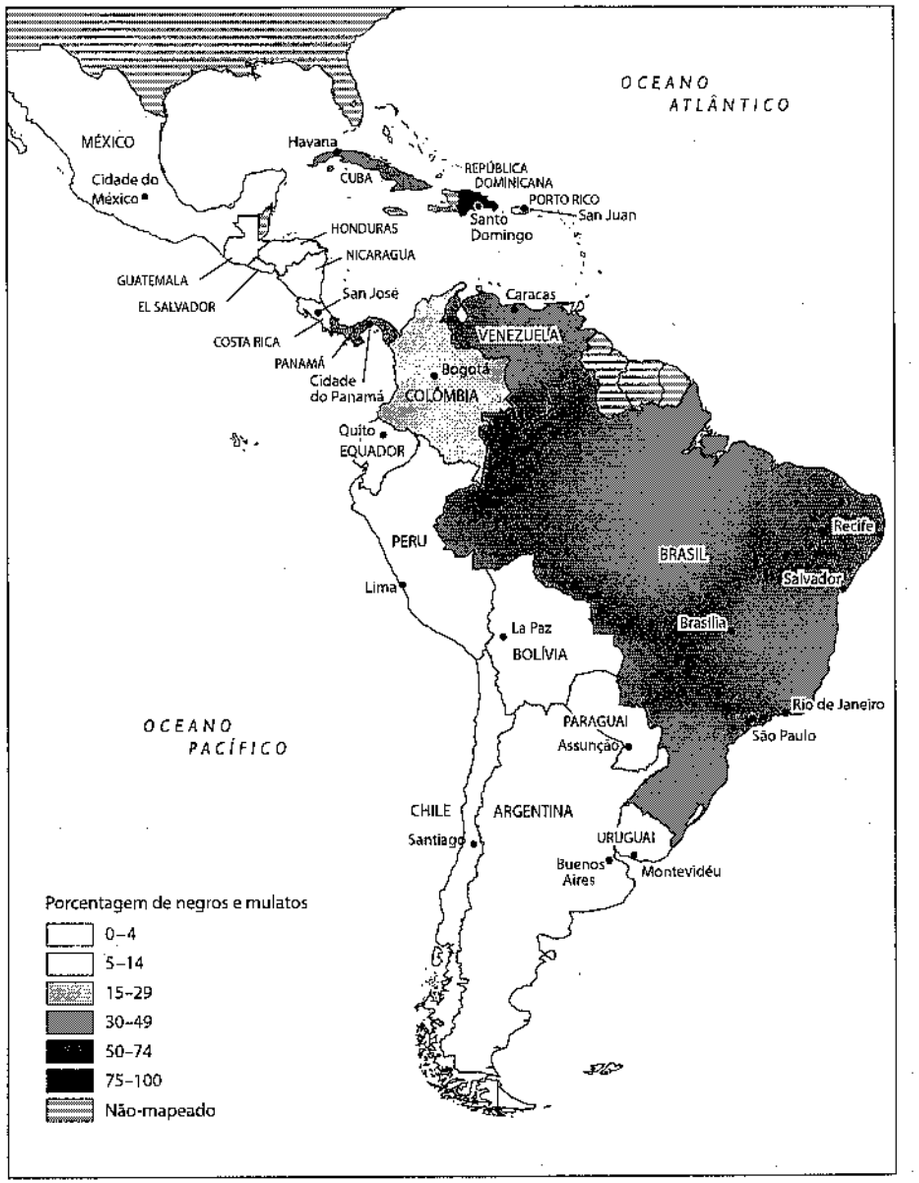
Bibliografia, 285




MAPA 1 América Afro-Latina, 1800. Crédito para todos os mapas: William Nelson.




Mapa 2 América Afro-Latina, 1900.




Mapa 3 América Afro-Latina, 2000.

# PREFÁCIO

## *A história comparativa dos negros da América Latina e dos países que eles ajudaram a construir*

Karl Monsma*

Este livro é uma síntese comparativa da história dos afro-descendentes e das regiões da América Latina influenciadas de maneira fundamental pela sua presença ao longo dos duzentos anos entre 1800 e 2000. Estudos comparativos e históricos da dominação racial e da longa luta contra o racismo na América Latina são raros. Existem muitos escritos sobre a escravidão e alguns sobre negros livres da mesma época, mas a pesquisa sobre negros e relações raciais depois da abolição, quando existe, geralmente focaliza o período atual, criticando mitos de democracia racial, avaliando o grau do racismo e caracterizando seu funcionamento. Com esta ênfase no presente, perde-se a dimensão histórica das relações raciais e a capacidade de investigar as mudanças na natureza do racismo.

A comparação entre as relações raciais no Brasil e nos outros países da América Latina também é rara. Existem muitas comparações da escravidão no Brasil e nos Estados Unidos, e algumas das relações raciais posteriores nesses dois países, mas muitos brasileiros, lendo este livro, se surpreenderão ao constatar as semelhanças entre a história racial do Brasil e a dos países de língua espanhola. Esta obra nos ajuda a repensar fenômenos muitas vezes percebidos como especificamente brasileiros, como o mito da democracia racial, o racismo informal e a hostilidade de muitos brancos contra qualquer forma de mobilização de negros em bases raciais. Tais aspectos das relações raciais no Brasil não podem ser explicados pelas particularidades brasileiras porque ocorrem em vários países da região.

O trabalho de Reid Andrews ao longo das últimas três décadas é bastante coerente. Vários temas e argumentos centrais de seus livros anteriores sobre a cidade de Buenos Aires e o Estado de São Paulo reaparecem em *América Afro-*

* Professor Titular de História e Sociologia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), São Leopoldo, RS.

*Latina*. De fato, pode-se dizer que os dois grandes projetos anteriores originaram a matriz teórica que orienta a análise comparativa deste livro.

## *Os negros de Buenos Aires*

No livro *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900* (1980), Andrews aborda um caso extremo de branqueamento. Na época da independência, os negros constituíam aproximadamente 30% da população de Buenos Aires, mas, antes do fim do século XIX, essa porcentagem havia caído para menos de 2%, pelo menos nas estatísticas oficiais. Andrews aponta vários problemas com a explicação tradicional do "desaparecimento" dos negros, que tem por base, fundamentalmente, a afirmação de que boa parte dos homens negros morreu nas guerras do século XIX, sobretudo na guerra de independência, levando a baixas taxas de fertilidade entre as mulheres negras e o nascimento de muitos filhos mestiços. Como conseqüência, nesta linha de raciocínio, a população negra foi diminuindo e clareando ao mesmo tempo, resultando, com o passar do tempo, em sua absorção pela população branca. Ou seja, embora existam pessoas de ascendência africana na Argentina, elas têm a pele tão clara que são aceitas socialmente como brancas e se consideram brancas.

Mas Andrews apresenta evidências mostrando que a diminuição da população afro-argentina aconteceu não na primeira metade do século XIX, durante a guerra de independência e as guerras civis, mas durante o período de imigração massiva de Europeus ao final do século XIX. Além disso, o declínio é parcialmente ilusório, resultante da reclassificação de pessoas de ascendência mista (os *trigueños*) como brancos nas estatísticas oficiais.

Se essas pessoas fossem reclassificadas como brancas pela maioria da população e se pensassem como brancas, ainda assim seria possível concluir que os negros foram absorvidos pelos brancos. Mas Andrews mostra que os afro-argentinos continuavam sofrendo discriminação racial e identificando-se como negros. Tinham uma rica vida associativa e comunitária no século XIX, fundando uma ampla variedade de cofradias, organizações étnicas africanas (as "nações"), jornais e associações de ajuda mútua. Em conjunção com a discriminação sofrida, essas associações e os eventos culturais que organizaram mantiveram a identidade afro-argentina.

O autor afirma ainda que o mito do desaparecimento dos negros argentinos é, em grande medida, uma invenção das elites do final do século XIX, que desejavam que a população embranquecesse. Em parte isso era uma reação das elites liberais ao apoio que o ditador Rosas angariou entre os negros, mas também se devia ao racismo científico da época e ao desejo de imitar o desenvolvimento europeu, junto com a crença de que isso só seria possível com uma população européia.

A partir daquela época, o orgulho racial virou parte da identidade nacional argentina. Entre outras coisas, usava-se, e usa-se, o mito da "Argentina branca" para reivindicar a superioridade em relação ao resto da América Latina, sobretudo o Brasil, como se a Argentina fosse um país europeu encravado no continente errado.



Por força desse mito, e para mantê-lo, as histórias tradicionais da Argentina ignoraram sistematicamente as contribuições dos negros à construção do país. Andrews resgate essa história reprimida, mostrando as grandes contribuições dos negros a vários aspectos da história e da cultura da Argentina.

A Argentina é um caso extremo de uma tendência também observada em outros países da região: a de negar a importância do racismo e das populações de ascendência africana, temas que Andrews retoma em *América Afro-Latina*.

## *Negros e brancos em São Paulo*

O livro subseqüente de Andrews, *Negros e brancos em São Paulo, 1888-1988* (1998, original em inglês – 1991), é mais conhecido no Brasil porque foi traduzido para o português. Aqui, resumo somente os pontos principais que reaparecem em *América Afro-Latina*. Este livro focaliza as conseqüências, para a população negra do Estado de São Paulo, da política de branqueamento mediante a imigração em massa de europeus. Também aborda a luta dos negros paulistas pela mobilidade social e pela influência política. Boa parte do livro trata da competição entre negros e brancos no mercado de trabalho. Com a chegada de grandes levas de europeus depois da abolição, estes tendiam a substituir os trabalhadores negros. As passagens pagas pelo Estado de São Paulo atraíam europeus pobres, que eram menos exigentes que os libertos e outros negros nas negociações com os fazendeiros. Muitos negros resistiam às condições de trabalho que lhes lembravam a escravidão, como o trabalho de mulheres e crianças nos cafezais, o que reforçava os estereótipos raciais que já eram comuns entre os fazendeiros. Por outro lado, italianos, espanhóis, portugueses e outros europeus aquiesciam ao trabalho da família inteira. Como os contratos familiares do colonato forneciam algumas oportunidades para formar pecúlio, a preferência por colonos europeus significava que eles tinham mais chances que os negros de adquirir terras e virarem pequenos agricultores independentes.

A indústria urbana também empregava grande número de mulheres e crianças, e a predominância de trabalhadores imigrantes era ainda mais marcante na indústria que nas fazendas. Os que já tinham emprego podiam indicar parentes ou amigos para novas vagas, resultando na quase monopolização de empregos por europeus em muitas empresas. Também havia muitas oficinas e lojas com proprietários imigrantes que preferiam empregar os compatriotas.

Com a crescente resistência dos imigrantes às condições de trabalho nas fazendas, a sindicalização e as greves dos trabalhadores europeus nas cidades, o Estado de São Paulo desistiu da imigração subvencionada a partir de 1927, e o trabalhador brasileiro foi reabilitado. A partir dessa época, e sobretudo durante o período populista, com sua reserva de boa parte do mercado de

trabalho para brasileiros, muitos negros se empregavam na agricultura e na indústria, mas poucos foram promovidos a cargos administrativos. Segundo Andrews, o intervalo de cerca de quarenta anos de vantagens para imigrantes e seus filhos resultou em desvantagens duradouras para os negros na competição com imigrantes e seus descendentes.

Os negros enfrentavam mais discriminação na classe média que na classe trabalhadora, e os poucos que ascenderam para a classe média geralmente o fizeram mediante empregos públicos. A classe média negra não foi aceita nos círculos sociais da classe média branca, mas ao mesmo tempo queria se distinguir dos negros pobres. Isso se refletia nos clubes exclusivos da classe média negra.

Andrews também aborda as organizações políticas dos afro-paulistas. Os momentos de maior organização e contestação política dos negros coincidem com as crises políticas e com as mudanças de regimes, como as das décadas de 1920 e 1930, ou a redemocratização depois do regime militar. De maneira geral, mostra Andrews, os movimentos de negros em vias de ascensão social não conseguem mobilizar ou ganhar os votos de negros pobres, e os políticos negros têm mais sucesso quando não enfatizam somente questões raciais, mas quando integram esses temas com as preocupações dos pobres e dos trabalhadores.

Mas o movimento negro efetuou uma mudança recente muito significativa no discurso público sobre raça. A competição partidária após a ditadura militar criou oportunidades para organizações de negros darem ampla publicidade às desigualdades raciais e derrubar o mito da democracia racial. Agora o Estado reconhece que o Brasil não é uma democracia racial, e propostas para combater o racismo e diminuir a desigualdade racial são temas de debate político.

## *América Afro-Latina*

Em *América Afro-Latina, 1800-2000*, Andrews reaproveita elementos de seus trabalhos anteriores sobre os negros de Buenos Aires no século XIX e sobre as relações entre negros e brancos no Estado de São Paulo nos primeiros cem anos depois da abolição. Porém, ele integra os argumentos desenvolvidos anteriormente em um quadro teórico e comparativo maior, referente a todos os países da América Latina com expressivas populações negras no período entre 1800 e 2000. O título do livro tem duplo sentido, referente aos latino-americanos de ascendência africana e aos territórios e países influenciados por sua presença.

Como no livro sobre São Paulo, a herança da escravidão foi importante para as relações raciais posteriores, mas não da maneira identificada por autores como Florestan Fernandes (1978), que alega que a escravidão produziu seres humanos sem autodisciplina e faltando vida familiar e laços comunitários, incapacitando-os para a competição com brancos no mercado de trabalho. Na visão de Andrews, o legado mais importante da escravidão para os negros após a



abolição consiste nas formas de resistência ao cativeiro, incluindo, entre outras coisas, a formação de famílias, greves e outras formas de contestação coletiva, além da elaboração de relações de ajuda mútua com outros escravos e com negros livres. As maneiras de estabelecer relações com os poderosos, de resistir à exploração e de negociar com patrões foram todas moldadas pela experiência da escravidão.

Uma preocupação central de *América Afro-Latina* é identificar as condições que permitiram avanços para os negros ou levaram a retrocessos. Como nos livros anteriores, Andrews salienta as relações entre a dominação e a resistência raciais, por um lado, e a natureza do Estado e dos conflitos políticos, por outro. Os momentos de maior sucesso para os negros muitas vezes são os de divisão entre brancos. O autor também salienta as contribuições das populações afrodescendentes para a história da região, sobretudo sua participação na longa luta para construir sociedades mais justas e democráticas em uma região de profundas desigualdades, decorrentes da monocultura escravista e da dominação racial.

Andrews destaca as contradições e os paradoxos, as conseqüências inesperadas da ação intencional e as complexidades em geral. As mudanças nas formas de dominação racial nem sempre foram no mesmo sentido. Os negros e mulatos sofreram revezes significativas em certos períodos, como no *boom* de exportações no final do século XIX, quando muitos camponeses negros foram expulsos de suas terras. Os mesmos acontecimentos políticos ou econômicos podem produzir efeitos contraditórios para grupos distintos de negros – a prosperidade do mesmo período de exportações também abriu novas oportunidades de mobilidade social para negros urbanos. Outros eventos eram ambíguos: por exemplo, os regimes populistas elevaram elementos da cultura afro-latino-americana a símbolos de identidade nacional, mas isso reforçou a ideologia da democracia racial e resultou no controle estatal de aspectos importantes dessa cultura.

Andrews constrói suas comparações ao redor de alguns grandes eixos de diferenciação. Primeiro, enfatiza variações na época e no processo da abolição. O fim da escravidão veio muito mais tarde no Brasil, em Cuba e em Porto Rico, em comparação ao resto da região. Em quase todos os países hispano-americanos, inclusive Cuba, o processo de abolição iniciou-se no contexto de guerras para a independência, em que a competição pela lealdade dos escravos gerava promessas e projetos de emancipação, ao passo que a abolição brasileira se efetuou bem depois da independência.

Outra base de comparação é a importância da competição partidária e das guerras civis no século XIX, que eram muito comuns nas repúblicas de língua espanhola que ganharam a independência no início do século. De maneira geral, os negros apoiavam os partidos liberais, e alguns deles ganharam oportunidades importantes para carreiras militares ou políticas. Ao mesmo tempo, sua participação nesses conflitos contribuiu para enfraquecer os latifundiários,

o que fortaleceu o poder de negociação de libertos e camponeses negros. No Brasil, que se tornou independente sem a destruição das instituições do Estado, houve somente algumas revoltas regionais, reprimidas pelo governo central, e pouca competição ideológica entre partidos políticos depois do Regresso. Como resultado, a posição dos latifundiários continuava forte. Cuba e Porto Rico destacavam-se por continuar como colônias, sem competição partidária ou guerras civis durante boa parte do século XIX, por causa do medo entre as elites de uma revolução de escravos parecida com a de Saint Domingue (Haiti); as guerras pela independência de Cuba só aconteceriam na segunda metade do século.

Um terceiro eixo principal de comparação são o papel, o peso e a natureza da imigração. A Argentina, o Uruguai, Cuba e o Sul e Sudeste do Brasil receberam muitos imigrantes europeus no final do século XIX e início do XX. Segundo Andrews, a presença de grande número de europeus nesses países e nessas regiões prejudicou os negros, sobretudo no mercado de trabalho. Por outro lado, houve bastante imigração de negros das ilhas caribenhas inglesas ou do Haiti à América Central, à Venezuela, à Republica Dominicana e a Cuba, além da imigração de chineses a Cuba e ao Peru.

Andrews usa essas diferenças entre países e regiões para elucidar as trajetórias distintas de certas lutas raciais que se repetiam em toda a região.

### *Lutas contra a escravidão*

Além da liberdade, os escravos geralmente queriam maior autonomia, maiores oportunidades para formar e manter famílias e condições de vida e de trabalho melhores. As formas de resistência eram semelhantes em toda a América Latina, variando de acordo com a proporção de escravos africanos, a força e as políticas do Estado, e as oportunidades para a rebelião, para a negociação com os senhores e para recorrer à Justiça. A presença de muitos africanos aumentava a incidência de fugas, quilombos e revoltas. Por exemplo, o grande aumento na importação de escravos no final do período colonial contribuiu para uma onda de rebeliões. Na mesma época, os eventos em Saint Domingue inspiraram muitos escravos rebeldes. As rebeliões de escravos também eram mais comuns quando o controle do Estado ficava enfraquecido ou em momentos de conflito político entre os brancos. Com a crioulização, a natureza da resistência escrava foi mudando, com mais tentativas de negociar com os senhores e de manipular o sistema legal. Esta última estratégia era mais viável no império espanhol, onde os escravos tinham mais direitos legais, como o direito de comprar a alforria.

As guerras de independência nos países de língua espanhola criaram oportunidades para melhorar a posição dos escravos (cf. ANDREWS, 1985). O caos da guerra reduziu o controle dos senhores, criando oportunidades para a fuga ou para renegociar as condições de trabalho. Para muitos homens, o serviço



militar era um caminho para a emancipação individual. Os espanhóis e os rebeldes competiam pelo apoio dos escravos na guerra, prometendo a liberdade para os escravos recrutados. Os novos governos independentes implantaram leis de ventre livre, em alguns casos no início da luta pela independência, para estimular a lealdade dos escravos, em outros ao fim da guerra, como recompensa pela contribuição dos soldados libertos.

Depois da independência das repúblicas hispano-americanas, as guerras civis entre liberais e conservadores proporcionavam mais oportunidades para os escravos reivindicarem a liberdade. Os dois lados competiam pelo apoio de escravos e outros negros e, em vários casos, os liberais decretaram a abolição final durante essas guerras. A abolição em Cuba aconteceria de maneira parecida, só que muitos anos depois, no contexto das guerras pela independência no final do século XIX.

Na primeira metade do século, houve um *boom* de exportação, sobretudo de açúcar e café no Brasil, em Cuba e em Porto Rico, e a importação de números recordes de escravos nesses países. Isso resultou em certa africanização da vida cultural dos escravos e em uma proliferação de quilombos e revoltas. As rebeliões regionais da Regência no Brasil também criaram oportunidades para revoltas de escravos, mas o governo central era mais forte que nas ex-colônias espanholas e reprimiu todas essas rebeliões. O Brasil é o único país da região onde a abolição não aconteceu em um contexto de guerra; portanto, foi possível iniciar o processo de forma mais controlada, com o fim do tráfico em 1850 e a Lei Rio Branco em 1871, mas a rebeldia crescente dos escravos forçou a abolição final muito antes do previsto.

### *Lutas de negros livres contra as leis de castas*

No fim do século XVIII, já havia mais negros livres que cativos em toda a América Latina, exceto em Cuba e no Brasil. Nas colônias espanholas, os negros e mulatos livres, os índios e os *mestizos* (pessoas que unem ascendência indígena com européia) pressionavam para amenizar ou eliminar as leis de castas que limitavam suas oportunidades, e a Espanha respondeu com o abrandamento de algumas dessas restrições, em parte para contrabalançar o poder dos brancos nascidos nas colônias (os *criollos*). Na maioria dos países hispano-americanos, os negros livres ganharam o fim das leis de castas e a plena cidadania legal durante as guerras de independência do início do século XIX, como conseqüência da competição entre os dois lados pelo seu apoio. Mas, nas colônias de Cuba e Porto Rico, as leis de castas continuaram estimulando a participação de negros livres nas rebeliões de escravos até as últimas décadas do século, quando finalmente foram revogadas no contexto das guerras cubanas pela independência.

No Brasil, o fim da discriminação oficial contra negros nascidos livres veio logo depois da independência. Aqui, aparentemente, foi uma estratégia para manter a lealdade dos negros livres e conseguir sua ajuda no controle dos escra-

vos ou, pelo menos, impedir sua colaboração com levantes de escravos. Como resultado, o Brasil foi o único país da região onde os negros livres ganharam igualdade oficial com brancos muito antes da abolição da escravidão.

### *Lutas pela sobrevivência, autonomia e dignidade depois da emancipação*

Nas cidades das ex-colônias espanholas, as guerras do século XIX, juntamente com a competição de produtos importados, levaram a uma maior pobreza e dificultaram a vida dos negros livres. Porém, no campo, essas guerras facilitaram o acesso à terra, porque levaram à falta de trabalhadores e ao abandono de muitas terras pelos fazendeiros. Isso, juntamente com o fim da escravidão, fortaleceu a posição dos negros nas negociações com os fazendeiros. Muitas vezes ganharam o uso da terra com termos relativamente bons, ou podiam simplesmente ocupar terras abandonadas ou terras públicas. Com o acesso a terras, foi possível formar comunidades de camponeses negros, com uma vida cultural e religiosa relativamente autônoma.

Por outro lado, o *boom* da exportação no fim do século XIX e início do XX fortaleceu os Estados e as elites, sobretudo os fazendeiros, em toda a região. Como resultado, o poder de negociação dos negros rurais foi minado, e muitos foram expulsos das terras que ocupavam. Essa também foi a época do racismo "científico" e da repressão de manifestações culturais e religiosas de negros em toda a região, como parte da campanha para "civilizar" e europeizar os países.

A imigração em massa de europeus para a Argentina, o Uruguai, Cuba e o Sul e Sudeste do Brasil, promovida por governos que queriam branquear a população, tendia a deslocar os trabalhadores negros. Como aconteceu em São Paulo, os empregadores das outras regiões de imigração já preferiam brancos, e a resistência dos negros a condições de trabalho que lembravam a escravidão, junto com sua valorização da autonomia, reforçava os estereótipos racistas e lhes prejudicava na competição com trabalhadores europeus, que eram menos exigentes. Nas cidades, muitos imigrantes tinham lojas ou oficinas e empregavam seus compatriotas. Uma conseqüência da substituição de trabalhadores negros por brancos era a disponibilidade de negros para o uso como fura-greves.

Em outros países, que não conseguiram atrair europeus, havia a imigração de asiáticos ou de caribenhos negros – chineses para Cuba e Peru; caribenhos para Cuba, República Dominicana, Venezuela e América Central. Essas correntes migratórias obviamente contrariavam o objetivo de branqueamento defendido por muitas elites intelectuais e políticas na época, e os negros caribenhos sofriam fortes reações nativistas e racistas em vários países. Contudo, quando havia uma contradição entre o ideal de branqueamento e a necessidade de mão-de-obra, parece que era essa última que prevalecia.

Apesar da discriminação racial dos patrões, a maior parte dos sindicatos da região era racialmente inclusiva. Andrews identifica várias causas para isso: a ausência de discriminação oficial, escrita em lei; a importância de impedir o



uso de negros como fura-greves; e o fato de que os negros constituíam grande parte dos trabalhadores em vários lugares, fazendo com que fosse necessário incluí-los para ter sucesso nas negociações com os empregadores. Além do mais, os negros tinham uma longa história de ação coletiva para melhorar suas condições de trabalho, como escravos ou como homens livres em corporações de artesãos, e, portanto, eram bons sindicalistas (Cf. ANDREWS, 1997b).

Os negros também apoiavam os movimentos e governos populistas e progrediram bastante no período de predominância populista em boa parte da região nas décadas de 1930 e 1940. Os novos direitos sociais e trabalhistas beneficiaram os pobres mais que os outros, e um número desproporcional de negros era pobre. A industrialização e a expansão do Estado naqueles anos também abriram muitas novas oportunidades de emprego. Vários países restringiram a imigração, e Brasil e Cuba reservaram boa parte do mercado de trabalho para nacionais, aumentando o número de vagas para negros. Com o populismo, a "democracia racial" também virou a nova ideologia oficial dos países com expressiva população negra, e os governos populistas "nacionalizaram" elementos da cultura afro-latino-americana, que viraram símbolos da identidade nacional.

Mas o populismo não criou bons empregos industriais ou burocráticos suficientes para a demanda, e boa parte dos negros continuava trabalhando na agricultura ou no serviço doméstico. O populismo tampouco eliminou a discriminação. Alguns países introduziram leis contra a discriminação racial, mas sem implantação efetiva. A discriminação no mercado de trabalho continuava, sobretudo na classe média e em empregos que exigiam contato com o público, como os nos serviços e no comércio. Por outro lado, as políticas universalistas e igualitárias de Cuba socialista foram mais bem-sucedidas em suprimir a desigualdade racial, quase eliminando diferenças educacionais e ocupacionais entre brancos e negros.

O neoliberalismo prevalente no continente nos anos recentes piorou a situação para muitos negros, segundo Andrews, porque aumentou a competição no mercado de trabalho, a desigualdade e o desemprego em vários países. Com isso, as pessoas usam qualquer recurso possível para ganhar vantagens, inclusive a solidariedade racial – que funciona melhor para brancos porque os gerentes que decidem sobre contratações geralmente são brancos. O exemplo mais dramático disso é a reemergência da questão da desigualdade racial em Cuba, onde os negros encontram dificuldades para se empregar no setor de turismo, que paga melhor.

### *Lutas pela mobilidade social*

Desde a época colonial, houve algumas oportunidades para negros e mulatos livres acumularem pecúlio. Essas possibilidades apareciam em circunstâncias específicas e nunca atingiram a maioria dos negros livres. Ao limitar os negros

e mulatos às profissões manuais, as leis de castas contribuíram para a aversão dos brancos a este tipo de trabalho, o que acabou produzindo nichos econômicos que alguns negros livres podiam explorar como artesãos, enriquecendo-se. Na primeira metade do século XIX, apesar da continuidade da escravidão em Cuba e no Brasil e da perpetuação das leis de castas em Cuba, a prosperidade gerada pela estabilidade política e pelas exportações de açúcar, café e outros produtos agrícolas criou certas oportunidades para a ascensão econômica de negros livres nestes dois países, ao passo que as oportunidades econômicas para negros eram mais restritas nas novas repúblicas de língua espanhola, em função da destruição e do caos das guerras.

A prosperidade da época de exportação ao final do século XIX e início do XX criou oportunidades para a mobilidade social de uma minoria de afro-descendentes em vários países da região. Nessa época, como depois, negros enfrentavam mais discriminação na classe média que na classe trabalhadora (Cf. ANDREWS, 1992). Os negros em processo de ascensão social geralmente rejeitavam manifestações culturais com raízes africanas e os modos de vida e sociabilidade dos negros pobres, mas, ao mesmo tempo, não eram aceitos pela classe média branca. Rejeitados pelos clubes dos brancos, eles fundaram seus próprios clubes, onde podiam distinguir-se dos negros pobres. O mesmo período viu a proliferação, em vários países, de jornais e associações culturais e cívicas de negros da classe média. Algumas associações cívicas de negros originaram partidos políticos, mas estes tinham muita dificuldade para eleger candidatos. Mesmo assim, um desses partidos foi brutalmente reprimido em Cuba.

Na época populista, apareceram novas oportunidades para a mobilidade social de negros com a industrialização e o crescimento da burocracia do Estado. Em boa medida, a ascensão social dos afro-descendentes acontecia, e ainda acontece, via empregos públicos, por causa da forte discriminação no setor privado.

A partir dos anos 1970 ou 1980, houve uma nova onda de mobilização de negros da classe média ou em vias de ascensão em movimentos definidos racialmente, muitas vezes inspirados no movimento negro dos EUA ou em movimentos africanos. Um resultado importante desses novos movimentos negros foi o reconhecimento oficial em vários países da existência do racismo e o fim do mito da democracia racial, pelo menos como ideologia oficial (Cf. ANDREWS, 1991).

Mas os novos movimentos negros não conseguiram muito mais que isso, em grande medida porque não conseguiram mobilizar a grande maioria dos negros e pardos. Isso, segundo Andrews, deve-se a várias divisões entre negros. Os movimentos geralmente são dominados por homens, que não salientam as questões mais prementes para as mulheres, como as dificuldades de mães solteiras ou abandonadas, a saúde das mulheres e as conseqüências das diferentes conjunções de discriminação de gênero, raça e classe. Também existem diferenças de cor importantes entre afro-descendentes em quase toda a região, e a maioria dos pardos não se reconhece como negra.



Mas provavelmente as divisões mais importantes são as de classe social entre os ativistas e a maioria dos negros, que se preocupa mais com a sobrevivência diária em condições de pobreza do que com questões de identidade negra, de discriminação na classe média ou de ação afirmativa. Os problemas mais prementes dos negros pobres – emprego, saúde, moradia, violência policial, água, luz etc. – podem ser resolvidos mais facilmente mediante a patronagem das autoridades ou das elites. Em condições de extrema necessidade, os negros pobres tendem a apoiar os políticos e as organizações que fornecem benefícios materiais, e o movimento negro geralmente não tem os recursos necessários para oferecer tais favores. Para Andrews, os negros sempre ganharam mais com a mobilização política em movimentos inter-raciais que em organizações exclusivamente de negros.

## *Novas questões*

O livro levanta, direta ou indiretamente, várias questões importantes para a pesquisa e a reflexão. Somente menciono quatro delas aqui. Primeiramente, que diferença faria se esta análise incluísse a história dos grupos indígenas e *mestizos*, e de suas relações com brancos e negros? Algumas partes da América Afro-Latina, como o México, a América Central e os países andinos incluem, ou incluíram, grandes populações de ameríndios ou *mestizos*. Nesses países, certamente as lutas de índios contra a dominação racial influenciaram as lutas dos negros e vice-versa. Mesmo no Brasil, onde os debates públicos atuais sobre raça e racismo abordam quase exclusivamente a situação do negro, boa parte da população do Norte e do Nordeste é pelo menos parcialmente indígena, e os ancestrais de muitos pardos incluem mais indígenas que africanos. Claramente não seria justo cobrar a inclusão de outra dimensão de análise em um livro que já faz tanto, mas espero que este livro inspire outros a empenhar estudos comparativos e históricos sobre as variadas e mutáveis relações entre negros, índios e brancos na América Latina.

Outra questão diz respeito às origens da ideologia, ou mito, da democracia racial. É comum entre militantes e estudiosos brasileiros culpar Gilberto Freyre pela invenção e popularização do mito, visto como um desdobramento da, ou reação contra a, obsessão com o branqueamento na geração intelectual anterior, e atribuir a adoção da democracia racial como ideologia nacional aos Estados autoritários de Vargas e dos militares, preocupados em coibir o conflito racial. Esta interpretação não é totalmente errada, sobretudo se pensarmos a democracia racial como ideologia das elites e não como ideal popular, mas Andrews mostra que alguma versão da ideologia da democracia racial predominava em quase toda a América Latina, perdurando até hoje em boa parte da região. Um fenômeno tão geral não pode ter causas particulares a um país. Em um artigo, Andrews (1997a) nota que intelectuais negros brasileiros já discutiam a democracia racial no final do século XIX. Neste livro, ele fornece

evidências, sugerindo que alguns elementos centrais dessa ideologia já se conformaram em nível popular durante o século XIX, como conseqüência da luta dos negros livres pela igualdade.

Um dos componentes fundamentais da ideologia da democracia racial é a idéia de que os negros livres sempre tiveram oportunidades para a mobilidade social. Mas Andrews mostra claramente que isso é falso para todos os países da América Latina. Na época colonial, os negros livres eram sujeitos às restrições legais do regime de castas, desenhadas para reservar as melhores oportunidades para brancos e manter os negros e indígenas em posições subalternas. Nas ex-colônias espanholas, os negros livres, que já desafiavam os limites desse regime racial ao final do período colonial, derrubaram essas leis na época da independência, porque os exércitos revolucionários dependiam da participação deles. No Brasil, conseguiram o mesmo resultado, em grande medida porque o Estado e os escravocratas dependiam da colaboração deles para controlar os escravos.

No caso do Brasil, uma conseqüência da luta dos negros livres contra a discriminação, como Hebe Mattos (1998) mostra, foi a substituição de categorias estigmatizantes para lhes designar, como "preto" e "negro", por "pardo" e, em muitos casos, a ausência de referências de cor em documentos oficiais; ou seja, a suavização das categorias de cor e a informalização das relações raciais estabeleceram-se entre os pobres livres no decorrer do século XIX. Mudanças semelhantes provavelmente ocorreram entre os pobres livres das repúblicas hispano-americanas. É importante pesquisar em que grau a informalização significava a ausência do racismo nas relações cotidianas entre pobres e até que ponto simplesmente velava o racismo, que podia vir à tona em brigas ou em decisões cruciais, como, por exemplo, as de pais sobre quem poderia se casar com suas filhas. Além disso, precisamos investigar o que aconteceu com as relações raciais entre pobres livres depois da abolição, com a absorção (ou não) dos libertos na categoria de negros livres e com a imigração em massa de europeus para algumas partes da América Latina.

Outra questão importante abordada neste livro é a natureza das relações entre desigualdade de classe social, racismo e os movimentos negros na região. Segundo o senso comum, a maior parte da desigualdade racial no Brasil e na América Latina se deve à desigualdade de classe. Este livro permite inverter essa afirmação: a extrema desigualdade social e os altos índices de miséria observados na maior parte da região são conseqüências da longa história de escravidão e dominação racial, ou seja, a desigualdade e a exclusão social são questões raciais. Isso levanta a hipótese de que, de maneira geral, os pobres de hoje não recebem serviços essenciais do Estado, são discriminados no mercado de trabalho e sofrem a violência policial porque a maior parte deles não é branca.

Esta linha de raciocínio também sugere que a luta contra o racismo em todas as suas manifestações poderia contribuir para diminuir a desigualdade social na região. Entretanto, como Andrews nota, os movimentos de negros quase sempre são liderados por pessoas de classe média, ou em vias de ascensão social, e priorizam questões que interessam principalmente à classe média negra. Tais prioridades certamente são compreensíveis, dado o grau de discriminação racial que existe nas classes médias e altas da América Latina, mas são pouco relevantes para a grande massa de negros pobres. Andrews afirma que as necessidades prementes da sobrevivência inibem a mobilização dos pobres em torno de questões raciais porque as soluções mais evidentes para a maior parte dos problemas da vida cotidiana passam por relações com as elites ou com instituições estabelecidas que oferecem ajuda em troca da lealdade.



Mas o autor também apresenta evidências da ampla participação de negros em movimentos sindicais, partidos trabalhistas e outros movimentos populares inter-raciais. Na maioria das vezes, essa participação não dependia de relações individuais com padrinhos ou de favores materiais. Se as lideranças dos movimentos negros definissem a pobreza da grande maioria dos negros como uma questão racial e tentassem mobilizá-los para exigir saúde, educação, empregos, saneamento, moradias e segurança, será que teriam mais sucesso em construir movimentos de massa?

Uma última questão, entre tantas outras levantadas por este livro, diz respeito à natureza das vias de mobilidade social abertas para afro-descendentes na América Latina e às conseqüências disso para os movimentos negros. Como Andrews demonstra, os negros que ascenderam à classe média geralmente o fizeram mediante empregos no setor público, ao passo que a discriminação racial sempre foi mais forte no setor privado. Isso levanta a hipótese de que a experiência histórica de mobilidade via setor público induziu muitos militantes negros a pensar no Estado e no setor público como os caminhos preferenciais para a ascensão social, o que pode ajudar a explicar por que eles defendem principalmente cotas e outras formas de ação afirmativa no setor público, prestando menos atenção no setor privado, onde o racismo é mais aberto, intenso e prejudicial para a população negra.

Este livro constitui um modelo exemplar de pesquisa comparativa e histórica, colocando em perspectiva regional as histórias da dominação e resistência raciais na América Latina e as conseqüências delas para os países de notável presença negra, ao mesmo tempo em que presta atenção cuidadosa às variações e particularidades dessas histórias. Ao longo do caminho, levanta várias questões novas para a pesquisa e reflexão. Espera-se que esta obra inspire outros pesquisadores de temas raciais a abordar o Brasil como parte da América Latina e o presente como parte da história.

## *Bibliografia citada*

ANDREWS, George Reid. *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*. Madison: University of Wisconsin Press, 1980.

_____. Spanish American Independence: A Structural Analysis. *Latin American Perspectives*, v. 12, n. 1, pp. 105-132, winter 1985.

_____. Protesto político negro em São Paulo, 1888-1988. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 21, pp. 27-48, 1991.

_____. Desigualdade racial no Brasil e nos Estados Unidos: uma comparação estatística. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 22, pp. 47-83, 1992.

_____. Democracia racial brasileira, 1900-1990: um contraponto americano. *Estudos Avançados*, n. 30, pp. 95-115, 1997a.

_____. Black Workers in the Export Years: Latin America, 1880-1930. *International Labor and Working-Class History*, n. 51, pp. 7-29, 1997b.

_____. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. Tradução de M. Lopes. Bauru: EDUSC, 1998 [orig. 1991].

FERNANDES, Florestan. A *integração do negro na sociedade de classes*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978.

MATTOS, H. M. *Das cores do silêncio*: os significados da liberdade no Sudeste escravista – Brasil, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

# INTRODUÇÃO

O leitor tem em suas mãos uma história da região que aqui será denominada "América Afro-Latina." O que significa este conceito?

A primeira vez que encontrei o termo "América Afro-Latina" foi no final da década de 1970, em artigos assinados por dois cientistas políticos, Anani Dzidzienyo e Pierre-Michel Fontaine.[1] Ele me impressionou como uma brilhante cunhagem. Os escritores e intelectuais latino-americanos há muito vinham se referindo a seus concidadãos de ascendência africana como afro-brasileiros, afro-cubanos, afro-venezuelanos etc.;[2] deste uso seguiu naturalmente o conceito de uma categoria transregional mais ampla de americanos afro-latinos. Ao que eu saiba, no entanto, ninguém antes de Dzidzienyo e Fontaine havia pensado em transformar os afro-brasileiros ou afro-cubanos no plural em um Afro-Brasil ou em uma Afro-Cuba singulares, que dirá uma América Afro-Latina abrangente.[3]

Fontaine usou o termo para "designar todas as regiões da América Latina em que são encontrados grupos significantes de pessoas de conhecida ascendência africana."[4] Isto requer uma definição mais elaborada, começando por "América Latina". Conservando o uso costumeiro nessa região e nos Estados Unidos, defino a América Latina como aquele grupo de nações americanas dominadas desde o século XVI até o século XIX por Espanha e Portugal. Observe que isto deixa de fora os países caribenhos de língua inglesa e francesa, como Jamaica, Haiti e Barbados. Esses países constituem parte da diáspora africana do Novo Mundo, e sua proximidade com as ilhas do Caribe espanhol (Cuba, República Dominicana e Porto Rico), com a América Central e com o norte da América do Sul os envolve diretamente na história da região. Mas, para os propósitos deste estudo, eles não fazem parte da América Afro-Latina.

O segundo termo que requer definição é "significante". Fontaine o utiliza claramente com sentido quantitativo ou numérico, mas não especifica números. Neste livro, estabeleci o limiar da "significância" nas pessoas de ascendência africana constituindo 5-10% (ou mais) para a população dessa região ou

nação tornar-se parte da América Afro-Latina. Este parece ser o nível em que a "negritude" torna-se um elemento visível em sistemas de estratificação e desigualdade social, e em que a cultura de origem africana – padrões de sociabilidade e expressão de grupo – torna-se parte visível da vida nacional.

Evidentemente, as pessoas de ascendência africana não são as únicas que vivem na América Afro-Latina. Brancos, indígenas, asiáticos e pessoas de raça mista também vivem nela, com freqüência (e quase sempre a partir de 1900) excedendo em número a população negra. Entretanto, sendo maioria ou minoria, a presença negra marca uma experiência histórica específica compartilhada por quase todas as sociedades da América Afro-Latina: a experiência da agricultura de *plantation* e a escravidão africana. À medida que os cidadãos da atual América Afro-Latina lutam para escapar da herança econômica de pobreza e dependência deixada pela agricultura de *plantation*,* eles o fazem sob a sombra da herança social de desigualdade racial e de classe deixada pela escravidão. Isto requer que definam seu relacionamento com a "negritude", o indicador mais visível e óbvio do baixo *status* social. Devem também decidir se desejam, e em que grau, participar de formas de expressão cultural negra há muito encaradas pelas elites locais e nacionais como primitivas e bárbaras, mas que cada vez mais têm constituído a base da cultura popular e de massa na região. Tudo isso faz com que a herança africana das zonas de *plantation* e as questões de raça e "negritude" sejam tão inevitáveis para os habitantes brancos, *mestizos*** e índios da América Afro-Latina quanto para aqueles de ascendência africana.

A definição de Fontaine também implica movimento e mudança nas fronteiras da América Afro-Latina no decorrer do tempo. A América Afro-Latina não é uma entidade fixa ou imutável; ao contrário, ela flui e reflui, embora a tendência tenha sido claramente encolher com o passar do tempo. Países que no ano 1800 tinham uma maioria de negros e mulatos – como Brasil, Cuba e Porto Rico – até 1900 ou 2000 não eram mais assim. Outros países que no ano 1800 faziam parte da América Afro-Latina – como Argentina, México e Peru – até 1900 ou 2000 não faziam mais parte da região, pois suas populações de

* Nota do revisor técnico: aqui se mantém a palavra original porque não existe tradução adequada. *Plantation* significa fazenda que utiliza mão-de-obra intensivamente. Os exemplos mais evidentes e mais importantes para a história da maior parte da América Latina são as *plantations* de cana-de-açúcar e de café. As fazendas que usam mão-de-obra de maneira extensiva, como, por exemplo, as de criação de gado, não são abarcadas pela palavra *plantation*.

** Nota do revisor técnico: na América espanhola (e neste livro), *mestizo* designa pessoas cuja ascendência é uma mistura de indígena com branca. Corresponde ao termo "mameluco", que não se emprega nesta tradução por ser antiquado. Assim, não corresponde a "mestiço", que pode significar qualquer mistura racial e, na maioria das vezes, é usado como sinônimo de "mulato".



negros e mulatos caíram abaixo do limiar de 5%. Isto não significa que as pessoas de ascendência africana tenham desaparecido desses países ou deixado de existir. Na verdade, seus números absolutos podem até ser maiores atualmente do que eram em 1800 (embora a falta de dados raciais do censo nesses países impossibilite provar este ponto). E embora, por exemplo, o México e o Peru como um todo não se qualifiquem mais para a inclusão na América Afro-Latina, sub-regiões específicas em que as populações negras permanecem pesadamente concentradas – como os Estados costeiros de Veracruz e Guerrero, no México, e Ica, no Peru – ainda se qualificam.[5]

Por que, com o decorrer do tempo, a representação proporcional da população negra tendeu a declinar em toda a região? Parte da explicação pode ser encontrada em causas materiais: índices de morte mais elevados e menores expectativas de vida para os negros que para os brancos, a imigração européia para a região e outros fatores. Mas os declínios nas porcentagens de latino-americanos que se identificam ou são considerados pelos outros como "negros" tiveram também causas culturais, e essas causas se concentram no terceiro termo fundamental que Fontaine deixou sem especificação: o que constitui um grupo, ou a que diz respeito a uma pessoa, "de conhecida ascendência africana"? Mesmo nos Estados Unidos, responder esta questão tornou-se mais complexo e difícil nos últimos anos. Na América Latina, onde os limites raciais têm sido historicamente muito mais fluidos e flexíveis do que nos Estados Unidos, as complexidades e ambigüidades da identidade racial de uma pessoa são ainda maiores. Os marcadores raciais – cor da pele, cabelo, características faciais – não são necessariamente decisivos na América Latina, onde o sucesso econômico e outras formas de mobilidade ascendente podem "embranquecer" pessoas de pele escura, o que não ocorre nos Estados Unidos.[6]

Como então "sabemos" quem na América Latina é de ascendência africana e quem não é? Nós "sabemos" simplesmente aceitando o que nos dizem os nativos da região. Quaisquer indivíduos descritos por si próprios ou pelos outros como "negro", "preto", "pardo" ou "mulato" serão considerados, para os propósitos deste estudo, como "de conhecida ascendência africana", ou seja, "afro-descendentes".[7]

Tal procedimento tem várias desvantagens possíveis. Alguns podem questionar se os pardos e mulatos são realmente "de conhecida ascendência africana". O próprio conceito de mulato indica que os latino-americanos fazem distinção entre as pessoas de ascendência africana mista e pura e as vêem como grupos separados. Agrupá-las em uma única categoria "negra" é, na verdade, impor conceitos raciais norte-americanos em uma parte do mundo em que as práticas e as categorias raciais são muito diferentes.

Embora os negros e mulatos sejam duas categorias raciais e sociais distintas, ambas as categorias marcaram ascendência "impura", "adulterada", socialmente contaminada, ou seja, ascendência africana. Durante o período colonial isso foi verdadeiro tanto no âmbito das diretrizes formais do Estado quanto na mente

popular, em que negros e mulatos eram caracterizados por imagens e estereótipos um pouco diferentes, mas, nos dois casos, esmagadoramente negativos. Mesmo depois de as leis raciais coloniais terem sido derrubadas no século XIX, essas imagens negativas das pessoas de ascendência africana persistiram, independentemente de essa ascendência ser mista ou pura.

O *status* racial "pardo" foi criado precisamente para barrar, dos benefícios plenos da brancura, os indivíduos que pudessem afirmar ascendência européia. Como a negritude, a categoria "pardo" foi assim claramente diferenciada da brancura e impôs importantes desvantagens sociais a seus membros. Além disso, em razão do avanço da mestiçagem na região com o decorrer tempo, ser pardo ou mulato, mais que ser negro, tornou-se o principal marcador de ascendência africana e *status* racial não-branco.[8] E, como esclareceram as pesquisas realizadas no maior país da América Afro-Latina, os pardos sofrem barreiras sociais e discriminação muito similares, tanto em grau quanto em tipo, àquelas sofridas pelos pretos.[9]

Este livro não versa sobre a raça como fato científico, genético. Dificilmente poderia fazê-lo, pois a raça não é um fato científico, mas uma "construção" social, cultural e ideológica – um conjunto de idéias – por meio da qual as sociedades procuraram se organizar, se estruturar e se entender.[10] Este livro examina como as sociedades latino-americanas têm usado as idéias sobre raça para reservar a riqueza e o poder para aqueles membros definidos como "brancos" e para negar esses bens aos membros definidos como "negros" ou "mulatos". Por isso, em sua definição de América Afro-Latina, Fontaine referiu-se às pessoas de ascendência africana *conhecida*, em vez de simplesmente se referir às pessoas de ascendência africana. A sociedade tinha de reconhecê-las como afro-descendentes e assinalava esse reconhecimento mediante o uso dos termos de cor "pardo", "mulato", "preto" e "negro".

A questão de quem é de ascendência africana conhecida e de quem não é suscita uma segunda definição possível de América Afro-Latina. Embora a definição de Fontaine tenha se concentrado nos locais ou nas sociedades com populações significantes de ascendência africana, uma definição alternativa de América Afro-Latina estaria concentrada não em uma região geográfica, mas naqueles grupos e indivíduos identificados como de ascendência africana, quer por si próprios ou pela sociedade em que vivem. De várias maneiras, essa segunda definição está em contradição direta com a primeira. A primeira é racialmente inclusiva – mais uma vez, a maioria de seus "americanos afro-latinos" não são pretos ou pardos – e centrada na América Latina, enfatizando as condições demográficas e sociais locais. A segunda não desconsidera essas condições locais; afinal, o uso local determina quem é considerado não-branco. Mas é fundamentalmente mais diaspórica do que local em sua orientação, e é racialmente exclusiva, não inclusiva.

Sobre que América Afro-Latina versa este livro: a América Afro-Latina como uma sociedade multirracial fundamentada na experiência histórica da



sociedade de *plantation* ou a América Afro-Latina como a maior componente da diáspora africana transoceânica? Inevitavelmente, versa sobre ambas, o que, por sua vez, requer cuidado e consistência no uso da terminologia para evitar ambigüidade. Assim, neste livro, eu uso "América Afro-Latina" no sentido racialmente inclusivo e "América Latina cêntrica" para me referir àquelas regiões ou sociedades em que as pessoas de ascendência africana constituíam pelo menos de 5% a 10% da população total. Entretanto, uso o termo "americanos afro-latinos", ou "afro-descendentes", no sentido racialmente exclusivo, diaspórico, para me referir àqueles indivíduos considerados por si próprios ou pelos outros como "pardos" ou "negros" – e, por isso, "de ascendência africana conhecida".

Ambos os significados, e ambos os fenômenos, são igualmente importantes. As antigas zonas de *plantation* da América Latina foram poderosa e inevitavelmente conformadas pela presença de africanos e de seus descendentes. Se quisermos entender como as sociedades, as economias, os sistemas políticos e as culturas dessas regiões se tornaram o que são atualmente, devemos estudar as pessoas que foram responsáveis por boa parte de sua conformação: os membros da diáspora africana. No entanto, essa diáspora não se formou nem atuou em um vazio. Desde os primórdios de sua presença no Novo Mundo, os africanos e seus descendentes viveram sob os constrangimentos mais severos: aqueles da escravidão. Como nos Estados Unidos, a escravidão dos negros persistiu na América Latina até a segunda metade do século XIX. Mesmo quando os americanos afro-latinos abriam seu caminho para a liberdade, primeiro como indivíduos e posteriormente como povo, ainda se viram reprimidos pelas leis raciais espanholas e portuguesas, pelo racismo e pela pobreza.

As tentativas anteriores de sintetizar a história afro-latino-americana, todas publicadas nas décadas de 1960 e 1980, tendiam a enfatizar os limites impostos à ação negra por esses constragimentos estruturais.[11] Entretanto, as pesquisas mais recentes, publicadas nos anos 1980 e 1990, não somente iluminam áreas previamente desconhecidas do passado da América Afro-Latina, mas também sugerem novas abordagens para a história dos afro-descendentes da região e novas possibilidades para a síntese. Ainda que reconheçam a importância das condições estruturais – a economia, o sistema político, a desigualdade social profundamente arraigada –, as investigações dos últimos 20 anos geralmente focalizam muito mais a "agência" dos escravos e dos negros livres e sua capacidade de agir contra as forças estruturais e humanas que os oprimiam.[12]

No caso da escravidão, essas ações variaram desde as formas de reação mais óbvias, violentas e agressivas – fugas, rebeliões, roubos, agressões – até as mais sutis e "cotidianas": negociações com os senhores, a aceleração ou diminuição do ritmo de trabalho, o recurso a tribunais ou autoridades do Estado, a formação de unidades familiares e a adaptação e reinvenção de práticas culturais africanas.[13] Nenhuma dessas reações gerou as mudanças que os escravos queriam nas condições de vida e de trabalho; em vez disso, produziram resultados complicados e contraditórios que moveram a escravidão

em direções que nem os senhores nem os escravos haviam previsto. Portanto, as ações dos escravos tiveram efeitos poderosos no curso da história latino-americana colonial e do século XIX, efeitos estes que continuaram bem além da emancipação e da abolição da escravidão. E as formas de comportamento originadas durante a escravidão – negociação com senhores poderosos, ação coletiva com outros trabalhadores, a luta para formar famílias, formas culturais com raízes africanas – mostraram-se imprevisivelmente duradouras e prolongadas, e continuaram a moldar o curso da história americana afro-latina e, por isso, da história da América Latina nos séculos XIX e XX.

Ambas as histórias são o produto da interação, em constante evolução, entre as restrições estruturais e o pensamento, a vontade e a ação humanas. Este livro é um esforço para explorar os dois lados do relacionamento entre a estrutura no nível macro e a ação humana no nível micro e, sobretudo, as interações entre as duas. Como as condições estruturais mais amplas determinaram, limitaram ou expandiram as oportunidades disponíveis aos afro-descendentes? Como os afro-descendentes reagiram a essas oportunidades? E como essas reações, por sua vez, modificaram as estruturas mais amplas da economia, do governo e da sociedade? Ou, dito de outra forma, como a América Latina estabeleceu as condições em que a diáspora africana na região construiu sua história? E, construindo sua história, como a diáspora transformou a América Latina, transformando suas grandes áreas em uma América Afro-Latina?

Tentando dar respostas a essas perguntas, este livro aborda particularmente a ampla série de instituições e práticas coletivas que os americanos afro-latinos criaram como parte da sua luta para construir vidas de sua própria escolha. Algumas dessas instituições e práticas correspondem à definição "América Latina cêntrica", racialmente inclusiva da América Afro-Latina, e representam instâncias em que negros e mulatos se uniram a brancos, índios e *mestizos* para criar movimentos multirraciais que causaram impactos profundos na região. Estes incluem os exércitos da independência, os partidos liberais nacionais do século XIX e início do século XX, os sindicatos do mesmo período e os partidos e movimentos populistas de meados do século XX.

Outras instituições e práticas construídas por africanos e seus descendentes correspondem mais de perto à definição racialmente exclusiva e diaspórica de América Afro-Latina. Estas incluem, no final do século XVIII e início do século XIX, as comunidades de escravos fugitivos, as milícias negras e as sociedades de ajuda mútua e congregações religiosas com raízes africanas. No final do século XIX e início do século XX, os afro-descendentes de classe média criaram uma rica variedade de associações e instituições racialmente definidas, incluindo clubes sociais e atléticos, organizações culturais e cívicas, jornais e partidos políticos. E no final do século XX, a organização de base racial assumiu a forma de movimentos ressurgentes para os direitos civis dos negros, lembrando os clubes e as organizações de um século atrás.



Outros movimentos foram inicialmente diaspóricos em seu caráter, mas no decorrer do tempo foram se desenvolvendo até se tornarem atraentes a todas as raças. As formas de música, dança e movimento corporal com raízes africanas – o samba e a capoeira no Brasil; a rumba e o son em Cuba; o candombe, a milonga e o tango na Argentina e no Uruguai; o merengue na República Dominicana – foram rejeitados pelas elites e pela classe média brancas no século XIX como sendo primitivas, bárbaras e nos limites do crime; no século XX, essas mesmas danças foram abraçadas como símbolos essenciais de identidade cultural nacional. O mesmo aconteceu com as religiões derivadas de práticas religiosas africanas – Santería, Candomblé, Umbanda –, que no século XX conquistaram milhões de novos adeptos, muitos deles brancos.

Por meio dessas várias organizações, instituições e práticas, as pessoas de cor desempenharam um papel central e crucial na transformação da vida política, social e cultural da região. Não somente criaram grande parte do que define a cultura latino-americana moderna, mas também impulsionaram um processo de reforma social e democratização política que esteve no cerne do desenvolvimento político da América Latina nos últimos duzentos anos. A história da diáspora africana na América Latina é, portanto, inseparável da história das sociedades nacionais e regionais das quais ela faz parte. Assim como a história dos negros norte-americanos pode ser interpretada como a luta dos Estados Unidos para realizar seus mais elevados ideais cívicos e morais, também a história da América Afro-Latina é parte integral, e um reflexo perfeito, da luta da América Latina durante os dois últimos séculos para escapar dos limites sobre ela impostos pela pobreza, pelo racismo e pela extrema desigualdade.

* * *

Este livro se inicia com uma discussão ampla da América Afro-Latina no final do período colonial. Depois de um balanço sobre a economia política da escravidão, o Capítulo 1 examina as muitas maneiras de reação dos escravos à sua situação, empregando um repertório de táticas e estratégias que chama a atenção por sua semelhança de uma parte para outra da região. E os resultados também foram surpreendentemente comparáveis; até o início do século XIX, a resistência dos escravos havia criado uma rede de comunidades fugitivas que se estendia por toda a América Afro-Latina, assim como populações de negros e mulatos livres que apequenaram aquelas da América britânica, francesa e holandesa e, na maior parte da região, eram maiores que a própria população escrava.

Os negros e mulatos livres tinham liberdade muito maior para se organizar coletivamente que os escravos e usaram essa liberdade para criar irmandades religiosas católicas, famílias extensas, sociedades de ajuda mútua e religiões com raízes africanas, e unidades de milícia patrocinadas pelo Estado. O serviço nas milícias, em particular, abriu caminho para a participação extensa dos ne-

gros nas guerras de independência, que foram travadas e vencidas em grande parte por soldados e oficiais de cor na maior parte da América Espanhola. Essas guerras, tratadas nos Capítulos 2 e 3, e as lutas políticas entre liberais e conservadores que se seguiram produziram uma onda maciça de reforma social e política na região, quando americanos afro-latinos derrubaram primeiramente a escravidão e as leis raciais coloniais, passando posteriormente a exigir benefícios plenos da cidadania e da igualdade legal.

As condições eram diferentes no Brasil e em Porto Rico, que não experimentaram guerras de independência, e em Cuba, onde os ilhéus só vieram a lutar pela independência na segunda metade do século XIX. Assim, enquanto a escravidão era eliminada da América espanhola continental, expandia-se e atingia seu apogeu no Brasil e no Caribe espanhol. Importações continuadas de escravos africanos reforçavam a presença de instituições culturais derivadas de tradições africanas nesses países, incluindo associações "nacionais" africanas, congregações religiosas, bandos de capoeiristas e, especialmente, comunidades de escravos fugitivos.

Ao fim do século XIX, a escravidão havia sido abolida em toda a América Latina, e as sociedades da região tentavam escapar do legado da experiência da escravidão "branqueando-se" e "europeizando-se". Embora alguns países – Argentina, Brasil, Cuba, Uruguai – tenham obtido êxito ao atrair milhões de imigrantes europeus e alterar sua composição racial, a maioria não conseguiu. Na verdade, para o Panamá, a Costa Rica, a República Dominicana e outros países que receberam centenas de milhares de imigrantes das Índias ocidentais britânicas e francesas, este foi um período não de "branqueamento", mas de "enegrecimento".

O Capítulo 4 examina as conseqüências de ambos os fenômenos e do crescimento econômico fundamentado na exportação que ocorreu durante esses anos para as sociedades locais e seus cidadãos de ascendência africana. Uma das principais reações dos negros ao *boom* da exportação na virada do século foi se unirem no trabalho de criar movimentos de trabalhadores de caráter multirracial.

O Capítulo 5 explica como esses movimentos constituíram a base social e eleitoral para os regimes populistas que, até as décadas de 1930 e 1940, assumiriam o poder na maior parte da América Latina. O "branqueamento" da virada do século foi então deslocado por novas visões das nações da América Latina como "democracias raciais" igualitárias. A ideologia da democracia racial e o ritmo crescente de industrialização e urbanização combinaram-se para criar oportunidades sem precedentes para a mobilidade ascendente de negros em grande parte da região. Mas o preconceito e a discriminação raciais, amplamente difundidos, continuavam a impedir o avanço dos negros, conduzindo nas últimas décadas do século XX a uma nova onda de mobilização política, racialmente definida, de negros no Brasil, na Colômbia e em outros países.

O Capítulo 6, de conclusão, considera o momento atual na história da América Afro-Latina, examinando os impactos combinados do neoliberalismo e da democratização nas populações negras na região e especulando possíveis rumos de mudanças no futuro.

Capítulo 1

# 1800

Quando o clérigo britânico Robert Walsh chegou ao Rio de Janeiro, em 1828, ficou impressionado tanto com o tamanho da população negra da cidade quanto com sua surpreendente diversidade de condições. Andando pelas docas, ele primeiro observou os estivadores e carregadores, seminus, exaustos, "deitados no chão em meio à sujeira e aos despojos de animais, encolhidos como cães [...] exibindo uma condição e uma conformação tão inumanas que não apenas pareciam, mas realmente eram, bem mais inferiores que os animais à volta deles."[1] Suas sensações iniciais de horror e nojo foram logo substituídas pela admiração por um desfile de várias centenas de milicianos negros: "Eles eram apenas um regimento da milícia, mas tão bem equipados e disciplinados quanto um de nossos regimentos regulares [...]. Limpo e asseado em seu aspecto, suscetível à disciplina, versado em seus exercícios", estes soldados negros eram, em todos os aspectos, iguais aos soldados do exército britânico, concluiu Walsh.

Continuando a andar pela cidade, ele em seguida se deparou com um grupo de

> homens e mulheres portando uma variedade de artigos para vender; alguns em cestos, alguns sobre tábuas e caixas carregadas em suas cabeças [...]. Estavam todos muito limpos e compostos e tinham um decoro e um senso de respeitabilidade superiores aos dos brancos da mesma classe e profissão. Todos os seus artigos eram de boa qualidade, bem-arrumados, e eles os vendiam com simplicidade e confiança, nem querendo tirar vantagem dos outros nem suspeitando que se podia tirar vantagem deles. Comprei alguns doces de uma das mulheres e fiquei impressionado com a decência e a propriedade de suas maneiras; ela era uma mãe jovem e levava com ela uma criança caprichosamente vestida, da qual parecia gostar muito.

Finalmente, naquela tarde, Walsh testemunhou um padre católico negro, "um homem grande e bem-apessoado, cujo rosto preto-azeviche fazia um forte e notável contraste com seus paramentos brancos", conduzindo um serviço fúnebre em uma das igrejas da cidade.



FIGURA 1.1 Vendedores de rua, Rio de Janeiro, 1884. Photographs and Prints Division, Schomburg Center for Research in Black Culture, The New York Public Library, Astor, Lenox and Tilden Foundations.

No decorrer de um único dia, o reverendo Walsh recebeu uma rica lição sobre as complexidades da América Afro-Latina. Ele havia visto escravos trabalhando nos níveis mais inferiores da economia urbana, escravos e negros livres trabalhando como vendedores independentes nas ruas, negros livres munidos de armas e usando o uniforme do rei e um negro livre exercendo as funções de um padre católico. "Eu havia desembarcado há poucas horas, pela primeira vez, e vi um negro africano em quatro aspectos da sociedade; e me parecia que em cada um seu caráter dependia da condição em que ele estava situado e da estima em que era considerado."

A sociedade colonial havia pretendido situar "o negro africano" em apenas uma condição, a de escravo propriedade do senhor; mas, entre 1500 e 1800, o desenvolvimento das economias e sociedades coloniais e as ações e iniciativas dos próprios escravos e negros livres alteraram esse plano original. À medida que as economias coloniais cresciam e se diversificavam, os escravos eram designados para uma ampla variedade de funções, cada uma delas oferecendo diferentes combinações de oportunidades para pressionar seus senhores. Os escravos aproveitavam repetidamente essas oportunidades, reivindicando melhorias em sua situação. As negociações resultantes entre escravos e senhores *revelam não somente as táticas e estratégias usadas pelos escravos, mas também* questões de maior preocupação imediata para eles: o controle sobre seus corpos, seu tempo e suas famílias, e o acesso a bens materiais (sobretudo alimentos e terra) e a bens espirituais (religião, música e dança). Essas táticas e es-



ses objetivos definiam os elementos centrais da vida e da cultura dos escravos, e seu legado exerceu uma profunda influência na vida e na cultura afro-latina americana nos séculos XIX e XX.

As negociações dos escravos com os senhores também produziram populações de negros e mulatos, cuja maioria, até 1800, já era livre. Não mais diretamente constrangidos pela escravidão, os negros e mulatos livres proseguiram para criar as instituições sociais e culturais – irmandades religiosas católicas, congregações religiosas africanas, milícias coloniais, corporações de artesãos, famílias nucleares e extensas –, em torno da qual se organizava a vida afro-latina. Alguns até conseguiram alcançar profissões e esferas sociais que, sob a lei colonial, supostamente eram fechadas a eles.

Nada disso havia sido previsto no século XVI, quando os construtores dos impérios espanhol e português começaram a trazer africanos para o Novo Mundo. Para entender como isso aconteceu, é necessário examinar primeiro as condições sob as quais a escravidão se desenvolveu na América Latina colonial e depois as maneiras variadas com que os escravos reagiram a essas condições. Em seguida, este capítulo é finalizado com um exame dessa maioria de americanos afro-latinos que, até 1800, já vivia em liberdade.

## *A Economia Política da Escravidão*

Os africanos não escolheram vir para o Novo Mundo. Outros tomaram estas decisões por eles, primeiro os governantes e comerciantes africanos que os escravizavam, compravam e vendiam, depois os europeus e americanos, comerciantes e proprietários de navios que os transportavam para o Novo Mundo e, finalmente, os senhores de escravos que os compravam. Nenhum africano jamais teria escolhido o destino para o qual a maioria deles foi enviada: *plantations* de açúcar, café, fumo, cacau e algodão das costas do Caribe, do Atlântico e do Pacífico.

Alguns indivíduos africanos e afro-espanhóis acompanharam os primeiros exploradores espanhóis ao Caribe nas décadas de 1490 e 1500. Seus números aumentaram enormemente nas décadas de 1510 e 1520, quando empresários espanhóis e italianos estabeleceram os primeiros engenhos de açúcar do Novo Mundo, na ilha de Hispaniola (Haiti e República Dominicana atualmente). Quando os espanhóis prosseguiram para o México, Nova Granada (Colômbia), Venezuela e Peru, nas décadas de 1520 e 1530, também levaram para lá açúcar e africanos.[2]

Entretanto, em 1600 os centros mais importantes da agricultura de *plantation* latino-americana já não se localizavam mais na América espanhola, mas no Brasil. *Durante o século XV, comerciantes e senhores de engenho* portugueses e italianos haviam desenvolvido uma avultada indústria do açúcar nas ilhas do Atlântico, próximas à costa da África – Madeira, Cabo Verde, São Tomé –, usando mão-de-obra escrava importada do continente africano. Nas décadas

de 1520 e 1530, transplantaram esta forma de agricultura para o Brasil; até 1600, as regiões costeiras da Bahia e de Pernambuco já eram responsáveis por mais da metade da produção mundial de açúcar.[3]

No início, os fazendeiros brasileiros dependiam de trabalhadores indígenas. Porém, os índios do Brasil logo sofreram o mesmo holocausto que havia sucedido nas ilhas do Caribe. Entre 1500 e 1550, as populações indígenas de Hispaniola, Cuba, Jamaica e Porto Rico foram aniquiladas pela escravidão, pelas exigências de trabalho excessivas e, mais destrutivas que tudo, pelas novas doenças européias para as quais os índios não tinham nenhuma imunidade hereditária. No Brasil, um terço dos índios que viviam nas missões jesuíticas das zonas açucareiras morreu de varíola ou sarampo durante a década de 1560. As epidemias destas e de outras doenças continuaram durante todo o restante do século, e os índios que sobreviveram fugiram para o interior do país.[4]

Nas décadas de 1560 e 1570, os portugueses começaram a importar africanos para substituir indígenas. Até 1600, a força de trabalho nos engenhos brasileiros já era constituída de africanos em sua grande maioria, e, à medida que a indústria açucareira crescia e se expandia, o número de escravos aumentava. Mais de meio milhão de africanos chegou à colônia portuguesa durante o século XVII, dez vezes mais que no século anterior, e outros 1,7 milhões desembarcaram no século XVIII. Antes de 1800, o Brasil havia recebido um total de 2,5 milhões de africanos, o que compara com menos de um milhão de africanos levados para toda a América espanhola.[5]

A demanda por mão-de-obra escrava intensificou-se no Brasil no século XVIII em razão da mineração. Durante os séculos XVI e XVII, os principais centros mineiros da América Latina foram as minas de prata das regiões serranas do México e do Peru, onde os escravos africanos não eram uma fonte fundamental de mão-de-obra. No Caribe e na América Central, no entanto, a descoberta de pequenos mas importantes depósitos de ouro, a escassez de mão-de-obra indígena e a familiaridade de muitos escravos do Oeste africano com as técnicas de mineração de ouro conduziram ao uso de escravos como mineiros de ouro em Hispaniola, Cuba, América Central, Colômbia e Venezuela no século XVI.

Essas primeiras minas hispano-americanas eram pequenas em comparação com as importantes descobertas de ouro no interior das regiões brasileiras de Minas Gerais e Goiás na década de 1690 e no início do século XVIII. Durante este século, o Brasil foi o mais importante produtor de ouro do mundo, e esse ouro era minerado por uma força de trabalho em sua maioria africana e afro-brasileira; antes do fim do século XVIII, as populações de escravos e negros livres de Minas Gerais já eram as maiores do Brasil.[6] Uma corrida do ouro menor nas regiões costeiras da Colômbia precisava ainda mais do trabalho de escravos africanos, importados via porto caribenho de Cartagena. As condições intensamente quentes e úmidas da floresta tropical tornavam a região intolerável aos europeus e aos trabalhadores indígenas da cordilheira. Por isso, os proprietários das minas usaram *cuadrillas* (turmas) de escravos, com freqüência comandados por feitores negros ou mulatos livres.[7]



A maioria dos africanos foi trazida ao Novo Mundo para produzir metais preciosos ou trabalhar nas *plantations* tropicais. Isto correspondia à estrutura das economias coloniais, que se fundamentavam na produção de produtos primários para a exportação de volta à Europa. Entretanto, à medida que essas economias foram se desenvolvendo e amadurecendo, geraram uma variedade de atividades produtivas, e os escravos participaram ativamente de quase todas elas, freqüentemente ao lado de trabalhadores livres. Os produtos primários eram inúteis, por exemplo, sem transporte para conduzi-los ao seu destino final. Os escravos trabalhavam como tropeiros no campo e como carregadores e estivadores nas vilas e cidades, transportando produtos e pessoas pelas ruas e carregando e descarregando navios nos portos. Também trabalhavam na água, como marinheiros ou pescadores nas embarcações costeiras do Brasil, ou como *bogas* (remadores) na Colômbia, subindo e descendo o Rio Magdalena, transportando passageiros e carga em grandes canoas.[8]

Os escravos trabalhavam em várias ocupações urbanas, variando desde o menos categorizado e degradado até o mais altamente especializado.[9] Eles se destacavam em qualquer empreendimento que requeresse grandes grupos de trabalhadores reunidos em um local, como na construção e nas manufaturas. Os estabelecimentos de processamento de alimentos, como as padarias ou as charqueadas do sul do Brasil e da Argentina, usaram maciçamente a mão-de-obra escrava, de tal modo que em Lima e em outras cidades os escravos condenados por crimes eram enviados para cumprir suas sentenças nas padarias locais. Os escravos trabalhavam em fábricas de pentes, de móveis e de chapéus em Buenos Aires, assim como em estaleiros, fundições e vidrarias no Rio de Janeiro. Eles também trabalhavam em oficinas menores, produzindo sapatos, roupas, utensílios de metal, produtos de couro e outros. Embora a maioria trabalhasse como aprendiz e ajudante, os que chegaram ao nível de artesão-mestre eram numerosos o suficiente para constituir uma presença visível nas profissões especializadas.

Além da construção e das manufaturas, os escravos também trabalhavam em duas outras categorias de trabalho urbano. A primeira se refere ao serviço doméstico. Embora não haja dados precisos, o número de criados escravos provavelmente excedia o de criados livres em importantes portos de importação de escravos, como Bahia, Rio de Janeiro, Buenos Aires e Havana, e eram comuns mesmo em capitais mais afastadas do tráfico de escravos, como La Paz e Quito. Os escravos faziam todo tipo de trabalho doméstico, desde cozinhar, limpar e fazer compras até as funções mais íntimas de amamentar os filhos pequenos de seus senhores e, em alguns casos, prestar serviços sexuais aos senhores e a seus filhos adolescentes.[10] Uma segunda área importante do trabalho escravo urbano corresponde à venda nas ruas. Os escravos vendiam muitos produtos, especialmente alimentos, velas, bebidas e lanches, freqüentemente



FIGURA 1.2 Mulheres trabalhadoras, Salvador, c. 1880. A mulher à esquerda fazia doces e os vendia na rua; a mulher à direita era provavelmente uma criada. Seus colares e pulseiras eram muito prezados como adornos pessoais; o guarda-chuva da vendedora de rua era carregado tanto como um símbolo de requinte quanto para abrigar do sol. Crédito: Latin American Library, Tulane University.

feitos por eles próprios ou por membros de suas famílias. Homens, mulheres e crianças participavam do comércio das ruas, e seus gritos anunciando os produtos era um aspecto característico da cena urbana.

Finalmente, além do trabalho na agricultura de *plantation*, na mineração e nas ocupações urbanas, os escravos também trabalhavam na agricultura fora das *plantations*, produzindo gêneros para o consumo local. Os escravos trabalhavam como vaqueiros nas fazendas de gado da Argentina, do Uruguai, do Sul do Brasil, do sertão do Nordeste brasileiro, dos *llanos* (planícies) da Venezuela e de Santo Domingo (atualmente República Dominicana). Quando a produção de ouro declinou em Minas Gerais, na segunda metade do século XVIII, a economia local deslocou-se cada vez mais para a produção de laticínios, gado e hortaliças para vender às vilas e cidades locais, além da capital da colônia, o Rio de Janeiro. As *haciendas* (fazendas) fora de Lima produziam açúcar para exportar aos mercados da costa do Pacífico, localizados no Chile e no Equador, mas também produziam gêneros alimentícios para a capital e para os centros de mineração nas montanhas. Em todas essas economias agrícolas, os escravos constituíram uma grande parcela da força de trabalho e, em muitos casos, sua maioria.[11]



Em resumo, as sociedades e economias da América Latina dependiam enormemente de mão-de-obra escrava africana. No entanto, o nível de dependência variou muito, de uma época para outra e de região para região. Essa variação pode ser explicada por dois fatores: o grau de integração das economias locais na economia de exportação internacional e a disponibilidade (ou indisponibilidade) de mão-de-obra indígena. Nas regiões que não participavam extensivamente do comércio de exportação para a Europa, e que tinham populações indígenas suficientes para satisfazer as demandas de mão-de-obra local, como Chile, América Central e Paraguai, havia pouca demanda por escravos africanos.[12]

Durante a maior parte do período colonial, as ilhas caribenhas de Cuba, Santo Domingo e Porto Rico eram similarmente periféricas ao comércio de exportação europeu. Mas, após a aniquilação de suas populações indígenas no início do século XVI, estas ilhas não tinham força de trabalho indígena nem para satisfazer suas demandas limitadas de mão-de-obra. Em vista disso, tanto Cuba como Santo Domingo importaram números relativamente pequenos de africanos, porém mais do que a América Central ou o Chile: cerca de 50 mil chegaram a Cuba nos 250 anos anteriores a 1760, e talvez metade disso a Santo Domingo.[13]

No México, durante o primeiro século de colonização (1520-1620), quando a população indígena caiu de 10-12 milhões para menos de um milhão, os proprietários de escravos locais importaram cerca de 86 mil africanos. Posteriormente, durante o século XVIII – quando a população indígena começou a se recuperar, aumentando para cerca de 3 milhões em 1800 –, as importações de escravos caíram para menos de 20 mil, apesar do rápido crescimento econômico e da crescente demanda por trabalhadores.[14]

As colônias voltadas para a exportação, em que os indígenas (e, a partir do século XVIII, os *mestizos* euro-indígenas) constituíam o maior contingente da força de trabalho – México, Peru, Colômbia, Equador, Argentina –, tendiam a ter populações escravas concentradas em sub-regiões associadas a formas específicas de trabalho: cultivo de cana-de-açúcar, como nas costas caribenhas do México e da Colômbia, na costa do Pacífico do Peru ou em partes do interior da Colômbia e da Argentina; a escravidão urbana, que era mais relevante nas cidades costeiras como Buenos Aires, Cartagena, Lima e Montevidéu, era importante até mesmo em cidades serranas como Potosí (Bolívia) e Quito; e a mineração de ouro.[15]

Os centros de escravidão mais importantes eram as colônias ao mesmo tempo orientadas para a exportação e com mão-de-obra indígena insuficiente para satisfazer a demanda local. Este foi o caso do Brasil do final do século XVI até o fim do período colonial. Também foi o caso da Venezuela que começou a exportar cacau para o México e para a Europa no início do século XVII. E, na segunda metade do século XVIII, o mesmo aconteceu com Cuba e Porto Rico, que antes de 1800 começaram sua transformação de economias atrasadas para importantes produtores de açúcar para exportação. Estes centros altamente

desenvolvidos de produção para exportação fundamentada na *plantation* tornaram-se os maiores importadores de escravos africanos e, assim, os principais centros da América Afro-Latina.

Os fazendeiros e os senhores de escravos importavam escravos em números tão elevados por duas razões: a ausência de fontes alternativas de mão-de-obra e a consistente incapacidade das populações escravas de se reproduzirem. Para se manter em um nível estável, o número anual de nascimentos em uma população deveria ser igual ao número anual de mortes. Para crescer, os nascimentos devem exceder as mortes. Porém, ano após ano, nos engenhos, nos centros de mineração e nas vilas e cidades de toda a América espanhola e portuguesa, o número de mortes de escravos excedia o número de nascimentos, às vezes por margens estreitas, outras vezes por margens muito amplas. Isto aconteceu sobretudo nas zonas de *plantation*, em que as condições de vida ásperas e muitas vezes brutais atingiam de maneira particularmente severa os recém-nascidos e as crianças pequenas, levando muitos senhores a concluir que era simplesmente um desperdício de dinheiro investir recursos tentando criar uma criança escrava até a idade adulta. O senador brasileiro Cristiano Ottoni comentou em 1871 que apenas 25%-30% das crianças escravas nascidas no campo sobreviviam até os oito anos de idade e que as condições haviam sido ainda piores na primeira metade do século. Isto parece um exagero impossível até que se considere que a mortalidade infantil durante o século XIX para *todas* as crianças do sexo masculino no Brasil, incluindo os filhos de escravas, negras livres e brancas, foi de um terço durante o primeiro ano de vida e quase a metade antes dos cinco anos de idade. As crianças livres morriam com taxas inferiores a estas cifras, e as crianças escravas, com taxas mais elevadas.[16]

Outro fator que reduzia os índices de substituição da população escrava era o desequilíbrio sexual entre os africanos importados para o Novo Mundo. Em média, apenas cerca de um terço dos escravos trazidos para as Américas eram mulheres.[17] Como resultado, a força de trabalho na maior parte dos engenhos era predominantemente masculina, assim como a população escrava na maioria das cidades e capitais.[18] Mesmo quando as mulheres escravas tinham três ou quatro filhos no decorrer de sua vida, seus números – tanto de mulheres quanto de crianças – eram insuficientes para manter a população como um todo.[19]

Assim, a população escrava sofreu um círculo demográfico particularmente vicioso. Somente quando as populações escravas do Novo Mundo vieram a ser compostas majoritariamente por pessoas nascidas na América, e a ser relativamente equilibradas na razão entre os sexos, foi que elas começaram a se reproduzir e a crescer pelo aumento natural. Essa transição só era provável durante períodos prolongados de declínio econômico, quando os senhores tinham pouco incentivo para comprar e importar mais escravos.[20] Durante os períodos de expansão, ao contrário, os senhores tinham de importar grande número de africanos simplesmente para manter suas forças de trabalho em um nível constante e até números maiores de africanos se queriam que essas forças de trabalho aumentassem. Entretanto, trazer mais africanos reforçava o desequilíbrio de gênero na população escrava, o que reduzia ainda mais a capacidade de essa população se reproduzir, o que por sua vez aumentava a necessidade de mais importações da África, reduzindo ainda mais a capacidade de a população se reproduzir – e assim por diante, em uma cadeia torturante de sofrimento, desgaste e destruição.



O ponto de partida da nossa história, 1800, foi um desses momentos de expansão econômica e importações intensificadas de africanos. No decorrer do século XVIII, tanto a Espanha quanto Portugal haviam instituído uma série de novas políticas econômicas e administrativas nas colônias. Conhecidas como as reformas Bourbônicas, na América espanhola, e as reformas Pombalinas, no Brasil, seu objetivo era promover o crescimento econômico e aumentar a receita dos impostos. Como o crescimento era fundamentado em grande parte na produção de açúcar e de outros produtos tropicais para exportação para a Europa, os dirigentes espanhóis e portugueses preocuparam-se particularmente com a promoção da agricultura de *plantation* nas colônias. Durante as décadas de 1730 e 1740, a Espanha criou companhias comerciais para desenvolver o comércio transatlântico com Cuba e com a Venezuela. Portugal seguiu o exemplo em 1750 com companhias destinadas a promover o comércio com Pernambuco, onde a produção de açúcar havia declinado muito durante a primeira metade do século, e com a região produtora de algodão do Maranhão. Posteriormente, durante as décadas de 1760 e 1770, as duas nações adotaram uma política de "livre comércio" limitado, pouco a pouco removendo as restrições ao comércio entre os portos coloniais e a metrópole. Em 1789, a Espanha tomou uma medida ainda mais radical, pondo fim a todas as restrições à importação de escravos a suas colônias e instituindo o comércio livre genuíno; navios ostentando a bandeira de qualquer nação tinham agora permissão de trazer escravos para os portos espanhóis.

O impacto destas políticas nas zonas de *plantation* foi ainda maior com os acontecimentos no Caribe, o novo centro da produção mundial de açúcar. Começando no final do século XVII, as ilhas britânicas de Barbados e Jamaica, e depois a colônia francesa de Saint Domingue, substituíram o Brasil como os principais produtores de açúcar nas Américas. De 1776 até o final do século, no entanto, as exportações de açúcar do Caribe foram periodicamente perturbadas por guerras entre a França e a Inglaterra, criando oportunidades para o Brasil e as colônias espanholas expandirem a produção. Essas oportunidades aumentaram ainda mais na década de 1790, quando os escravos de Saint Domingue rebelaram-se em uma revolução que marcou época e que até 1804 havia abolido a escravidão – a primeira nação do Novo Mundo a aboli-la – e criado a república independente do Haiti. Pondo fim à escravidão, a revolução também pôs fim à economia de *plantation* mais rica do mundo. Em 1791, Saint Domingue exportou mais de 80 mil toneladas de açúcar; em 1804, cerca de 24 mil; em 1818, menos de mil; e, em 1825, apenas uma.[21]

A guerra e a revolução no Caribe abriram caminho para os fazendeiros do Brasil, de Cuba, de Porto Rico e de outras colônias reconquistarem o terreno perdido. A produção de açúcar no Nordeste brasileiro, que havia declinado durante a primeira metade do século XVIII, recuperou-se e reassumiu sua expansão durante a segunda metade do século. Em 1759, a Bahia tinha 166 engenhos de açúcar em funcionamento; antes de 1798 o número havia mais que dobrado, chegando a 400 e, depois, aumentando para 500 engenhos. O crescimento foi ainda mais rápido nas zonas produtoras de açúcar mais novas do Rio de Janeiro, que em 1800 tinham mais de 600 engenhos, e em Cuba, onde mais de 500 engenhos estavam funcionando no início da década de 1790.[23]

Mais engenhos significavam mais escravos, e as importações de africanos aumentaram proporcionalmente. Entre 1750 e 1780, chegavam ao Brasil entre 16 mil e 17 mil africanos por ano. Esse número cresceu para 18 mil por ano na década de 1780, para 23 mil por ano na década de 1790 e para 24 mil por ano na primeira década do século XIX.[33] As taxas de aumento foram ainda mais expressivas em Cuba. Antes de 1760, a ilha havia recebido em média importações anuais de menos de mil escravos por ano. Entre 1764 e 1790 essa quantidade mais que dobrou, chegando a 2 mil escravos por ano; e, entre 1790 e 1810, quando as autoridades espanholas abriram o comércio de escravos aos cidadãos estrangeiros, a cada ano chegavam mais de 7 mil africanos.[24]

Outras partes da América espanhola também viram aumentos consideráveis nas importações de escravos, embora em níveis absolutos bem abaixo daqueles do Brasil e de Cuba. As importações de escravos para a Venezuela aumentaram cerca de 600 por ano, durante a primeira metade do século, e para mil por ano entre 1774 e 1807. Cerca de 15 mil africanos chegaram a Porto Rico durante o mesmo período – três vezes mais que nos 250 anos anteriores. Não há dados exatos sobre o número de escravos que chegaram na Argentina e no Uruguai, mas, dos 124 navios de escravos registrados como aportando em Montevidéu ou Buenos Aires entre 1742 e 1806, 109 chegaram após 1790.[25] As únicas regiões da América espanhola que não receberam importações significantes de escravos durante esse período foram aquelas onde a escravidão africana nunca havia criado raízes profundas (América Central, Chile, Bolívia) ou havia declinado, sendo substituída por outras formas de mão-de-obra (México e Santo Domingo).

No início do século XIX já estavam chegando mais africanos na América espanhola e no Brasil do que jamais antes. Tratava-se predominantemente de homens adultos e relativamente jovens. Como ocorrera no século XVII, eles vieram principalmente do Congo, da Angola e da costa atlântica da África Ocidental. Quando a demanda de escravos se intensificou, os comerciantes da costa estenderam suas redes comerciais mais para o interior. No Congo e em Angola, as rotas comerciais estenderam-se de 500 a 650 quilômetros para o interior do continente, uma viagem de vários meses. Na África Ocidental, as fontes de suprimento permaneceram mais próximas da costa; mesmo aí, no entanto, os comerciantes de escravos foram mais para o norte em busca de novos cativos. Os comerciantes das cidades ao longo da costa de Biafra da atual Nigéria duplicaram seus números de exportações de escravos, entre 1710 e 1750, e depois os duplicaram novamente até 1780, quando enviavam em média mais de 20 mil escravos por ano para as Américas.[26] Em Moçambique, uma região que antes de 1800 não havia participado do comércio de escravos do Atlântico, os comerciantes africanos e portugueses compraram grandes números de cativos, tanto da costa quanto do interior, para enviá-los ao Novo Mundo.[27]



A abrangência regional crescente do comércio de escravos africanos foi responsável por uma grande diversidade entre os africanos que chegavam nas Américas. Embora houvesse tendências para os escravos de determinadas regiões da África se concentrarem em algumas partes das colônias, em parte alguma do Novo Mundo as populações africanas locais eram etnicamente homogêneas. No Rio de Janeiro, diretamente conectado pelas rotas de comércio transatlânticas para a Angola e o Congo, e com provavelmente a maior concentração urbana de escravos de língua bantu nas Américas, uma minoria considerável – aproximadamente um quarto – de africanos da cidade era de Moçambique e outros 5% a 7%, da África Ocidental. Em Salvador, capital da Bahia, uma parceira comercial de longa data da África Ocidental, a situação era inversa: três quartos de africanos ocidentais e um quarto do Congo e da Angola.[28] Buenos Aires, geograficamente mais próxima de Angola, apesar disso registrou chegadas entre 1790 e 1806 de 4.800 escravos de Moçambique, 4 mil da África Ocidental e 2.700 do Congo e de Angola; o censo municipal de 1827 registrou duas vezes mais africanos ocidentais que congoleses e angolanos.[29] As importações de escravos para Cuba eram particularmente misturadas: 45% de africanos ocidentais, 31% de africanos orientais e 24% de congoleses e angolanos.[30]

As preferências dos senhores de escravos desempenhavam um papel pouco importante na determinação da distribuição de grupos étnicos africanos pelo hemisfério. Em sua maior parte, os historiadores concordam que os compradores de escravos do Novo Mundo tinham de escolher entre os que estavam disponíveis no mercado, e, em última instância, a disponibilidade de escravos no mercado era determinada pelas decisões dos governantes e comerciantes africanos sobre se venderiam escravos ou não e em que quantidade.[31]

Os efeitos dessas decisões foram catastróficos, tanto para os cativos individualmente quanto para as sociedades de onde eles vinham. O que tornou o tráfico de escravos possível na África foi uma combinação de incentivos econômicos poderosos e a ausência de qualquer senso de identidade compartilhado entre o conquistador e a vítima. Na maioria dos casos, os africanos não vendiam pessoas encaradas como parentes ou compatriotas. Vendiam pessoas vistas não como "irmãos", mas como "outros" – membros de outras aldeias, de outros grupos étnicos, de outras nações – que, em muitos casos, haviam sido conquistados e tornados prisioneiros justamente para serem vendidos como escravos. Os

europeus podem ter encarado os africanos como membros de uma só "raça", mas a maioria dos africanos não aprendeu nada sobre essa identidade até chegar no Novo Mundo e ser informada de que eram todos "negros".[32]

Mesmo no Novo Mundo a etnicidade continuou sendo um determinante fundamental das identidades dos escravos e uma fonte de diferenças, divisões e conflitos eventuais entre eles. Os senhores de escravos e os administradores coloniais procuravam manter essas divisões, percebendo-as como um meio de defesa contra a resistência unificada dos escravos. O Conde dos Arcos, governador da Bahia durante a década de 1810, defendeu sua política de permitir que os escravos africanos promovessem danças nas ruas, argumentando que estas reforçavam as divisões nacionais entre os escravos, que constituíam

> o garante mais poderoso da segurança das grandes cidades do Brasil, pois que se uma vez differentes nações da África se esqueceram totalmente da raiva com que a natureza as desuniu, e então os de Agomés [Dahomey] vierem a ser irmãos com os Nagôs, os Gêges com os Aussás, os Tapas com os Sentys [Ashanti], e assim os demais; grandíssimo e inevitável o perigo desde então assombrará e desolará o Brasil.[33]

Seu argumento foi confirmado alguns anos mais tarde, quando uma revolta de escravos iorubás em 1835 fracassou em grande parte por causa da recusa dos escravos congoleses, angolanos e crioulos (nascidos no Brasil) de participar dela. Até os africanos ocidentais não-iorubás mantiveram-se à parte, encarando a revolta, nas palavras de um escravo hausa interrogado após o evento, como "bulha dos Nagôs [iorubás]", do qual ele não queria participar.[34]

Não obstante, para cada casó em que membros de diferentes grupos étnicos africanos recusavam-se a se juntar, havia vários outros em que eles se uniam. Embora os hausas e os iorubás não tenham se unido na revolta de 1835 na Bahia, eles efetivamente o fizeram em ocasiões anteriores, em 1809 e 1814, e sofreram violentas represálias das autoridades – talvez um motivo da cautela dos escravos hausas em 1835. A cooperação entre os grupos étnicos pôde se desenvolver e realmente se desenvolveu como resultado da condição compartilhada pelos escravos como propriedade humana explorada. Como o Conde dos Arcos disse, na continuação de sua defesa das danças na rua, as divisões étnicas entre os africanos "se vão apagando pouco a pouco com a desgraça comum... Quem haverá que duvide que a desgraça tem o poder de fraternizar os desgraçados?" E quando o infortúnio criou a fraternidade, também criou os padrões de resistência coletiva e a reação nascida dessa fraternidade.

## *Ações e Reações dos Escravos*

Em 19 de março de 1801, os 1.065 residentes de Santiago del Prado, um povoado rural na província cubana de Oriente, reuniram-se na praça da matriz para receber sua liberdade. Por decreto real, o rei Carlos IV não apenas os libertou da



escravidão, mas também lhes concedeu a posse coletiva das terras em volta do povoado. Embora o decreto retratasse ambas as concessões como um presente do monarca a seus súditos, na verdade elas foram o resultado de um século e meio de luta e perseverança por parte dos escravos do povoado.[35]

Informalmente, esses escravos já haviam conquistado uma espécie de liberdade limitada em meados do século XVII, quando faliu a mina de cobre em que a economia do povoado se fundamentava. Nunca formalmente libertados, mas com efeito abandonados pelos proprietários da mina, os *cobreros* (mineiros de cobre) criaram uma comunidade rural fundamentada na agricultura de subsistência, na mineração de aluvião e na caça. Em 1670, as minas e o povoado foram expropriados pela Coroa espanhola, e os habitantes tornaram-se "escravos reais", propriedade direta do rei. Vários anos mais tarde, quando as autoridades ordenaram que os homens do povoado fossem para Havana para trabalhar na construção das fortificações da cidade, eles se recusaram a ir. Como declararam em uma petição datada de 1677, "somos casados e além disso temos famílias que sempre sustentamos, quieta e pacificamente", que ficariam desprotegidas e sem meios de sustento.[36] Fugindo para as florestas próximas, recusaram-se a voltar até as autoridades reais concordarem com um plano de trabalho rotativo, em que turmas de escravos trabalhariam para a Coroa duas em cada oito semanas, e jamais em projetos de construção fora da região.

Esse acordo não pôs fim ao conflito entre a Coroa e seus escravos. O atrito continuou durante todo o século XVIII, tanto sobre os termos do sistema de trabalho rotativo quanto sobre os direitos das terras agrícolas em volta do povoado. No combate contra o que consideravam ações equivocadas por parte de autoridades reais mal-orientadas, os escravos continuaram fazendo greves, fugindo e aproveitando-se dos tribunais reais, enviando membros do povoado para Havana, para a ilha vizinha de Santo Domingo e até para a Espanha para defender sua causa. Finalmente, cansada destas lutas, a Coroa decidiu devolver em 1780 a posse da mina e de seus escravos aos herdeiros do proprietário original que, em vez de tentarem reabrir as minas, trataram de reunir os escravos, vendê-los e embolsar os lucros. Isto provocou a fuga maciça do povoado e a rebelião armada.

Em 1784, os membros do povoado enviaram para a Espanha um deles, Gregorio Cosme Osorio, para defender sua causa diante do rei e de sua Corte. Somente em 1795 Osorio conseguiu relatar que o havia feito. Porém, depois de examinar a petição dos escravos e os relatos de padres e funcionários locais, e tendo considerado o perigo de que a revolução dos escravos do Haiti (1791-1804) se disseminasse ao leste de Cuba, Carlos e seus conselheiros decidiram tomar a decisão extraordinária de conceder aos membros daquele povoado a sua liberdade e o direito às terras que eles vinham trabalhando nos últimos 150 anos.

Tanto o início quanto o fim desta história tornam-na um caso bastante incomum. A liberdade informal inicialmente conquistada pelos escravos e a liber-

dade formal (e a terra) que finalmente lhes foi concedida pela Coroa não eram, de modo algum, típicas da escravidão latino-americana. Entretanto, no processo de conseguir esses resultados extraordinários, os *cobreros* agiram mais ou menos da mesma maneira que os escravos de outros locais na América espanhola e portuguesa. Tanto seus objetivos (autonomia de seus senhores, vida e condições de trabalho aceitáveis para eles e para suas famílias e, finalmente, a liberdade e a terra) quanto suas táticas (barganhas e negociações, greves, apelos a autoridades superiores, fugas e rebeliões) foram usados pelos escravos em toda a América Latina. Essas táticas não apenas alteraram os termos da escravidão como uma instituição, como também prepararam o terreno para a participação dos escravos nas lutas de independência das décadas de 1810 e 1820 e, finalmente, para a abolição da escravidão.

Dadas as condições em que viviam e trabalhavam, a ação coletiva por parte dos escravos não surpreendeu. Juntamente às minas de prata do México e do Peru, os engenhos de cana foram os primeiros locais realmente industriais da América Latina: empresas com alto investimento de capital, empregando grande número de escravos em uma série complexa de atividades interdependentes e altamente integradas. Em 1818, quase a metade dos escravos das zonas de produção de cana da Bahia vivia em engenhos que empregavam entre 60 e 100 escravos, e outro quarto em engenhos que empregavam 100 ou mais, sendo o número médio de escravos por fazenda igual a 65. Nas zonas açucareiras mais novas nas cercanias do Rio de Janeiro, os engenhos eram menores, mas mesmo aí o número médio de escravos por engenho era 50, com alguns empregando até 200. Em Matanzas, província de Cuba, que, como o Rio de Janeiro, estava experimentando os primórdios do cultivo da cana-de-açúcar em grande escala, o número médio de escravos por engenho em 1820 era 69; cerca de 14 anos mais tarde, em todo o oeste e no centro de Cuba, a maior parte dos escravos de engenho vivia em propriedades que empregavam 100 ou mais escravos. Mesmo nos centros secundários de cultivo de cana-de-açúcar, produzindo principalmente para o consumo local, o número de escravos não era pequeno. Em 1813, no interior rural nas proximidades de Lima, o número médio de escravos por propriedade era 56.[37]

As condições de trabalho e de vida nos engenhos variavam de um lugar para outro e de uma época para outra. Elas tendiam a ser um pouco menos cruéis nas zonas de *plantation* secundárias ou durante períodos de declínio econômico, quando os senhores tinham menos incentivo para exigir o máximo de produtividade de seus escravos. No entanto, em parte alguma as condições poderiam ser descritas como boas; e, nas principais áreas de produção de açúcar – a costa brasileira ou Cuba, após 1800 – e durante os períodos de expansão econômica, elas só poderiam ser descritas como infernais. A subalimentação, a má-nutrição e o excesso de trabalho conduziam a altos níveis de doença e acidentes industriais, especialmente durante o período da colheita, quando não eram raros os dias de trabalho de 16, 18 e até 20 horas. "O trabalho é grande e



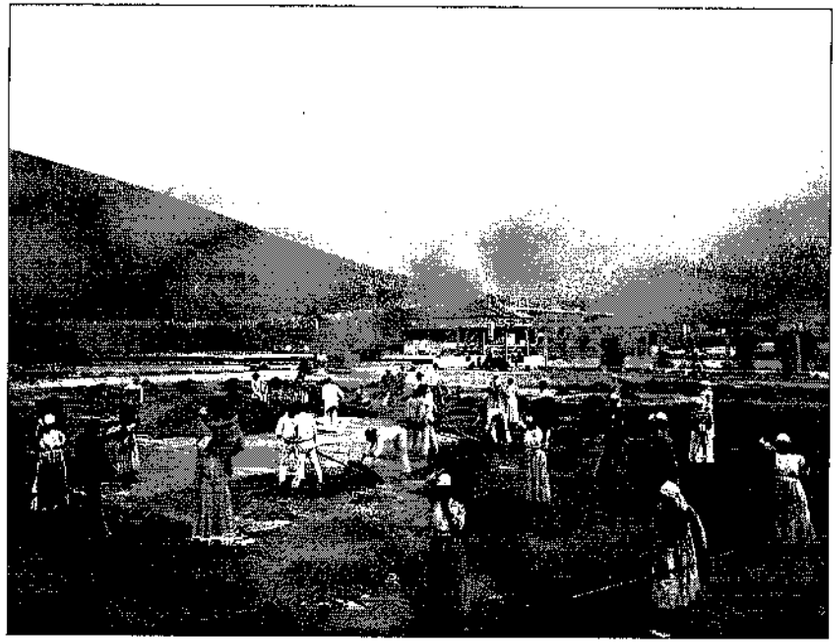


FIGURA 1.3 Escravos secando grãos de café. São Paulo, 1882. Crédito: Photographs and Prints Division, Schomburg Center for Research in Black Culture, The New York Public Library, Astor, Lenox and Tilden Foundations.

muitos morrem", anotou laconicamente um observador da indústria açucareira baiana no início do século XVII. Cerca de 100 anos mais tarde, o padre jesuíta Antônio Andreoni descreveu as zonas de *plantation* da Bahia como "um inferno para os negros"; e, no final da década de 1790, outro observador da indústria expressou sua aversão diante da "maneira bárbara, cruel e bizarra com que a maioria dos senhores trata seus infelizes trabalhadores escravos".[38]

As condições eram um pouco melhores, mas ainda difíceis, nas minas de ouro. A exposição prolongada à água fria nas minas de aluvião de Minas Gerais não só produzia doenças e incapacidades entre os escravos, como também tornava o ambiente hostil e provocava a escassez de alimentos nas florestas tropicais da Colômbia.[39] Da mesma maneira que nos engenhos, os escravos dos campos de ouro trabalhavam coletivamente. Na região de Chocó, na Colômbia, 90% dos mineiros escravos trabalhavam em grupos de 30 ou mais. *Cuadrillas* de 100 ou 150 não eram raras, e alguns senhores de escravos reuniam unidades de 300 a 500 escravos para trabalhar em suas propriedades.[40] Os grupos de trabalho eram menores em Minas Gerais, e alguns escravos trabalhavam como garimpeiros individuais, percorrendo a região em busca de pequenos depósi-

tos sem dono. A maioria, no entanto, trabalhava em grupos, quer nas minas de aluvião ou nas escavações de minas rasas.[41]

O trabalho em turma era menos fundamental para a escravidão urbana, mas os negócios que requeriam grande número de trabalhadores com freqüência recorriam aos escravos, especialmente durante o período de aumento das importações de escravos, no final do século XVIII. Em geral, como em uma fábrica de tijolos em Lima que empregava 400 escravos, ou uma fábrica de pentes de Buenos Aires que empregava 100, esses grupos eram reunidos pelos senhores.[42] Entretanto, em algumas áreas da economia, os escravos que eram enviados às ruas para ganhar seu sustento tomaram a iniciativa de se organizar em grupos. Os escravos carregadores de rua nas cidades brasileiras, por exemplo, criaram um sistema de *cantos* ("esquinas das ruas"), em que grupos de carregadores comandados por um "capitão" eleito procuravam monopolizar o negócio dos transportes em sua vizinhança.[43] E até os escravos que não trabalhavam em unidades maiores, como os criados domésticos ou os vendedores de rua, estavam em contato regular um com o outro e transmitiam informações de um lado para o outro enquanto circulavam pelas ruas e pelos mercados da cidade.

Os locais proto-industriais, em que muitos escravos trabalhavam, estimularam um processo de negociação e barganha entre senhores e escravos, sendo, de algum modo, análogo à barganha moderna entre os trabalhadores industriais e seus empregadores.[44] Em geral, essas negociações eram informais, sutis e em grande parte implícitas; às vezes, no entanto, elas emergiam em discussões abertas e explícitas entre senhores e escravos. Na Bahia, por exemplo, a natureza altamente integrada e mecanizada da produção de açúcar proporcionava aos escravos a capacidade tanto de retardar a produção (por meio da redução do ritmo de trabalho) quanto de facilitá-la (dominando as habilidades associadas à produção do açúcar e aplicando-as mediante trabalho árduo e consciencioso). Os escravos usavam as duas táticas para extrair várias concessões de seus senhores: rações extras de alimentos, acesso a lotes de terra para a formação de roças, tempo livre de vez em quando, promoção para ocupações mais especializadas, pagamentos em dinheiro e até, em casos isolados, promessas de liberdade.[45]

Embora essas negociações usualmente ocorressem entre senhores e escravos individuais, elas às vezes se transformavam em algo que se aproximava da negociação coletiva, produzindo algumas das primeiras greves na história latino-americana. As paralisações de trabalho dos *cobreros*, nos séculos XVII e XVIII, certamente caem nesta categoria; similarmente, a greve dos carregadores de rua negros, tanto escravos como livres, em 1857, em Salvador, capital da Bahia, foi a primeira dessas mobilizações trabalhistas na história dessa cidade. Provavelmente nunca teria ocorrido aos escravos de uma *hacienda* próxima de Ibarra, no Equador, chamar suas ações de greve, embora fosse essencialmente isso que estavam fazendo quando informaram às autoridades reais no final da década de 1780 que não trabalhariam "nem pôr os pés na fazenda" até que o



novo dono da propriedade, que lhes havia imposto exigências de trabalho muito maiores, fosse afastado.[46]

Nem a lei colonial nem a prática costumeira reconheciam o direito dos escravos de fazer greve ou negociar coletivamente. Para a maior parte dos senhores de escravos, negociar com escravos individuais era apenas tolerável, quando muito. As paralisações coletivas do trabalho por parte dos escravos eram completamente inaceitáveis e, da perspectiva dos senhores, equiparadas à rebelião. Porém, a maioria dessas ações dos escravos não pretendia subverter a ordem ou fugir da escravidão, mas sim fazer cumprir termos e condições comumente aceitos da escravidão que, no entendimento deles, estavam sendo violados. A maior parte dessas violações ocorria como abuso e maltrato, em geral por parte dos administradores. Foi isso que motivou 20 escravos da *hacienda* Quebrada em Cañete, no Peru, a marcharem até Lima, em 1809, e exigir que as autoridades reais removessem seu abusivo administrador; assim como motivou um grupo de 23 escravos em Guayama, Porto Rico, a largar suas ferramentas e partir para a cidade para se queixar ao corregedor (uma autoridade espanhola local).[47]

Às vezes, grupos de escravos iam além e tentavam renegociar as condições de sua escravidão. Dois destes eventos ocorreram em uma fazenda próxima a Mompox, na Colômbia, em 1803, e no engenho de Santana, no sul da Bahia, em 1789. Em ambos os casos, os escravos recusavam-se a voltar a trabalhar até seus senhores responderem às listas de exigências que os escravos haviam preparado e submetido à sua aprovação. É interessante comparar as duas listas, pois expõem questões fundamentais e recorrentes nas negociações entre senhores e escravos.[48]

Encabeçando os dois conjuntos de demandas estava a questão do tempo de folga do trabalho. Os dois grupos de escravos exigiam dois dias de folga por semana "para [nossos] próprios labores", como disseram os grevistas de Mompox. Esse trabalho era realizado pelo menos em parte para ganharem dinheiro para seu próprio uso: os escravos de Mompox também pediam permissão para ir até os mercados locais para vender o milho que haviam plantado, enquanto os escravos de Santana solicitavam "uma barca grande para quando foi para a Bahia nós metermos as nossas cargas para não pagarmos fretes." Essas cargas provavelmente incluíam o arroz que os escravos exigiam o direito de plantar "onde quisermos, e em qualquer Brejo, sem que para isso peçamos licença."

Os produtos plantados pelos escravos para seu próprio uso eram um freqüente pomo de discórdia entre senhores e escravos, além de um exemplo excelente das ambigüidades de seu relacionamento. Muitos senhores proporcionavam lotes de terra a seus escravos, onde eles plantavam frutas e hortaliças para seu próprio consumo e para vender, quer para o senhor ou nos mercados próximos. Os escravos beneficiavam-se de uma alimentação mais nutritiva e variada, além da oportunidade de ganhar algum dinheiro; os senhores beneficiavam-se reduzindo seus custos com alimentação (que eram agora parcial-

mente arcados pelos escravos) e também por meio do que muitos percebiam como o efeito pacificador dos lotes nos escravos. "Os escravos que têm [campos de provisão] não fogem nem criam problemas", comentavam vários fazendeiros na província do Rio de Janeiro. Suas roças "os distraem um pouco da escravidão e os levam a acreditar, ilusoriamente, que têm um pequeno direito à propriedade".[49] Esse "direito" pode ter sido, na verdade, ilusório, mas os escravos consideravam os lotes como de sua propriedade e discutiam constantemente com os senhores sobre a quantidade de tempo que eles podiam usar para cultivá-los. Essas disputas sobre os campos de provisão foram um prenúncio das disputas sobre terras que irromperiam nas zonas de *plantation* da América Latina após a independência.[50]

Depois de sua exigência inicial de tempo livre, os escravos de Santana concentraram sua atenção principalmente no tempo que passavam trabalhando e nas condições desse trabalho. Propuseram cotas máximas fixas para o plantio e a colheita, números mínimos de trabalhadores para determinadas tarefas ("a madeira que se serrar com serra de mão em baixo hão de serrar tres, e hum em cima"; "nas moendas ha de pôr quatro moedeiras") e trabalho que eles não fariam mais ("não nos ha de obrigar a fazer camboas, nem amariscar"; "o canavial de Jabirú o hiremos aproveitar por esta vez, y depois ha de ficar pa[ra] pasto por que não podemos andar tirando canas pa[ra] entre mangues"). Eles também exigiam a demissão dos administradores da propriedade e o direito de aprovar os novos contratados para substituí-los.

Os escravos de Mompox, ao contrário, nada tinham a dizer sobre a questão do trabalho. Sua negociação concentrava-se nas necessidades materiais: um conjunto novo de roupas para cada escravo, cuidados médicos e remédios, e, mais importante que tudo, alimentação. Esta mais básica necessidade humana era aquela mais consistentemente negada nas fazendas. Na Bahia, "há evidência consistente desde o início da economia do açúcar até o fim do período colonial que os escravos não recebiam uma ração adequada". Mesmo quando o alimento era suficiente em quantidade, as deficiências de vitaminas e sais minerais reduziam seu valor nutricional. Como resultado, relatou um estudante de medicina que estudava as doenças entre os escravos de engenhos no Rio de Janeiro, "há engenhos em qué os escravos ficam entorpecidos de fome, o que faz sua aparência nos encher de tristeza".[51]

O alimento emerge como tema central de um dos poquíssimos relatos em primeira pessoa deixado por um escravo latino-americano, a autobiografia do afro-cubano Juan Francisco Manzano (1797-1854). A comida "era para mim a mais sagrada e precisa gentileza" que um ser humano poderia conceder a outro. Mesmo como um escravo doméstico relativamente privilegiado, era impossível que Manzano conseguisse o suficiente para comer: "Sempre magro, fraco e emaciado... Sempre faminto, comia tudo que encontrava... Eu me empanzinava e me tragavam a comida quase inteira, e disso me resultavam freqüentes indigestões." Ele havia aprendido este estilo de comer quando catava os restos



de seus senhores. "Eu tinha de desenvolver a manha de engolir tudo antes de que se limpasse a mesa, porque assim que eles terminavam eu tinha de sair [da sala de jantar] atrás deles".[52]

Nestas circunstâncias, não surpreende que a comida fosse o alvo mais freqüente dos furtos cometidos pelos escravos ou que os grevistas de Mompox tivessem como uma de suas principais demandas a provisão de alimentos. Eles inicialmente solicitaram a seu senhor uma ração diária de bananas; quando ele acedeu a essa demanda, rapidamente acrescentaram uma solicitação de rações regulares de pão e carne.

Finalmente, os escravos de Mompox exigiram que seu dono os provesse com o batismo católico e com rituais fúnebres. Possivelmente este foi outro esforço para conseguir mais tempo livre. A presença de um padre na fazenda também proporcionaria uma autoridade externa para mediar os escravos e seu senhor, sendo uma possível garantia dos acordos firmados entre eles. Entretanto, também é muito provável que a solicitação dos escravos de serviços religiosos refletisse sua adoção genuína do Cristianismo e os benefícios espirituais que ele oferecia. Essa adoção era visível em toda a América Afro-Latina. Em Porto Rico, os escravos africanos moribundos insistiam em receber o batismo católico e a extrema-unção. Quando os senhores não lhes proporcionavam esses ritos, "são os próprios escravos que estão batizando seus companheiros em agonia".[53] Mesmo depois de escapar do cativeiro e fugir para as montanhas e florestas visando formar acampamentos de fugitivos, os escravos continuavam a adorar os santos e divindades católicos, buscando padres e levando-os a seus assentamentos para conduzir serviços, fazer casamentos e ministrar os sacramentos.[54] Ao exigir o fornecimento de serviços religiosos, os escravos de Mompox estavam se comportando de maneira muito semelhante àquela de seus companheiros fugidos.

A aceitação do Cristianismo pelos escravos não implicava necessariamente o seu abandono das religiões africanas. Enquanto o catolicismo ibérico exigia uma ortodoxia rígida, um monopólio absoluto para seus deuses e rituais, e a completa rejeição de todas as outras religiões, as religiões africanas (exceto o islamismo) não requeriam essa exclusividade. Ao contrário, a maioria das seitas africanas evoluíra e se desenvolvera com o passar dos séculos por meio de um processo amplo de intercâmbio de deuses e rituais uma com a outra, em geral como resultado de contato comercial ou conquista militar.[55] Esse processo de acréscimo continuou no Novo Mundo quando os escravos adicionaram os santos e divindades cristãos aos panteões africanos e até mesmo os infundiram com os atributos dos deuses africanos. Por isso, no Brasil, por exemplo, os escravos iorubás da África Ocidental viam em Jesus qualidades similares àquelas de Oxalá – *orixá* (incorporação) do sol e do céu – e reverenciavam ambos como poderosos senhores do céu. A Virgem Maria foi ligada a Iemanjá e Oxum (orixás do mar e da água doce, respectivamente), o Demônio foi relacionado a Exu (orixá das encruzilhadas, das escolhas e da incerteza) e outros santos, a outras divindades iorubás.[56]

mente arcados pelos escravos) e também por meio do que muitos percebiam como o efeito pacificador dos lotes nos escravos. "Os escravos que têm [campos de provisão] não fogem nem criam problemas", comentavam vários fazendeiros na província do Rio de Janeiro. Suas roças "os distraem um pouco da escravidão e os levam a acreditar, ilusoriamente, que têm um pequeno direito à propriedade".[49] Esse "direito" pode ter sido, na verdade, ilusório, mas os escravos consideravam os lotes como de sua propriedade e discutiam constantemente com os senhores sobre a quantidade de tempo que eles podiam usar para cultivá-los. Essas disputas sobre os campos de provisão foram um prenúncio das disputas sobre terras que irromperiam nas zonas de *plantation* da América Latina após a independência.[50]

Depois de sua exigência inicial de tempo livre, os escravos de Santana concentraram sua atenção principalmente no tempo que passavam trabalhando e nas condições desse trabalho. Propuseram cotas máximas fixas para o plantio e a colheita, números mínimos de trabalhadores para determinadas tarefas ("a madeira que se serrar com serra de mão em baixo hão de serrar tres, e hum em cima"; "nas moendas ha de pôr quatro moedeiras") e trabalho que eles não fariam mais ("não nos ha de obrigar a fazer camboas, nem amariscar"; "o canavial de Jabirú o hiremos aproveitar por esta vez, y depois ha de ficar pa[ra] pasto por que não podemos andar tirando canas pa[ra] entre mangues"). Eles também exigiam a demissão dos administradores da propriedade e o direito de aprovar os novos contratados para substituí-los.

Os escravos de Mompox, ao contrário, nada tinham a dizer sobre a questão do trabalho. Sua negociação concentrava-se nas necessidades materiais: um conjunto novo de roupas para cada escravo, cuidados médicos e remédios, e, mais importante que tudo, alimentação. Esta mais básica necessidade humana era aquela mais consistentemente negada nas fazendas. Na Bahia, "há evidência consistente desde o início da economia do açúcar até o fim do período colonial que os escravos não recebiam uma ração adequada". Mesmo quando o alimento era suficiente em quantidade, as deficiências de vitaminas e sais minerais reduziam seu valor nutricional. Como resultado, relatou um estudante de medicina que estudava as doenças entre os escravos de engenhos no Rio de Janeiro, "há engenhos em quê os escravos ficam entorpecidos de fome, o que faz sua aparência nos encher de tristeza".[51]

O alimento emerge como tema central de um dos poquíssimos relatos em primeira pessoa deixado por um escravo latino-americano, a autobiografia do afro-cubano Juan Francisco Manzano (1797-1854). A comida "era para mim a mais sagrada e precisa gentileza" que um ser humano poderia conceder a outro. Mesmo como um escravo doméstico relativamente privilegiado, era impossível que Manzano conseguisse o suficiente para comer: "Sempre magro, fraco e emaciado... Sempre faminto, comia tudo que encontrava... Eu me empanzinava e me tragavam a comida quase inteira, e disso me resultavam freqüentes indigestões." Ele havia aprendido este estilo de comer quando catava os restos



de seus senhores. "Eu tinha de desenvolver a manha de engolir tudo antes de que se limpasse a mesa, porque assim que eles terminavam eu tinha de sair [da sala de jantar] atrás deles".[52]

Nestas circunstâncias, não surpreende que a comida fosse o alvo mais freqüente dos furtos cometidos pelos escravos ou que os grevistas de Mompox tivessem como uma de suas principais demandas a provisão de alimentos. Eles inicialmente solicitaram a seu senhor uma ração diária de bananas; quando ele acedeu a essa demanda, rapidamente acrescentaram uma solicitação de rações regulares de pão e carne.

Finalmente, os escravos de Mompox exigiram que seu dono os provesse com o batismo católico e com rituais fúnebres. Possivelmente este foi outro esforço para conseguir mais tempo livre. A presença de um padre na fazenda também proporcionaria uma autoridade externa para mediar os escravos e seu senhor, sendo uma possível garantia dos acordos firmados entre eles. Entretanto, também é muito provável que a solicitação dos escravos de serviços religiosos refletisse sua adoção genuína do Cristianismo e os benefícios espirituais que ele oferecia. Essa adoção era visível em toda a América Afro-Latina. Em Porto Rico, os escravos africanos moribundos insistiam em receber o batismo católico e a extrema-unção. Quando os senhores não lhes proporcionavam esses ritos, "são os próprios escravos que estão batizando seus companheiros em agonia".[53] Mesmo depois de escapar do cativeiro e fugir para as montanhas e florestas visando formar acampamentos de fugitivos, os escravos continuavam a adorar os santos e divindades católicos, buscando padres e levando-os a seus assentamentos para conduzir serviços, fazer casamentos e ministrar os sacramentos.[54] Ao exigir o fornecimento de serviços religiosos, os escravos de Mompox estavam se comportando de maneira muito semelhante àquela de seus companheiros fugidos.

A aceitação do Cristianismo pelos escravos não implicava necessariamente o seu abandono das religiões africanas. Enquanto o catolicismo ibérico exigia uma ortodoxia rígida, um monopólio absoluto para seus deuses e rituais, e a completa rejeição de todas as outras religiões, as religiões africanas (exceto o islamismo) não requeriam essa exclusividade. Ao contrário, a maioria das seitas africanas evoluíra e se desenvolvera com o passar dos séculos por meio de um processo amplo de intercâmbio de deuses e rituais uma com a outra, em geral como resultado de contato comercial ou conquista militar.[55] Esse processo de acréscimo continuou no Novo Mundo quando os escravos adicionaram os santos e divindades cristãos aos panteões africanos e até mesmo os infundiram com os atributos dos deuses africanos. Por isso, no Brasil, por exemplo, os escravos iorubás da África Ocidental viam em Jesus qualidades similares àquelas de Oxalá – *orixá* (incorporação) do sol e do céu – e reverenciavam ambos como poderosos senhores do céu. A Virgem Maria foi ligada a Iemanjá e Oxum (orixás do mar e da água doce, respectivamente), o Demônio foi relacionado a Exu (orixá das encruzilhadas, das escolhas e da incerteza) e outros santos, a outras divindades iorubás.[56]

Ao vincular deuses e espíritos africanos e cristãos, os escravos reelaboraram e modificaram profundamente ambas as tradições religiosas. Depois transformaram ainda mais o Cristianismo, insistindo que o acesso a esses deuses fosse mediado não apenas por padres e rituais católicos, mas também por sacerdotes e rituais africanos. O poder espiritual dos sacramentos católicos era extremamente apreciado e valorizado; mas igualmente poderosos eram os sacramentos africanos do transe e da possessão, por meio dos quais os deuses entravam no corpo de seus adoradores para "montá-los" e "conduzi-los".[57]

O rito da possessão por espíritos foi, por sua vez, ligado à reivindicação final dos escravos de Santana, de que eles fossem livres para "brincar, folgar, e cantar em todos os tempos que quisermos sem que nos empeça e nem seja preciso licença". Com isto, os escravos de Santana exprimiram uma das mais profundas de todas as aspirações dos escravos: o desejo não apenas de descansar do trabalho árduo, mas de se "recriarem" por meio da música, da dança e do canto africanos. A música e a dança eram curativas em quase todos os níveis, um bálsamo para o corpo e para a mente. Os movimentos graciosos da dança, movimentos realizados puramente por prazer e divertimento, eram a antítese e a negação direta da dor e da exaustão do trabalho pesado coagido. E quando realizados coletivamente, como em geral acontecia, a dança e o canto africanos removiam, pelo menos por um momento, a condição social degradada da escravidão e criavam sentidos alternativos e profundamente curativos da pessoa e do povo.[58]

Por isso, em uma dança de rua em Montevidéu celebrando a temporada do Natal de 1827, um viajante francês ficou impressionado com a forma como "mais de cem negros pareciam ter conquistado por um momento sua nacionalidade, no coração dessa pátria imaginária, cuja lembrança [...] os fazia esquecer, durante um único dia de prazer, as privações e as dores longos anos de escravidão". Um viajante britânico deixou uma descrição viva de uma ocasião similar no Rio de Janeiro em 1808. "Para frente avançavam os grupos das várias nações africanas [...]. Ali estava o nativo de Moçambique, e Quilumana, de Cabinda, Luanda, Benguela e Angola". Quando o canto e a dança se intensificavam no decorrer da tarde, "Eu não [sabia] se a energia dos músicos ou a dos dançarinos merecia mais a admiração." Os espectadores, dominados pelo ritmo, "com um guincho ou um canto [...] corriam para se juntar à dança. Os músicos tocavam uma música mais alta e mais dissonante; os dançarinos [...] reuniam uma nova animação [...] os gritos de aprovação e as palmas redobravam; toda a assistência participava". Pouco surpreende que, como se queixou amargamente a Câmara Municipal de Buenos Aires em 1788, os escravos "não pensam em outra coisa, senão na hora de ir dançar".[59]

O ritmo era fundamental para a produção destes efeitos de cura e energização. Uma das principais mensagens da música africana é que o ritmo nos tira da rotina maçante da vida cotidiana, transformando a consciência, transformando o tempo, transformando e intensificando a nossa experiência do momento.[60]





FIGURA 1.4 Percussionistas africanos, Rio de Janeiro, 1868. Crédito: Photographs and Prints Division, Schomburg Center for Research in Black Culture, The New York Public Library, Astor, Lenox and Tilden Foundations.

Esse efeito de alteração da consciência é inteiramente propositado: na África e em sua diáspora no Novo Mundo, o ritmo e a música eram uma parte essencial da prática religiosa, particularmente na criação de condições emocionais e espirituais para os deuses se manifestarem possuindo e "montando" seus adoradores. A percussão e a dança eram elementos fundamentais

do ritual religioso africano; e como os africanos adotaram o Cristianismo e o aplicaram a suas necessidades, uma maneira final em que transformaram o catolicismo ibérico foi injetá-lo com o poder dos tambores africanos. Em toda a América espanhola e portuguesa, os domingos, dias santos e feriados religiosos tornaram-se ocasiões para a dança e música africanas. Alguns senhores de escravos, padres e autoridades permitiam que estes eventos ocorressem sem repressão, reconhecendo neles não apenas uma concessão necessária ao bem-estar espiritual dos escravos, mas um meio útil de manter uma população potencialmente rebelde dividida em diferentes grupos étnicos africanos. A maior parte, no entanto, ficava profundamente desconcertada, tanto pela qualidade estranha e desconhecida da música e da dança africanas quanto pelos riscos que percebiam em grandes aglomerações de escravos e negros livres. Como notou uma testemunha baiana na década de 1790:

> não parece ser muito acêrto em política, o tolerar que pelas ruas, e terreiros da cidade façam multidões de negros de um, e outro sexo, os seus batuques bárbaros a toque de muitos, e horrorosos atabaques, dançando deshonestamente, e cantando canções gentílicas, falando línguas diversas, e isto com alaridos tão horrendos, e dissonantes que causam mêdo, e estranheza.[61]

A Câmara Municipal de Buenos Aires expressou receios similares:

> O que nestes mesmos bailes fazem os Negros, como já se tem observado, que tem sido o fazer receber os Ritos de Gentilidade, em que nasceram com certas cerimônias, e declamações que fazem na sua língua [...] podendo-se com verdade dizer que nestes bailes se esquecem dos sentimentos da Sta. Religião Católica, que professaram, [e] renovam os ritos da gentilidade, pervertem as boas costumes, que os têm ensinado seus Senhores, não aprendem senão vícios [...] e que com eles esteja a República muito mal servida.[62]

Quando adicionada às outras condições apresentadas pelos grevistas de Santana, esta exigência final de que os escravos tivessem permissão de cantar e dançar sempre que quisessem levou as negociações a um fim abrupto. Embora o senhor da *hacienda* de Mompox tenha finalmente aceito a maioria das condições propostas por seus escravos, o senhor do engenho de Santana chamou a milícia para reprimir o levante dos escravos e arrastá-los para a prisão.

Apesar desta diferença nos resultados, nos dois casos os grevistas escravos levantaram várias questões fundamentais nas negociações entre senhores e escravos no final do período colonial: o controle sobre o tempo, sobre a terra, sobre a comida, sobre as condições de trabalho e sobre a religião e a cultura. Entretanto, em nenhum dos dois casos os grevistas levantaram outra questão que emergia repetidamente nas disputas dos escravos com os senhores: as relações daqueles com suas esposas, filhos e outros parentes.



As leis espanhola e portuguesa garantiam o direito de os escravos se casarem e constituírem família. Esse direito também se confirmava pelos ensinamentos católicos a respeito do sacramento do casamento e da natureza pecaminosa das relações sexuais fora do matrimônio. Entretanto, se algo fizeram, as leis proibindo os senhores de separar os casais e as famílias de escravos, vendendo-os separadamente, transformaram a indiferença de muitos senhores à questão do casamento de escravos em uma oposição aberta. Outra obstrução ao casamento e à formação de famílias de escravos foi o persistente desequilíbrio de gênero entre os escravos africanos, o que condenou muitos homens africanos a uma vida sem mulheres.

Por todas estas razões, os primeiros historiadores da escravidão latino-americana em sua maior parte presumiram que tanto o casamento como as famílias eram relativamente raros entre os escravos. Eles acreditavam que isso ocorria particularmente nos grandes engenhos, onde os escravos viviam – segundo as palavras de um observador – sob condições de "deprimente promiscuidade". Nos últimos anos, no entanto, os historiadores passaram a concluir que, concentrando um número relativamente grande (ainda que desequilibrado) de homens e mulheres sob o domínio de um senhor, os engenhos na verdade proporcionaram maiores oportunidades para a formação de famílias do que a escravidão urbana, em que a maioria dos senhores possuía escravos em números muito menores. Na Venezuela, no fim do período colonial, os índices de casamento entre os escravos rurais eram duas vezes mais elevados do que entre os escravos urbanos, eram essencialmente os mesmos que aqueles entre negros e mulatos livres que viviam no campo e eram apenas um pouco menores que aqueles dos brancos da zona rural. Talvez, como conseqüência disso, as razões criança/mulher (números médios de filhos por mulher em idade de ter filhos) eram mais de 50% mais elevadas entre os escravos do campo do que entre aqueles da cidade.[63]

Os índices de casamento eram ainda mais elevados entre os escravos das *haciendas* fora de Lima, onde 60% dos escravos adultos estavam casados em 1790.[64] Dados abrangentes são mais difíceis de se obter em relação ao Brasil, mas a pesquisa sobre fazendas específicas sugere que, quanto maior a força de trabalho, maior a incidência de casamentos de escravos. No distrito de Lorena, em São Paulo, em 1801, 18% dos escravos das fazendas pequenas (fazendas com 1-4 escravos) eram casados *versus* 40% nas fazendas com 10 ou mais escravos. Dos 186 escravos do engenho de Santana na Bahia, em 1752, pelo menos 80% viviam em unidades familiares encabeçadas por um casal e outros 13% viviam em unidades familiares encabeçadas apenas por um adulto. E, ao se examinar os registros de famílias de escravos nas fazendas do Rio de Janeiro, "surpreende exatamente o nível de autonomia e estabilidade familiar que [os escravos] conseguiam, extremamente próxima da experiência dos homens livres com os quais conviviam".[65]

Do mesmo modo que as grandes fazendas, os campos de mineração também reuniam homens e mulheres, muitos dos quais se casaram e formaram famílias. Como já vimos, os mineiros de cobre de Santiago del Prado descreviam-se como "todos casados, e [com] famílias que sempre sustentamos". Entre os escravos que trabalhavam nas minas de ouro na região de Chocó, na Colômbia, um terço estava casado em 1782, e muitos dos escravos solteiros eram filhos que viviam com seus pais. Como nas fazendas, quanto maior a força de trabalho, mais elevado o índice de casamento. Entre 550 escravos que pertenciam a um senhor de mina, dois terços dos adultos eram casados, e quase todos os escravos (93%) viviam em unidades familiares, a maioria encabeçada por casais, muitas delas incluindo três gerações (avós, pais e filhos).[66]

Visitando Cuba no início do século XIX, o naturalista alemão Alexander von Humboldt observou não apenas a existência de unidades familiares entre os escravos de engenhos, mas também os enormes benefícios sociais e psicológicos de se fazer parte de uma família:

> O escravo de engenho que tem uma esposa, que vive em uma casa separada, que com o afeto que caracteriza a maioria dos africanos, encontra após um dia de trabalho alguém para cuidar dele, em meio a uma família indigente, tem um destino que não pode ser comparado àquele de um escravo que está isolado e perdido na multidão.[67]

Esses benefícios emergem claramente na autobiografia de Juan Francisco Manzano, para quem a mãe e os irmãos eram o centro de seu mundo: "Eu amava tanto [a minha mãe] que sempre pedia a Deus para tomar a minha vida antes da vida dela. Eu não acreditava que teria força bastante para sobreviver a ela". Quando ele era punido, sua família sempre ia visitá-lo, levando-lhe comida ou conversando com ele através da porta de sua cela. Nessas visitas, sua mãe chamava "seu marido do túmulo, pois quando isso aconteceu meu pai já havia morrido". Em uma das raras ocasiões nos anos posteriores em que a família ficou brevemente reunida, "os três abraçados de pé formávamos um grupo. Meus três irmãos menores nos rodeavam abraçando-nos pelas coxas. Minha mãe chorava e nos tinha estreitados contra o seu peito. Dava graças a Deus porque lhe concedia a graça de nos ver de novo".[68]

Além do apoio emocional, as famílias proporcionavam importantes benefícios econômicos. Certa ocasião, a mãe de Manzano informou-lhe que havia economizado dinheiro o suficiente para comprar sua liberdade: "Juan, aqui levo o dinheiro da sua liberdade. Já você vê que seu pai morreu e você vai ser agora o pai de seus irmãos". Esta era uma estratégia freqüente entre as famílias de escravos que juntavam seus recursos para comprar a liberdade dos membros da família, um de cada vez.[69] Na verdade, as economias de sua mãe derivavam em parte de um cavalo dado ao jovem Manzano por seus avós escravos; e, como sua mãe deu a entender, era esperado que, uma vez livre, ele assumisse a responsabilidade, como chefe da família, de resgatar seus irmãos da escravidão.



No entanto, essa estratégia falhou quando a mãe de Manzano morreu logo depois e sua dona confiscou suas economias. Manzano só conseguiu ficar com uma pulseira de ouro de sua mãe, que ele vendeu para pagar missas para sua alma.[70]

As famílias de escravos eram menos comuns nas cidades, onde a maioria dos senhores tinha escravos em grupos de quatro ou menos. Como conseqüência, em Salvador, "os escravos quase não tinham oportunidade de manter relações amorosas, episódicas ou duradouras". Dos 186 escravos presos por ocasião do levante de 1835 nessa cidade, apenas quatro foram registrados como casados. O mesmo acontecia no Rio de Janeiro, onde os índices de casamento de escravos eram uma mera fração – um sétimo ou menos – dos índices de casamento da população livre. Relativamente tarde, na década de 1840, os casamentos de escravos perfaziam apenas 4% dos casamentos anuais na cidade, apesar de os escravos compreenderem 40% da população total.[71]

Esta disparidade entre áreas urbanas e rurais nos índices de casamento e de formação de famílias de escravos pode explicar por que os escravos de Mompox e Santana não incluíram as questões familiares em suas listas de exigências: em comparação com seus pares urbanos, é possível que já gozassem de uma posição relativamente vantajosa neste aspecto. Para os escravos urbanos, no entanto, os obstáculos para a formação de unidades familiares eram enormes, obrigando-os a recorrer aos tribunais e às autoridades reais para defender seu direito a se casarem.[72]

Estes requerimentos, por sua vez, foram parte de um esforço maior dos escravos para usar as leis que controlavam a escravidão como uma fonte de poder e influência em suas negociações com os senhores. Ações judiciais, petições e queixas dirigidas às autoridades reais eram ainda outra forma de resistência e reação dos escravos, assim como uma maneira de tentar forçar as concessões de senhores abusivos ou recalcitrantes. Na América espanhola, este tipo de ação legal dos escravos parece ter aumentado perceptivelmente durante as últimas décadas do domínio colonial, em resposta a dois conjuntos de leis destinadas a fortalecer a proteção dos direitos dos escravos: o Código Negro de 1784 e a Instrução real de 1789. O objetivo da Coroa ao criar essas leis era reduzir o abuso e a condição de maltratados dos escravos por parte dos senhores e, com isso, algumas das causas da incidência crescente de fugas e rebeliões dos escravos.[73]

Os senhores de escravos rejeitavam furiosamente essas leis como uma interferência injustificada do Estado em seus assuntos privados, protestando a tal ponto que o Código Negro jamais foi implementado, e a Instrução permaneceu vigorando apenas cinco anos antes de ser revogada por ordem real em 1794.[74] Entretanto, mesmo deixando essas leis de lado, a Coroa estimulava as autoridades locais para considerar suas disposições quando julgassem as disputas entre escravos e senhores; e, tanto durante quanto depois do breve período em que a Instrução esteve em vigor, os escravos fizeram esforços repetidos para se valerem das proteções legais a que tinham direito. As autoridades espanholas em

Louisiana, por exemplo, "rapidamente descobriram que os escravos eram corajosos e independentes, muito conscientes de seus direitos, e estavam prontos para viajar até New Orleans para se queixar se estes direitos fossem violados".[75] Em Porto Rico, os escravos

> querelaram [...] da carência de roupa, alimentação inadequada, trabalho excessivo; denunciaram a imposição de trabalho nos feriados e os castigos excessivos, os enganos perpetrados pelos senhores, a usurpação do direito, garantido por lei, de comprar sua própria liberdade. Foram os primeiros a expor e a denunciar a exploração da mulher escrava. Além disso, apresentaram outras queixas sobre a falta de atenção médica, a destruição da propriedade do escravo, a agressão verbal, a separação "familiar", as dívidas não pagas pelos senhores, e muitas outras questões.[76]

Uma das principais maneiras pelas quais os escravos procuravam escapar do tratamento abusivo era se valerem de seu direito de mudar de senhores. Sob a lei espanhola, se os escravos conseguissem encontrar um senhor potencial ao qual preferissem pertencer e este estivesse disposto a pagar seu preço de mercado, eles tinham o direito de ser comprados por ele. Os senhores geralmente se opunham a esta lei, pois criava um mecanismo pelo qual os escravos podiam "escapar" de senhores severos para senhores menos abusivos; e os senhores freqüentemente lutavam para impedir ou retardar essas transferências de propriedade, em geral contestando o valor do escravo. Mas os escravos insistiam nestas causas, enxergando nelas um meio potente tanto para melhorar suas condições de vida e de trabalho quanto para evitar a dissolução de casamentos e famílias.[77]

Processos deste tipo – na verdade, todos os tipos de queixas legais dos escravos – eram muito mais comuns nas áreas urbanas que no campo. Os escravos urbanos tinham maior acesso às informações sobre seus direitos legais e às autoridades responsáveis pelo cumprimento desses direitos. Além disso, a maior parte dos senhores de escravos urbanos eram indivíduos de meios modestos que possuíam um número relativamente pequeno de escravos e não tinham a influência dos senhores de engenhos e de minas junto às autoridades reais. Nas disputas legais, os escravos urbanos freqüentemente confrontavam seus senhores de uma posição menos desvantajosa que os escravos rurais.

Para os escravos que trabalhavam nas fazendas no campo, ou nos garimpos afastados nas florestas tropicais da Colômbia, informar-se sobre as leis reais era mais difícil, assim como o acesso às autoridades reais. Por isso, ao fazer suas queixas, os escravos rurais tinham maior probabilidade de agir como parte de um grupo e com o apoio de seus companheiros. Os senhores caracterizavam essas ações coletivas como rebeliões e insubordinação; mas, na verdade, esses escravos não estavam se rebelando contra a autoridade oficial ou procurando escapar ou derrubar a escravidão. Estavam, sim, apelando para essa autoridade cumprir suas próprias leis devidamente constituídas. Estavam procurando se aliar ao Estado colonial e tirar proveito de suas proteções de



uma maneira muito parecida com aquela em que os próprios senhores de escravos se aproveitavam da proteção do Estado.

Desnecessário dizer que os tribunais e as autoridades reais nem sempre, e nem na maioria das vezes, pronunciavam-se a favor dos escravos. No processo de 1801, em Guayama, por exemplo, o corregedor considerou infundadas as queixas de maus-tratos dos escravos e ordenou 12 chibatadas a cada um dos homens envolvidos e dez chibatadas às mulheres. Entretanto, antes de chegar a essa decisão, ele investigou bastante o caso, interrogando exaustivamente cada escravo, fazendo com que um médico os examinasse para constatar evidências de maus-tratos e, finalmente, viajando até o engenho para verificar as condições do local. Evidentemente, a queixa desses escravos foi levada a sério; e, embora essa autoridade tenha decidido contra eles, outras se mostraram condescendentes com as alegações dos escravos. Os escravos atentavam para quais autoridades tinham maior probabilidade de lhes ouvir e se dirigiam consistentemente a esses indivíduos.[78] Eles procuravam conhecer os advogados indicados pela corte, responsáveis pela investigação das queixas dos escravos e pela defesa de seus direitos, os Defensores de Escravos. E, à medida que esses defensores testemunharam repetidamente os abusos e as injustiças da escravidão, alguns deles até começaram a questionar essa instituição publicamente.[79] Outros despertavam a ira dos senhores de escravos simplesmente seguindo uma interpretação estrita da letra, o que levou os proprietários de terra do Peru a denunciar um desses Defensores como "o maior inimigo e o mais terrível obstáculo à agricultura. O menor detalhe que lhe seja relatado por qualquer escravo é o suficiente para fundamentar julgamentos notoriamente injustos contra seu senhor e para despertar a desordem rural entre senhores, escravos e libertos".[80]

As leis de escravidão e as autoridades encarregadas do cumprimento dessas leis tornaram-se armas potentes para os escravos usarem em confrontos com seus senhores. Elas também proporcionaram uma linguagem e uma retórica por meio das quais os escravos podiam asseverar o conceito dos direitos fundamentais a eles inerentes como seres humanos e – embora esta não tenha sido a intenção das leis – como súditos da Coroa. O governador de Popayán (Colômbia), relatando à Coroa o que viu como conseqüências negativas da Instrução de 1789, comentou sobre os dois aspectos da lei: as proteções legais que ela concedia aos escravos e sua retórica dos direitos. Ele relatou em 1792 que os escravos agora tratam seus senhores

> com certa espécie de desdém e lhes prestam uma obediência muito de política, tomando oportunidade para disputar a cada passo as obrigações que lhes correspondem até explicar com ousadia seus gênios niveladores, e reduzir-se a uma espécie de libertinagem.[81]

Na verdade, não são encontradas muitas afirmações "niveladoras" nestes processos judiciais. A lei espanhola deixava bastante claro que nem os escravos nem os negros livres eram legalmente iguais aos brancos. Porém, a subordi-

nação não significava ausência completa de direitos, e os escravos invocavam repetidamente o conceito e até a terminologia dos direitos em suas petições às autoridades reais. Em suas petições e processos judiciais, os *cobreros* de Santiago del Prado afirmavam "o direito de subsistência [...] os direitos à preservação do casamento e da família [...] os direitos políticos coletivos [...] os direitos à terra". Em Porto Rico, o escravo iorubá Francisco Castaño propôs sua venda a um novo senhor em Cuba, argumentando, como justificativa, que "em Porto Rico os negros não têm nenhum direito". Na verdade, os direitos dos escravos eram com freqüência violados tanto em Cuba quanto em Porto Rico, mas Castaño procurava justificar sua venda a outro senhor (um direito que a lei espanhola garantia aos escravos) com a idéia de que lhe garantiria o acesso a prerrogativas que lhe haviam sido negadas em Porto Rico.

Outra escrava porto-riquenha, Maria Balbina, usou a mesma linguagem quando fez uma petição às autoridades para impedir seu senhor de vendê-la separada de seus filhos (também um direito garantido pela lei espanhola). Ela dizia ter feito a queixa "para fazer valer seus direitos"[82]

Como as leis portuguesas que controlavam a escravidão originavam-se dos mesmos precedentes romanos que a lei espanhola, teoricamente os escravos no Brasil desfrutavam dos mesmos direitos legais que aqueles da América espanhola. Uma ordem real de 1710 encarregava os procuradores do Estado na colônia de representar as queixas e os processos apresentados pelos escravos, mas, como comentou um delegado da Assembléia Constituinte de 1823, 100 anos depois, a ordem foi em grande parte desconsiderada "porque não interesava a ninguém senão a esses miseráveis".[83] Como resultado, observou o visitante inglês Henry Koster, na década de 1810, era "quase impossível um escravo ser ouvido" em uma instituição oficial. Durante todo o período colonial, concorda o historiador João Reis, os escravos "tiveram pouco ou nenhum acesso às leis do Estado".[84]

Ao que parece, somente depois da independência as apelações dos escravos à justiça real começaram a provocar reação oficial.[85] Mesmo nessa época (em que a escravidão estava sendo abolida na maior parte da América espanhola) as leis brasileiras que governavam a escravidão eram menos progressistas que as leis coloniais espanholas. Por exemplo, a lei espanhola garantia o direito do escravo de comprar sua liberdade, ao passo que as leis portuguesas e brasileiras (após a independência em 1822) não reconheciam esse direito. A prática de os escravos comprarem sua liberdade existia no Brasil; na verdade, *em vez de ser concedida gratuitamente, a maioria das alforrias (libertações* individuais) era comprada. Mas, ao contrário do que acontecia na América espanhola, essas libertações só podiam ocorrer com o consentimento do senhor. Como assinalou uma decisão de 1854 do Conselho de Estado, "não temos nenhuma provisão legal segundo a qual o senhor possa ser obrigado a libertar seu escravo". Outro processo em 1884, quatro anos antes da abolição final, foi ainda mais longe, concluindo que "privados dos direitos civis, os escravos não possuem direito à propriedade, à liberdade, à honra ou à reputação. Seus direitos são reduzidos à preservação e ao sustento de seus corpos" – direitos tanto do interesse do senhor quanto do escravo.[86]



Assim, a lei e a prática portuguesas resultavam em negociações entre senhores e escravos que ocorriam com pouca intervenção das autoridades coloniais, e essa intervenção acontecia principalmente em momentos de crise, quando as negociações haviam falhado completamente e os escravos haviam fugido ou insurgido contra seus senhores. Tanto na América espanhola quanto na portuguesa esses atos de rebelião constituíam, ainda, outra forma de resistência e reação dos escravos. Embora os levantes de escravos tenham ocorrido durante todo o período colonial, eles tendiam a se concentrar no início desse período (quando o controle europeu sobre essas novas sociedades era particularmente tênue) e no fim (no final do século XVIII e início do XIX).

Os escravos africanos mal começaram a trabalhar nos engenhos de Santo Domingo quando, em 1522, insurgiram-se pela primeira vez. Essa rebelião foi reprimida em alguns dias, mas vários sobreviventes e outros fugitivos fugiram para as florestas, onde se uniram ao cacique indígena Enriquillo que havia pegado em armas contra os espanhóis em 1519, travando uma contínua guerra de guerrilha contra eles até o início da década de 1530. A cidade colombiana de Santa Marta foi completamente destruída por um levante de escravos em 1530, sendo em 1550 atacada novamente; Havana foi saqueada e pilhada por escravos em 1538 e, em seguida, houve um ataque de corsários franceses à cidade. Por pouco uma revolta de escravos na Cidade do México foi prevenida em 1537, e importantes rebeliões rurais irromperam em 1546 e 1570. Os escravos que trabalhavam em minas de ouro em Cuba, Honduras, Colômbia e Venezuela rebelaram-se repetidamente entre 1533 e 1552; em 1598, cerca de 4 mil escravos destruíram garimpos próximos de Zaragoza, na Colômbia, e só foram subjugados no ano seguinte.[87]

A consolidação gradual do poder espanhol e português reduziu a freqüência dessas rebeliões durante o século XVII, mas vários fatores provocaram seu ressurgimento no século XVIII e início do XIX. Um deles foi o crescente descontentamento político entre a população livre, provocado pelas políticas econômicas bourbônicas e pombalinas que aumentaram a carga de impostos nas economias coloniais. Esta turbulência entre a população livre proporcionou aberturas também para rebeliões de escravos.

Na Venezuela, rebeldes que se opunham às políticas comerciais e tributárias espanholas recrutaram participantes escravos para seus levantes de 1732 e 1749. Durante a segunda rebelião, *os escravos das fazendas do vale Tuy, perto de* Caracas, conspiraram independentemente. Sua conspiração foi descoberta algumas semanas antes da rebelião planejada, para alívio das autoridades locais que temiam que a população indígena pudesse se juntar ao levante. Na Colômbia, a rebelião dos comuneros contra os impostos (em 1781) também desencadeou revoltas de escravos em toda a extensão do Rio Magdalena e no Vale de Cauca.[88]

Os desenvolvimentos políticos internacionais na Europa e no Caribe também estimularam rebeliões de escravos na América Latina. Quando os revo-

lucionários na França e em Saint Domingue decretaram a igualdade racial de negros livres e brancos (1791), depois a abolição da escravidão (1793-1794), os escravos, negros e mulatos livres da América Latina tomaram conhecimento imediatamente. Entre 1795 e 1799 ocorreu uma onda de levantes de escravos nos engenhos de Cuba (esta foi uma das razões para as concessões da Coroa aos *cobreros* em 1800). Os rebeldes escravos da cidade de Coro, na Venezuela, reivindicaram em 1795 a "ley dos franceses" e a abolição da escravidão. Conspirações similares entre os escravos em Louisiana (1795) e no porto colombiano de Cartagena (1799) foram descobertas e desarmadas pelas autoridades pouco antes de eclodir.[89] As conspirações revolucionárias de brancos e negros livres em Buenos Aires (1795), Caracas (1797) e na Bahia (1798) também foram frustradas. Não houve participação significativa de escravos nestes três últimos incidentes, mas, como os objetivos dos conspiradores incluíam a abolição da escravidão, se as conspirações tivessem se materializado, sem dúvida teriam também desencadeado levantes de escravos nessas cidades.

Provavelmente a causa mais importante do aumento das rebeliões de escravos tenha sido o número crescente de jovens africanos do sexo masculino que chegava à região. Muitos destes homens eram veteranos das guerras africanas desencadeadas pelo tráfico de escravos, chegando ao Novo Mundo com uma mistura volátil de experiência militar e uma imensa raiva e infelicidade em relação à sua nova situação. O resultado foi um grande aumento na rebeldia e nas fugas de escravos para as comunidades de fugitivos (quilombos ou mocambos no Brasil; *palenques* ou cumbes na América espanhola).[90] Estes assentamentos apareceram primeiro na América espanhola, no início do período colonial. Guerras de guerrilha prolongadas, com muitos anos de duração, foram travadas entre as tropas espanholas e os *cimarrones* (a palavra espanhola "selvagem" designava o gado que havia escapado e perambulava, sendo também aplicada aos escravos fugidos) em Santo Domingo durante as décadas de 1530 e 1540; na Venezuela, no Panamá e Equador durante a década de 1550; e na Colômbia e no México no início do século XVII. Embora a maior parte dos assentamentos de fugitivos tenha sido finalmente derrotada e destruída, vários – San Basilio na Colômbia, Nirgua na Venezuela, San Lorenzo e Cujila no México, os assentamentos na região das Esmeraldas do Equador – tiveram sucesso o suficiente no combate às tropas espanholas para negociar tratados de paz que lhes garantissem alvarás para se tornarem municipalidades autogovernadas.[91]

Os fugitivos constituíam um desafio ainda maior para as autoridades reais no Brasil. Já, em 1597, um observador português na Bahia constatou que "os maiores inimigos dos colonizadores são os negros Guiné insurretos, que vivem nas montanhas, descendo delas para realizar seus ataques". Até 1602, fugitivos dos engenhos da Bahia e de Pernambuco haviam se unido para formar o famoso quilombo de Palmares, uma federação de aldeias parecidas com as da África Ocidental, nas montanhas de Alagoas. Na metade do século, essas aldeias alojavam entre 10 mil e 15 mil habitantes. Nas décadas de 1670 e 1680, os



portugueses enviaram uma série de expedições militares contra eles, todas sem sucesso. Somente na década de 1690, quase um século depois de sua fundação, as aldeias foram finalmente aniquiladas e seus habitantes recapturados. Todo o Brasil reconheceu a derrota de Palmares como o fim de uma época. Enquanto os senhores de escravos celebravam com paradas, missas e outras festividades públicas, os escravos e seus descendentes preservavam as lembranças do quilombo e de seu último monarca heróico, Zumbi, em contos populares, canções e festivais comunitários. Porém, a destruição de Palmares não marca o fim total do quilombo. Como quase sempre acontecia com as comunidades de fugitivos, punhados de sobreviventes conseguiram escapar das forças portuguesas e estabelecer novos acampamentos próximos dos locais das aldeias de Palmares. Outros foram para o norte, onde criaram novos assentamentos na Paraíba, que sobreviveram até a década de 1730.[92]

Durante o século XVIII, o centro da economia do Brasil e, portanto, da escravidão brasileira deslocou-se das zonas açucareiras do Nordeste para a região de mineração de ouro de Minas Gerais. Quando os escravos fluíram para as zonas mineiras, os quilombos proliferaram a tal ponto que os escravocratas locais começaram a se preocupar com o fato de que os fugitivos pudessem formar um novo Palmares. Na realidade, nenhum dos quilombos dessa região atingiu o tamanho ou a longevidade de Palmares: o maior deles, o Quilombo de Ambrósio, alojava entre 600 e mil pessoas e foi destruído em 1746. Entretanto, mesmo quando os quilombos eram eliminados, outros surgiam para substituí-los. Os documentos reais mencionam 160 assentamentos de fugitivos em Minas no decorrer do século. Outras centenas deles certamente existiram, mas jamais chegaram aos registros oficiais.[93]

Em Minas, como em outros lugares da América Latina, a maioria dos assentamentos de fugitivos era pequena e teve vida curta. Qualquer um que se tornasse maior e mais estabelecido logo atraía a atenção das autoridades locais. Este foi o caso, por exemplo, do Buraco de Tatu, um quilombo fundado em 1743, próximo à cidade de Salvador. Com o crescimento do assentamento para 32 casas, 65 adultos e um número não-registrado de crianças, as autoridades ficaram preocupadas com seus ataques aos fazendeiros locais e aos viajantes (muitos deles negros e mulatos livres) e, em 1763, o governador ordenou sua destruição. O *palenque* peruano de Huachipa sofreu um destino similar em 1713, depois de seus membros se tornarem excessivamente audaciosos em seus ataques às *haciendas* locais. Quando o *palenque* foi finalmente aniquilado, as forças espanholas encontraram a pele de mais de 200 reses roubadas dos fazendeiros locais, cuja carne os *palenqueros* usaram para comprar alimentos, álcool e outros produtos.[94]

No entanto, as tropas reais não conseguiam estar em toda parte e, quando os acampamentos de fugitivos eram destruídos em um lugar, multiplicavam-se em outros, segundo as palavras de uma autoridade brasileira, como as cabeças da Hydra.[95]

Isto foi ainda mais comum durante o final do século XVIII e início do XIX, quando centenas de milhares de africanos fluíram para a América espanhola e para o Brasil. O historiador Jaime Jaramillo Uribe descreve um verdadeiro "movimento de palenques" na Colômbia durante as décadas de 1770 e 1780.[96] O governador da Venezuela relatou em 1785 que os africanos recém-chegados estavam fugindo para as montanhas ao longo da costa em números maiores do que já visto. Lá, eles se juntaram às comunidades *cimarrón*, que faziam ataques periódicos às aldeias e às fazendas locais. Esses ataques chegaram ao auge no início da década de 1770 e novamente na década de 1790. As tropas espanholas revidaram com uma campanha antipalenque em 1794-1795 que capturou mais de 500 fugitivos, muitos dos quais já estavam em liberdade há dois anos ou mais.[97] Em 1796, as autoridades em Cuba traçaram um plano para combater os fugitivos e os *palenques*, que permaneceu em vigor até o fim da década de 1840. Isso requeria o patrulhamento sistemático do campo e a contratação de caçadores de escravos profissionais (*rancheadores*), que rastreavam os fugitivos através das florestas e montanhas na esperança de encontrar seus acampamentos.[98] No Brasil, a monarquia reagiu ao aumento das fugas de escravos com a ordem, de 1799, de atacar os quilombos em toda a colônia: "assaltando-os repentinamente extinga tais Ajuntamentos, sem deixar deles a menor sombra".[99]

À medida que a escravidão latino-americana crescia no final do século XVIII, crescia também a amplitude e a intensidade da resistência dos escravos. Essa resistência assumiu várias formas: negociações individuais e coletivas com os senhores, apelos às autoridades reais e aos tribunais, rebelião, violência e fuga. Em 1800 não era evidente para nenhum dos participantes desses eventos que a resistência dos escravos tivesse debilitado de algum modo a escravidão ou a economia de *plantation*. Porém, na verdade tinha, como logo deixaram claro os acontecimentos da década de 1810. Os escravos haviam demonstrado repetidamente sua capacidade de tirar proveito de qualquer abertura ou oportunidade criada pelo conflito entre as forças políticas em competição. Como resultado, quando os administradores reais e as elites latino-americanas enfrentaram a crise política e militar da década de 1810, seria impossível ignorar a população escrava e suas exigências.

## *A Liberdade*

Além do enfraquecimento interno da instituição da escravidão, a resistência dos escravos também transformou a escravidão e a sociedade colonial de outra maneira: criou populações de negros e mulatos livres que, até o início do século XIX, na maior parte da América Afro-Latina, já excediam o número de escravos. Enquanto os negros e mulatos livres constituíam 5% ou menos da população nas principais colônias francesas e inglesas,[100] no Brasil e na maior parte da América espanhola eles eram 20-30% da população ou mais (Tabela 1.1). No Panamá, eram a maioria da população;



TABELA 1.1 População da América Afro-Latina, c. 1800. (número total em cima, porcentagem embaixo).

| | Americanos afro-latinos | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| País | Livres | Escravos | Subtotal | Brancos | Mestizos | Índígenas | Total |
| Brasil | 587.000 | 718.000 | 1.305.000 | 576.000 | | 61.000 | 1.942.000 |
| | 30 | 37 | 67 | 30 | | 3 | 100 |
| México | 625.000 | 10.000 | 635.000 | 1.107.000 | 704.000 | 3.676.000 | 6.122.000 |
| | 10 | >1 | 10 | 18 | 12 | 60 | 100 |
| Venezuela | 440.000 | 112.000 | 552.000 | 185.000 | | 161.000 | 898.000 |
| | 49 | 12 | 61 | 21 | | 18 | 100 |
| Cuba | 114.000 | 212.000 | 326.000 | 274.000 | | | 600.000 |
| | 19 | 35 | 54 | 46 | | | 100 |
| Colômbia | *245.000* | 61.000 | *306.000* | 203.000 | *122.000* | 156.000 | 787.000 |
| | *31* | 8 | *39* | 26 | *16* | 20 | 100 |
| Porto Rico | 65.000 | 25.000 | 90.000 | 72.000 | | | 162.000 |
| | 40 | 15 | 56 | 44 | | | 100 |
| Peru | 41.000 | 40.000 | 81.000 | 136.000 | 244.000 | 771.000 | 1.232.000 |
| | 3 | 3 | 6 | 11 | 20 | 63 | 100 |
| Argentina | | | 69.000 | 70.000 | 6.000 | 42.000 | 187.000 |
| | | | 37 | 37 | 3 | 23 | 100 |
| Santo Domingo | 38.000 | 30.000 | 68.000 | 35.000 | | | 103.000 |
| | 37 | 29 | 66 | 34 | | | 100 |
| Panamá | 37.000 | 4.000 | 41.000 | 9.000 | | 12.000 | 62.000 |
| | 60 | 6 | 66 | 15 | | 19 | 100 |
| Equador | 28.000 | 5.000 | 33.000 | 108.000 | | 288.000 | 429.000 |
| | 7 | 1 | 8 | 25 | | 67 | 100 |
| Chile | | | 31.000 | 281.000 | 34.000 | 37.000 | 383.000 |
| | | | 8 | 73 | 9 | 10 | 100 |
| Paraguai | 7.000 | 4.000 | 11.000 | 56.000 | | 30.000 | 97.000 |
| | 7 | 4 | 11 | 58 | | 31 | 100 |
| Costa Rica | | | 9.000 | 5.000 | 30.000 | 11.000 | 55.000 |
| | | | 16 | 9 | 55 | 20 | 100 |
| Uruguai | | | 7.000 | 23.000 | | | 30.000 |
| | | | 23 | 77 | | | 100 |

*Nota*: Totais do Brasil incompletos; duas capitanias (Mato Grosso e Pará) não forneceram os dados raciais. Os dados do Equador mostram brancos e *mestizos* juntos. Os dados da Colômbia em itálico indicam estimativa do autor. As células vazias representam "ausência de dados".
Fontes: Ver Apêndice.

na Venezuela, quase a maioria; e, em Porto Rico, 40%. Somente no Brasil e em Cuba, os dois principais centros latino-americanos de agricultura de *plantation* durante este período, a população de escravos era maior que a de negros e mulatos livres. Isto não foi resultado de maiores índices de aumento natural entre os escravos, mas de importações maciças de africanos para essas duas colônias que reduziram ainda mais os índices, já baixos, de reprodução da população escrava. Os negros e mulatos livres, ao contrário, eram "provavelmente o elemento racial que crescia mais rapidamente no Brasil".[101]

As populações de negros e mulatos livres eram maiores na América espanhola e portuguesa que na América inglesa ou francesa, pela simples razão de que os escravos eram libertados em proporções mais elevadas na América Latina que no resto do hemisfério. À primeira vista, estes índices não parecem particularmente generosos: 1,2% a 1,3% por ano (isto é, de cada mil escravos, 12 ou 13 eram libertados a cada ano) nas cidades de Buenos Aires e Lima, no início do século XIX, e "cerca de 1 por cento" por ano na Bahia, durante o período colonial como um todo.[102] Entretanto, quando acrescidos anualmente durante os 300 anos do período colonial, e ainda mais aumentados pelos descendentes daqueles homens e mulheres livres, agora nascidos em situação de liberdade em vez de escravidão, eles proporcionaram a base para as maiores populações de afro-descendentes livres no Novo Mundo.

As concessões de alforrias, embora freqüentemente retratadas pelos senhores como presentes e atos de generosidade para com seus escravos, eram, na verdade, o produto, como tantas coisas mais na vida dos escravos, de negociações entre senhor e escravo.[103] Assim, a alforria pode ser encarada como a expressão maior dessas negociações, pois era a maior concessão que os escravos podiam arrancar de seus senhores. Tal concessão raramente era feita de modo espontâneo e pela própria vontade do senhor. Em vez disso, virtualmente toda alforria era o resultado de longos esforços dos escravos, com freqüência estendendo-se por muitos anos, para pressionar e persuadir seus senhores a lhes concederem a liberdade.

Algumas categorias de escravos tinham claras vantagens nessas negociações e, por isso, conquistavam sua liberdade mais freqüentemente que outras. Os escravos urbanos conseguiam a liberdade em índices mais elevados que os escravos rurais; as mulheres, em índices mais elevados que os homens; os crioulos, em índices mais elevados que os africanos; e os mulatos, em índices mais elevados que as pessoas de ascendência africana pura.

Os escravos urbanos tinham maior probabilidade de obter sua liberdade que os escravos rurais, em razão de suas maiores oportunidades de ganhar salários em dinheiro, o que poderia ser então usado para comprar a liberdade. Os escravos do campo não eram completamente privados dessas oportunidades: encontram-se casos de escravos rurais tentando comprar sua liberdade com dinheiro proveniente da venda de produtos produzidos ou animais



criados por eles.[104] Porém, em comparação com suas contrapartes dos engenhos, os escravos da cidade tinham acesso a um mercado de trabalho muito mais ativo e variado, em que os patrões contratavam regularmente escravos para empregos a curto ou longo prazo. Muitos escravos viviam se alugando desta maneira, pagando a seus donos uma taxa diária estabelecida por lei e guardando para si o restante de seus proventos. Até os escravos que em geral trabalhavam sem pagamento, como os criados domésticos, podiam trabalhar em troca de dinheiro nos domingos e em outros feriados. Em vista disso, os escravos das vilas e cidades estavam em uma posição melhor para acumular as economias em dinheiro necessárias para comprar a liberdade. E, por causa de sua maior proximidade (em comparação aos escravos das fazendas) e de seu contato com seus donos, estavam também em uma posição melhor para conduzir as negociações que conduziam à liberdade.

As mulheres conseguiam a liberdade mais freqüentemente que os homens por duas razões. A primeira era referente às estratégias de alforria seguidas pelas famílias de escravos. Se as crianças nasceriam escravas ou livres era determinado pela situação legal da mãe, e não pela do pai. Por isso, comprar a liberdade de uma mulher ou uma menina garantia a liberdade de qualquer prole futura que ela pudesse ter. Ao negociar a liberdade dos membros da família, as famílias escravas demonstravam preferência marcante por alforriar as mulheres, especialmente quando sua liberdade podia ser comprada por preços um pouco inferiores àquela dos homens.

Uma segunda razão para a freqüência mais elevada de alforrias femininas era a existência de relações sexuais entre senhores e escravas. Essas ligações quase nunca eram declaradas francamente nos documentos de alforria, mas, às vezes, eram sugeridas e, outras vezes, emergiam abertamente, como no caso anteriormente mencionado, em que a escrava portoriquenha María Balbina procurou evitar que seu dono a vendesse separadamente de seus filhos. Em sua queixa, Balbina declarou que seu senhor era o pai das crianças e que, antes de cada nascimento, havia prometido alforriar-lhe depois. Ele nunca cumpriu essa promessa e estava agora procurando vendê-la a um novo senhor, o que finalmente a levou a recorrer às autoridades.[105] Em um processo de 1811 contra seu senhor, que vinha lhe explorando sexualmente desde seus 14 anos de idade, Maria Isabel Rioja, escrava de Lima, explicou: "Eu fui obrigada a ceder por duas razões: primeiro, devido à condição do senhor; segundo, porque [...] sendo certo que quanto maior o interesse do dono, melhor seu tratamento para nós mulheres".[106] Em nenhum desses dois casos a submissão ao desejo do senhor produziu a liberdade, mas em outros o fez.[107]

As relações sexuais entre escravas e senhores também ajudam a explicar o maior sucesso dos mulatos, em comparação aos escravos de ascendência africana pura, na questão de conseguir a alforria. Não era incomum os escravos de raça mista serem filhos de seus senhores ou de membros das famílias dos

senhores. Não se pode dizer com certeza que proporção desses escravos foi libertada, mas, evidentemente, muitos deles foram.[108]

Mesmo nos casos em que não havia relação de sangue entre o senhor e o escravo, os mulatos, quase todos nascidos na América, beneficiaram-se das vantagens relativas concedidas aos escravos crioulos. Esses escravos nascidos na América aprendiam desde o nascimento como funcionava a sociedade colonial e como lidar melhor com ela para conseguir a liberdade. Falando a linguagem de seu senhor, crescendo na cultura deles e conhecendo suas leis, os escravos crioulos estavam bem melhor equipados que os africanos recém-chegados, muitos dos quais jamais aprenderiam a falar espanhol ou português, para cultivar laços com seus senhores e conduzir as negociações necessárias para obter a liberdade.

Por isso, durante esse período, enquanto os escravos tinham maior probabilidade de ser africanos do que americanos afro-latinos, maior probabilidade de ser negros do que mestiços e maior probabilidade de ser homens do que mulheres, com a população livre de cor acontecia o inverso: mais americanos do que africanos, mais mestiços que negros e números iguais de homens e mulheres. E, ao passo que a população escrava sofria um declínio demográfico contínuo, as populações de negros e mulatos livres desfrutavam de índices rápidos de crescimento. Isto ocorreu em parte por causa do grande número de mulheres entre a população livre em contraste com sua escassez entre os escravos. Mas foi igualmente, ou até mais, uma conseqüência da liberdade, que oferecia maiores oportunidades às mães e às famílias de sustentar sua prole. As mães negras livres tinham menor probabilidade de sofrer exigências de trabalho excessivas e maior probabilidade de poder recorrer a redes de apoio familiares ou de ganhar seu próprio provento do que as mães escravas. Como resultado, as crianças negras livres tinham maiores chances de sobreviver ao crucial primeiro ano de vida, atingindo posteriormente a vida adulta, do que os filhos dos escravos.

No início do século XIX, portanto, negros e mulatos livres já superavam em número os escravos em toda parte da América Latina, exceto Brasil e Cuba. As afirmações de relações raciais harmoniosas e igualitárias na América Latina do século XX freqüentemente atribuem essa igualdade à proeminência de negros e mulatos livres na sociedade colonial e à sua maior capacidade (em comparação com suas contrapartes nas colônias inglesas ou francesas) para ascender nessa sociedade. Porém, isso estava longe da intenção original dos formuladores de políticas espanhóis e portugueses. Ao contrário, os administradores coloniais procuravam estabelecer, por lei, uma sociedade racialmente estratificada que reservasse aos brancos todas as oportunidades de avanço social e econômico e que relegasse os não-brancos a uma condição legal e social inferior. Precedentes para esse sistema existiam nas leis espanholas e portuguesas que regiam as pessoas de "sangue impuro" – árabes, judeus, ciganos e africanos – no Velho Mundo. Durante o século XVII, este corpo de lei racial,



o primeiro do seu tipo no Ocidente moderno, foi estendido ao Novo Mundo e sistematizado no Regime de Castas, que governava negros e mulatos livres, índígenas, *mestizos* e outras pessoas de raça mista.[109]

Sob os ditames do Regime de Castas, somente os brancos desfrutavam do *status* pleno de súditos do rei. Os negros e mulatos livres, ao contrário, enfrentavam numerosas restrições e desvantagens, sendo proibidos de usar roupas ou jóias caras, ou de ingressar em profissões não-manuais, como o clero, o direito ou em universidades. Em alguns locais, seu acesso às profissões manuais de maior prestígio, como o artesanato de ouro ou prata, também era restringido. Encarados como ameaças potenciais à ordem pública, eles eram proibidos de portar armas de fogo ou espadas, e era exigido que tivessem protetores brancos que pudessem ser responsáveis por seu paradeiro e por seu bom comportamento. E a lei espanhola impunha-lhes, como aos indígenas (mas não aos brancos e *mestizos*), um imposto de capitação racialmente definido, o tributo, que não era apenas um encargo financeiro, mas um sinal inequívoco de sua inferioridade racial e legal.

As leis de castas criaram um espaço social inferior e subordinado para negros e mulatos livres, procurando confiná-los nesse espaço. Juntamente às oportunidades limitadas de avanço oferecidas pelas economias coloniais, as leis foram na verdade bem-sucedidas ao restringir a maioria dos não-brancos a níveis inferiores da sociedade colonial. Nas cidades, os ex-escravos artesãos, vendedores ambulantes, criados e trabalhadores continuavam nesses ofícios depois de conseguir a liberdade. Outros "escravos forros", como eram chamados no Brasil, optaram por continuar no campo, quer abrindo roças em áreas de fronteira não-povoadas, quer trabalhando como agregados de fazendas, cultivando pequenos lotes de terra e fazendo trabalhos assalariados ocasionais nessas propriedades.

Realizando esses ofícios manuais, negros e mulatos livres inevitavelmente competiam com escravos que faziam o mesmo tipo de trabalho. Os resultados eram salários mais baixos para os trabalhadores livres e uma forte associação na mentalidade coletiva entre três condições sociais profundamente degradantes: *status* racial não-branco, *status* legal não-livre e trabalho manual. Em sociedades que defendiam a brancura e a liberdade do trabalho manual como definidoras da posição social elevada, essas três condições – negritude, suscetibilidade à escravidão e trabalho com as próprias mãos – representavam a epítome da degradação social. E estas imagens e atitudes eram confirmadas pelas leis de castas, que declaravam explicitamente a conexão entre o *status* racial não-branco e o trabalho manual. Assim, não havia "nada mais ignominioso do que ser um negro ou um descendente dele", observou um clérigo espanhol, descrevendo as condições raciais em Porto Rico na década de 1780. Uma autoridade portuguesa no Brasil, na mesma época, concordou. Os negros e mulatos, comentou ele, constituíam "a última classe da gente desta terra".[110]

No entanto, ao confinar não-brancos às "ocupações vis", as leis de castas tiveram a conseqüência imprevista de lhes reservar algumas vias estreitas, mas im-

portantes, de mobilidade ascendente. Apesar da presença de escravos em trabalhos manuais especializados e do *status* social correspondente inferior desses ofícios, artesãos talentosos conseguiam ganhar dinheiro suficiente para manter suas famílias, havendo pequenos excedentes reservados para emprestar a juros, investir em propriedades, expandir seus negócios (freqüentemente comprando escravos e os treinando como artesãos), educar e conseguir casamentos vantajosos para seus filhos ou outros usos produtivos. Como resultado, "no século XVIII, e talvez antes, verdadeiras dinastias de artesãos de cor, livres, já haviam se desenvolvido na América espanhola" e no Brasil.[111]

Negros e mulatos livres também buscaram oportunidades no comércio varejista, uma área da economia que, ao contrário da maior parte dos negócios, estava aberta à iniciativa feminina. Embora a maior parte das mulheres negras livres urbanas fosse mal remunerada no serviço doméstico ou como lavadeiras, muitas trabalhavam como vendedoras de rua ou tinham bancas nos mercados urbanos, vendendo alimentos prontos, renda, fitas, pentes, escovas e outros inúmeros produtos. Quase todos esses negócios permaneciam pequenos, mas mulheres e homens negros com habilidade empresarial incomum e com acesso a fontes de capital conseguiam ocasionalmente os mesmos níveis de sucesso que os mestres artesãos, expandindo seus negócios para lojas, restaurantes, tavernas e estalagens. Estes negociantes negros e mulatos bem-sucedidos não eram numerosos, porém, quando somados aos números maiores de artesãos, constituíam uma elite pequena, mas visível, dentro da população de afro-descendentes livres.[112]

Barrados pelas leis de castas das instituições sociais e culturais brancas, estes não-brancos prósperos construíram suas próprias instituições paralelas, começando com irmandades religiosas católicas. Talvez a forma mais importante de organização comunitária na Espanha e em Portugal, as irmandades desempenharam um papel similarmente proeminente na sociedade colonial. De acordo com os ditames do Regime de Castas, elas eram racialmente segregadas (embora fossem feitas exceções excepcionais para membros brancos em irmandades negras). Sua principal responsabilidade era prover a construção, a manutenção de igrejas e patrocinar missas, festas e outras atividades religiosas. A prodigalidade dessas festividades e os prédios em que eram realizadas refletiam diretamente a posição social e econômica dos membros, que procuravam proporcionar o maior luxo possível. Ao mesmo tempo, as irmandades patrocinavam atividades filantrópicas, incluindo auxílio financeiro para membros ou para suas famílias no caso de morte ou incapacidade, além de fundos de alforria para comprar a liberdade de escravos.[113]

Outro indicador de posição elevada na comunidade de afro-descendentes livres era servir como oficial na milícia colonial. As guerras anglo-francesas do final do século XVIII e as invasões britânicas de Cuba em 1762, de Porto Rico em 1797 e da Argentina em 1806-1807 levaram tanto Espanha quanto Portugal a aumentar suas milícias durante as décadas finais do século. Os negros e mulatos apresentaram-se como voluntários para servir nas milícias em proporções mais elevadas que os brancos, e em 1778 um decreto espanhol confirmou o direito dos não-brancos de comprar patentes na milícia até o posto de capitão. Antes do fim do século, milhares de negros e mulatos livres chegaram a servir na milícia espanhola, constituindo de 35% a 40% dos recrutas no México e na Venezuela e mais de 50% na Colômbia e em Cuba.[114]



Os afro-descendentes apresentavam-se como voluntários para o serviço militar em parte por razões materiais, como direitos de pensão, isenção de pagamento de tributos e acesso aos tribunais militares, que tendiam a ser mais indulgentes que os tribunais civis com os soldados e oficiais acusados de crimes. No entanto, estes benefícios eram provavelmente menos importantes que a oportunidade de vestir o uniforme do rei e fazer parte das instituições coloniais oficiais. Comparadas à burocracia civil, à Igreja e às universidades, todas elas barradas aos negros e mulatos, as forças armadas eram a instituição colonial mais aberta à iniciativa e à ascensão dos afro-descendentes. Nas sociedades com fortes tradições de serviço e conquista militares, tornar-se oficial era uma das expressões mais tangíveis do sucesso dos americanos afro-latinos. A presença de negros e mulatos na milícia também estabeleceu um precedente que adquiriria enorme importância nas guerras de independência da década de 1810 e nas subseqüentes guerras civis que agitaram a maior parte da América espanhola durante a primeira metade do século XIX. Desse modo, o serviço militar ao mesmo tempo expressava a ascensão de uma classe de negros e mulatos livres em uma situação social melhor e previa o envolvimento dos afro-descendentes nas lutas políticas do século XIX ao redor da construção de nações.[115]

Uma última instituição essencial da elite negra livre era a família. Na América espanhola e no Brasil, tanto a sociedade dos brancos quanto a dos negros e mulatos livres era estruturada em torno do conjunto fundamental da família ampliada. Nenhum integrante da sociedade colonial esperava ascender sem o apoio e o auxílio de redes familiares, e os laços e conexões familiares eram ainda mais necessários para os membros de um grupo pequeno e desfavorecido que lutava por um lugar nessa sociedade. Ainda mais importante do que consolidar sua própria posição social e econômica era consolidar a posição da família, o que se conseguia assegurando educação, casamento vantajoso e herança para os filhos.

Os integrantes da elite negra e mulata tendiam a se casar entre si ou, como alternativa, com pessoas de famílias brancas de classe inferior. Essa última alternativa não oferecia vantagens econômicas, mas, como já foi visto, a ascensão social no mundo colonial não dependia exclusivamente da realização econômica. As barreiras raciais a essa ascensão também tinham de ser superadas, e, "avançando a raça" (uma expressão usada em Cuba e em outros lugares) por meio do casamento com brancos, era uma maneira de fazer isso.[116]

Sobretudo na América espanhola, as condições políticas e econômicas nas últimas décadas do século XVIII favoreciam a expansão e o progresso da clas-

se média americana afro-latina. O crescimento econômico estimulado pelas reformas bourbônicas ofereceu maiores oportunidades para os artesãos e negociantes negros e mulatos livres, e as reformas políticas decretadas pelos Bourbons também tenderam a favorecer o avanço dos afro-descendentes. O objetivo dessas reformas era reduzir o poder político das elites nascidas na América que, apesar das leis espanholas contrárias, haviam se infiltrado em todos os níveis da administração colonial por meios tanto legais (comprando posições na burocracia) quanto ilegais (suborno e tráfico de influência). A política bourbônica procurava eliminar a influência dessas elites locais no governo colonial, reduzindo o número de indicações de americanos natos a posições no oficialato e punindo severamente a corrupção. Estes esforços foram apenas parcialmente bem-sucedidos, mas provocaram fortes reações entre as elites coloniais, que cada vez mais começaram a ver a Espanha como inimiga em vez de protetora.[117]

Ao mesmo tempo em que a Espanha procurava limitar o poder das elites coloniais, lenta e cautelosamente começava a reconhecer e responder às aspirações das castas livres. Durante o século XVII e início do século XVIII, a Coroa em geral havia apoiado e reforçado os esforços de artesãos e negociantes brancos para manter as barreiras raciais no comércio e nos ofícios.[118] No entanto, durante a segunda metade do século XVIII começou a mudar de posição em relação a estas questões. Em 1765 a Coroa aboliu as restrições raciais que haviam impedido negros e mulatos livres de participar do comércio varejista no Panamá. Em 1799, seus funcionários derrubaram os esforços dos sapateiros espanhóis de Buenos Aires para estabelecer programas de treinamento racialmente segregados para aprendizes e para impedir os afro-argentinos de servir como oficiais em sua corporação.[119] E, em 1795, a monarquia lançou o decreto *Gracias al sacar*, um conjunto de procedimentos legais pelos quais os não-brancos podiam ser, com efeito, "perdoados" por seu *status* racial "impuro", comprando ou solicitando da Coroa os privilégios da brancura. O decreto estabelecia um sistema de taxas por meio do qual os não-brancos podiam comprar a isenção legal de seu *status* racial, comprando, assim, o acesso a oportunidades profissionais e educacionais até então reservadas apenas aos brancos.[120]

Cada uma dessas reformas e concessões ocorreu em resposta à pressão de baixo. Como a população escrava, mas de posição socioeconômica muito mais forte, uma classe média afro-descendente crescente e cada vez mais confiante e exigente dirigiu um fluxo constante de processos legais, petições e apelos à Coroa e a seus representantes, procurando derrubar ou contornar as leis raciais do Regime de Castas.[121] Em um momento em que a Coroa enfrentava inimigos e oponentes tanto internos (elites brancas locais) quanto externos (Inglaterra e França), não podia se permitir desafeiçoar um grupo social ascendente do qual ela dependia para apoio militar e político.

Um último fator que favorecia a ascensão da classe média negra e mulata era a complexidade das leis raciais e a imensa dificuldade de cumpri-las. Claramente este era o caso no México, onde antes do final do século XVIII as leis de castas eram "quase totalmente obsoletas como mecanismos de definição de *status*", substituídas por categorias de riqueza e propriedade, fundamentadas na classe.[122] Após muitas gerações de mistura racial, a ascendência da maior parte das pessoas era simplesmente impossível de se definir. Autos judiciais da Cidade do México mostram testemunhas repetidamente discordando do *status* racial dos indivíduos processados. Em 1770, um advogado do tribunal comentou, irritado, que:

> a liberdade que foi concedida aos plebeus de escolher a classe [racial] que preferem [...]. Eles muito freqüentemente se unem a uma ou a outra à medida em que lhes seja conveniente ou necessário [...]. Um mulato, por exemplo, cuja cor o ajuda um pouco a se esconder em outra casta diz, segundo o seu capricho, que é índio para desfrutar os privilégios deste e pagar menos tributos [...] ou, mais freqüentemente, que é espanhol, *castizo* [mistura de *mestizo* com espanhol] ou *mestizo*, e então ele não paga [tributo] nenhum.[123]

No início do período colonial, as identidades de casta fundamentavam-se nos três grupos raciais associados a seus diferentes continentes de origem: indígenas do Novo Mundo, negros africanos e brancos europeus. Entretanto, na primeira geração colonial, a mistura de raças criou três novos grupos miscigenados: os mulatos afro-europeus, os *mestizos* euro-indígenas e os *zambos* afro-indígenas. E, a cada geração subseqüente, tanto a possibilidade como a realidade de misturas cada vez mais complexas aumentou exponencialmente. No início do século XVIII, as autoridades espanholas já reconheciam nada menos que 16 permutações de misturas de raças entre africanos, europeus e indígenas. Foram compiladas listas ainda mais refinadas de até 52 dessas misturas; contudo, após 12 ou mais gerações de mistura de raça, até estas representavam apenas uma fração infinitesimal das combinações possíveis.[124]

Diante dessa complexidade multiplicada, as identidades raciais tornaram-se cada vez mais difíceis de se definir com qualquer grau de certeza. A fácil corrupção dos vigários, que mantinham os registros paroquiais de nascimento, casamento e morte, enfraqueceu ainda mais o sistema, como observou a Coroa em um decreto de 1778 sobre o casamento inter-racial. Não-brancos de raça mista, para "encobrir seu defeito, procuravam [...] fazer escrever seus assentos de batismo nos livros de espanhóis e subtrair deles as notas de seus ascendentes por reprovados meios, justificando depois com facilidade e testemunhas estar tidos por brancos".[125] Enxerga-se uma evidência clara desta prática nos registros de nascimento, morte, casamento e do censo de oficiais negros e mulatos da milícia em Buenos Aires, onde as disparidades entre a identificação racial desses indivíduos em diferentes documentos eram comuns. A evidência também era clara em dois censos de artesãos não-brancos na mesma cidade, um deles realizado em 1792 e o outro em 1796. Dos indivíduos que apareciam nos dois

documentos, o número cujos rótulos raciais eram diferentes nas duas contagens era maior que o número cujas categorias raciais continuavam as mesmas.[126]

Em seu decreto de 1778, a Coroa declarou que essas alterações no *status* racial eram práticas perniciosas que "resultavam no desconsolo dos vassalos verdadeiramente brancos que não podiam impedir o enlace de suas famílias com a de aqueles, que tendo mistura de mulatos aparentam o contrário". Mas implantar a precisão dos rótulos raciais – respondeu um querelante cubano cuja própria brancura havia sido posta em dúvida – prejudicaria materialmente aqueles que haviam lutado tanto para subir na vida: "A própria natureza ensina, que aquele que começou a sair do pântano com fundamento e felicidade, proteja-se e deixe ir até que consiga se colocar em seco e limpeza". Na ausência de qualquer medida real para combater alterações de identidade racial, os padres continuaram a obsequiar aqueles com dinheiro ou poder social para defender sua brancura. Em 1815, o arcebispo do México informou à Coroa que, ao colocar nos registros as informações raciais, os padres "confiam na palavra das partes. Eles não exigem provas nem contestam o que lhes é dito".[127]

A metáfora do pântano baixo e barrento da negritude, assim como da elevação pura e limpa da brancura, expressa eloqüentemente os sentimentos "daquelas castas indefinidas e tão comuns e desairosas, que não querem se misturar com os pardos que eles desprezam, mas tampouco são aceitas pelos brancos, pelos quais, por sua vez, são desprezados".[128] Como observou de forma tão exasperada o advogado real no México, a indeterminação das identidades raciais abriu inúmeras oportunidades para aquelas "castas desairosas" tentarem escapar de sua posição na hierarquia racial colonial; e agora a política espanhola, tanto econômica quanto política, havia expandido mais essas oportunidades.

A promoção pela Coroa dos negros e mulatos na milícia (1778), seus novos códigos de escravo (1784, 1789) e sua concessão de dispensas raciais para os não-brancos (1795), todos pareciam assinalar que a Espanha procurava neutralizar o poder dos brancos americanos pela formação de novas coligações com grupos previamente excluídos. As elites brancas reagiram com raiva, choque e incredulidade a essas mudanças: "Só eles [os cidadãos e os nativos da América] conhecem desde que nascem ou pelo transcurso de muitos anos de trato nela, a imensa distância que separa os Brancos e os Pardos", protestou a Câmara Municipal de Caracas em 1795: "a distância e superioridade daqueles, a baixeza e subordinação destes". Se o *Gracias al sacar* fosse implementado, "só se pode esperar movimentos escandalosos e subversivos da ordem estabelecida pelas sábias Leis que até agora nos governaram".[129]

Desnecessário ressaltar que negros e mulatos livres tinham uma visão diferente dessas leis. Admitindo que muitos não-brancos realmente sofriam dos vícios e dos defeitos morais alegados pelos brancos, o Grêmio de Pardos de Caracas habilmente virou a mesa, atribuindo esses defeitos às próprias leis de castas e à condição "a mais abatida, e desprezada" a que essas leis confinaram os negros e mulatos



livres. Em 1797, o grêmio declarou em uma petição ao rei que a honra e a integridade não surgem em resposta ao abuso, mas sim em resposta a recompensas, ao encorajamento e à possibilidade de avanço – todas as oportunidades que lhes eram negadas pelas leis de castas. "Ponha os pardos neste estado, e os verá obrar do mesmo modo que os brancos, e desaparecer inteiramente as más qualidades que se lhes atribuem: efeito natural de seu abatimento e miséria."[130]

Contudo, o avanço do negro livre era exatamente o que as elites brancas temiam. Se fossem concedidos aos pardos os privilégios anteriormente reservados aos brancos,

> Formigarão as aulas de estudantes Mulatos: pretenderão entrar no Seminário: comprarão e possuirão os cargos na Câmara Municipal: servirão nas repartições públicas, e nos escritórios da Fazenda Real: tomarão conhecimento de todos os negócios públicos, privados [...]. Serão insuportáveis por sua soberbia e em pouco tempo quererão dominar aos que originalmente eram seus senhores.[131]

Quando o naturalista alemão Alexander von Humboldt viajou pela América espanhola na primeira década do século XIX, encontrou a ideologia e a prática da supremacia branca bastante intacta: "Nas colônias, a cor da pele é o símbolo real de nobreza. No México, assim como no Peru, em Caracas como na ilha de Cuba... cada homem branco é um cavalheiro."[132] Mas o aumento na mobilidade ascendente de não-brancos estava estendendo os limites do Regime de Castas e sujeitando as leis a uma pressão cada vez maior. Como reconheceram muito claramente os membros da Câmara Municipal de Caracas, tratar os pardos como brancos era pôr em dúvida o real significado da brancura e do privilégio racial branco. Este foi o efeito, intencional ou não, da política econômica e racial espanhola nas últimas décadas do século XVIII. A luta pela brancura travada naquela época continuaria no início do século XIX e se tornaria uma questão fundamental das guerras de independência que irromperam em 1810.

Também no Brasil, o crescimento econômico no final do século XVIII gerou maiores oportunidades para o avanço de negros e mulatos livres e algum relaxamento das leis que restringiam esse avanço. Morando em Pernambuco, na década de 1810, o inglês Henry Koster contrastou o *status* dos afro-brasileiros livres com

> a condição degradada das pessoas de cor nas colônias britânicas [...]. No Brasil, até as regras insignificantes que existem contra eles são negligenciadas. Um mulato entra nas ordens religiosas ou é nomeado como magistrado, e seus documentos o declaram um homem branco, mas sua aparência denota claramente o contrário.[133]

Este movimento de afro-brasileiros livres para posições e cargos supostamente vedados a eles por lei não era decorrente de deslocamentos evidentes

na política racial do Estado, como na América espanhola, mas de uma prática mais silenciosa e mais informal de desconsiderar as leis raciais existentes. Esses avanços tampouco ocorreram de maneira consistente em todo o Brasil. Em Minas Gerais, o fim do *boom* da mineração nas décadas de 1770 e 1780 provocou a partida de muitos senhores de escravos e imigrantes portugueses que foram para lá buscar sua fortuna. Isso abriu caminho para negros e mulatos livres assumirem um papel maior no comércio e na agricultura locais e até para assumirem posições nas Câmaras Municipais e como funcionários reais de nível inferior. No Nordeste e no Rio de Janeiro, ao contrário, o crescimento renovado da indústria açucareira durante o mesmo período fortaleceu a classe dos fazendeiros e dos comerciantes, que continuou a impor leis e atitudes raciais que garantiam suas próprias posições privilegiadas.[134]

Na ausência de políticas do Estado que favorecessem abertamente negros e mulatos livres, os receios da elite brasileira permaneciam concentrados onde sempre haviam estado: não nos negros livres em ascensão, mas nas massas de negros e mulatos escravos e livres pobres que as elites encaravam como uma constante ameaça à estabilidade sociopolítica da colônia. Diante dessa ameaça, as elites enxergavam a classe média afro-brasileira como uma potencial aliada e fonte de apoio. E, na verdade, os negros e mulatos prósperos identificavam-se mais intimamente com os senhores da sociedade brasileira que com seus escravos. Entretanto, mesmo (ou especialmente) aos afro-brasileiros economicamente bem-sucedidos, as exclusões raciais da ordem colonial irritavam profundamente e, como na América espanhola, iriam se tornar uma questão fundamental na turbulência política das décadas de 1810, 1820 e 1830.

* * *

Até o início do século XIX, as sociedades da América Afro-Latina já existiam há cerca de 300 anos, com suas histórias inextricavelmente vinculadas àquelas dos impérios espanhol e português. Os construtores desses impérios pretendiam fazer com que os africanos desempenhassem um papel totalmente subordinado na construção deste Novo Mundo, trabalhando e morrendo como escravos. E, na verdade, a maioria dos africanos trazidos para as Américas teve esse destino. Porém, ao fazer isso, desencadearam uma cadeia de conseqüências não intencionais e imprevistas que, até o fim do século XVIII, criou um mundo colonial muitíssimo diferente daquele imaginado por seus fundadores.

Na maior parte da América espanhola e em grande parte do Brasil, no fim do período colonial, a maioria das pessoas de descendência africana não era escrava, mas livre. Desta população afro-descendente livre, a maioria havia nascido nessa condição. Outros, ex-escravos, tinham adquirido sua liberdade por meio de uma combinação de trabalho árduo e de negociação com seus senhores. Esses ajustes, por sua vez, fizeram parte de um processo maior de negociação entre senhores e escravos, não apenas sobre a aquisição da liberdade,



mas sobre as condições básicas em que os escravos viviam e trabalhavam. A maior parte das cartas nessas negociações estava nas mãos dos senhores, mas, às vezes, os escravos conseguiam conquistar melhoras reais em sua situação. E, assim fazendo, definiram um conjunto de pontos de contenção que permaneceriam no centro das discussões entre trabalhadores e patrões após a independência no século XIX.

Enquanto isso, negros e mulatos livres estavam cavando um lugar para si na sociedade colonial que violava de quase todas as maneiras a visão original dos colonizadores. Contradições em carne e osso das leis raciais que proibiam os casamentos e a miscigenação entre as raças, a maior parte dos latino-americanos descendentes de africanos era também de ascendência européia e/ou indígena. Tendo desafiado as leis que proibiam a mistura de raças, os negros e mulatos livres prosseguiram para desafiar as leis que reservavam apenas aos brancos a mobilidade social ascendente. Como seus antepassados escravos, mediante combinação de negociação e trabalho árduo, alguns americanos afro-latinos conseguiram forçar sua entrada para a classe média colonial e até para as camadas inferiores da elite supostamente branca.

Estes atos de resistência e de reação dos negros minaram diretamente as estruturas raciais do colonialismo ibérico. Isto foi obviamente o que aconteceu com as leis do Regime de Castas, que já no início do século XIX haviam se tornado cada vez mais impossíveis de se efetuar. À primeira vista, a escravidão parece menos afetada pela resistência dos negros: no final do século XVIII e início do século XIX ela estava se expandindo de forma mais rápida que antes, com importações maiores de escravos africanos chegando à maior parte da América Latina e, sobretudo, ao Brasil e ao Caribe espanhol. Porém, como já visto, até o início do século XIX os escravos já haviam desenvolvido um amplo repertório de táticas para combater a escravidão, assim como uma pauta de questões sobre as quais lutavam com seus senhores. Essas questões continuariam a definir as negociações entre a elite e o povo na América Afro-Latina no decorrer do século XIX. Neste intervalo de tempo, a expansão da escravidão na virada do século intensificou as pressões e as tensões encerradas em suas estruturas.

A chegada de mais africanos à região significava mais homens, aumentando o desequilíbrio de gênero e um crescente espírito de rebeldia. Quando a freqüência das fugas e as rebeliões aumentaram, os escravocratas e os governos coloniais não hesitaram em responder com a força. Cada levante de escravos era reprimido, e a polícia e a milícia em toda a região intensificaram suas campanhas contra os quilombos e *palenques*. Porém, nas décadas de 1810 e 1820, quando os governos coloniais já não conseguiam, ou não queriam, defender os senhores contra seus escravos, o impacto acumulado de 300 anos de resistência dos escravos seria violentamente percebido.

Capítulo 2

# "UM RAIO EXTERMINADOR"
## *As Guerras pela Liberdade, 1810-1890*

A partir de 1775, uma onda de revoluções envolveu o mundo atlântico. Começou na América do Norte, com a Revolução Americana (1776-1783), arrastando-se para a Europa com a Revolução Francesa (1789-1799) e retornando às Américas com a revolução dos escravos no Haiti (1791-1804). Cada um destes eventos teve profunda repercussão na América espanhola e portuguesa, atingindo os povos da região de maneiras diferentes. O caso dos Estados Unidos mostrou como uma sociedade do Novo Mundo poderia se libertar dos grilhões do domínio colonial e construir um novo sistema político fundamentado nos princípios da soberania nacional e do republicanismo liberal. A revolução na França ofereceu aos latino-americanos uma lição sobre como derrubar um antigo regime fundamentado na monarquia absolutista. As elites crioulas se desgostaram com seus ataques aos privilégios da aristocracia, mas foram exatamente esses ataques, e a invocação revolucionária do igualitarismo democrático e dos direitos do homem, que tornaram a experiência francesa de tanto interesse para os negros e mulatos livres e para os brancos das classes inferiores.

As revoluções atlânticas afetaram a América Latina não apenas pela força de seu exemplo, mas também por seus impactos geopolíticos. Assim como a Revolução Americana desencadeou indiretamente sua congênere francesa,[1] a Revolução Francesa desencadeou, também de forma indireta, as lutas de independência na América Latina. Em 1807-1808, as forças francesas invadiram e ocuparam a península ibérica, derrubando a monarquia espanhola e provocando a ida da corte portuguesa para o exílio no Rio de Janeiro. Esses eventos apresentaram aos hispano-americanos uma série urgente de questões: eles aceitariam a conquista pela França do país-mãe? Rejeitariam o governo francês e permaneceriam leais à monarquia deposta dos Bourbons? Ou seguiriam o exemplo dos Estados Unidos e lutariam pela independência?

Enquanto os hispano-americanos enfrentavam essas questões, prestavam a maior atenção à revolução haitiana. Mais próximo a eles geograficamente,

o Haiti também era a sociedade mais diretamente comparável àquelas das Américas espanhola e portuguesa: uma colônia de *plantation* tropical regida por uma monarquia absolutista dos Bourbons, fundamentada na escravidão africana e governada pelas leis de castas fundamentadas em grande parte naquelas da América Latina. E, das três revoluções, seus resultados eram os mais radicais: não apenas a independência, ou a destruição do antigo regime, mas a derrubada completa da escravidão, a destruição da economia de *plantation* mais rica do mundo, a implantação do governo dos negros e mulatos e, não coincidentemente, a aniquilação da população branca.[2]

O conhecimento da experiência haitiana foi amplamente difundido em toda a América Latina, entre as elites, as camadas populares e os escravos.[3] Essa experiência deixou muito claras as forças explosivas encerradas na estrutura das sociedades fundamentadas no trabalho forçado, racialmente demarcado, e os enormes riscos de tentar derrubar a autoridade central nessas sociedades. A revolução começou quando vários elementos da população livre da colônia – as elites "*grands blancs*" de fazendeiros buscando uma maior autonomia da França; os artesãos e trabalhadores "*petits blancs*" reivindicando a igualdade democrática com as elites; e os negros e mulatos livres buscando a igualdade racial com os brancos – pegaram em armas uns contra os outros e partiram para a guerra. O caos e as desordens resultantes, e a falência dos controles coercivos nos engenhos de açúcar da ilha, proporcionaram aos escravos – 90% da população total da colônia – a oportunidade de se rebelar e partir para a guerra em seu próprio benefício.[4]

Para as classes dominantes de todo o hemisfério, as lições a serem extraídas do Haiti eram óbvias: em qualquer lugar onde grandes populações de não-brancos viviam sob condições de trabalho forçado, a revolução política podia se transformar muito facilmente em revolução social. As elites das mais ricas economias mineiras e de *plantation* foram correspondentemente cautelosas ao cortar seus laços com a Europa. As elites mexicanas e peruanas, que dominavam milhões de indígenas trabalhando em condições de semi-escravidão nas minas, oficinas e *haciendas*, permaneceram leais à Espanha durante toda a década de 1810. Os senhores de engenho de Cuba e Porto Rico enxergaram em suas sociedades paralelos ainda mais claros com o Haiti. Os dois grupos estavam importando milhares de escravos africanos, pretendendo substituir Saint Domingue como o maior produtor mundial de açúcar. Nenhum deles optou por arriscar seus investimentos por uma proposta imprudente de independência; ambos permaneceram leais à Espanha até a segunda metade do século XIX.

Os movimentos de independência hispano-americana não se originaram nos principais centros de trabalho forçado africanos e indígenas, mas nas periferias, onde havia mais *mestizos* que indígenas ou brancos, além de mais negros e mulatos livres que escravos. Em Caracas, Buenos Aires, Santiago, Bogotá, Cartagena e Cali, juntas, convocadas pelas elites locais, tomaram o poder das



autoridades espanholas em 1809 e 1810, dando os primeiros passos para a criação de novas nações.[5] Quando o fizeram, haviam suposto que, em uma recapitulação da experiência norte-americana, seria a população livre – os brancos e, se necessário, os não-brancos livres – que conquistaria a independência. O que não previram foi que a população livre se mostrasse tão internamente dividida na América espanhola quanto no Haiti, e que as mais implacáveis guerras civis iriam devastar grande parte da região por uma década ou mais. Como aconteceu no Haiti, essas guerras iriam proporcionar aos escravos hispano-americanos oportunidades para se libertar da escravidão e lutar por sua emancipação. Em parte alguma da região os escravos representavam a esmagadora maioria da população, como era o caso no Haiti, e, por isso, em parte alguma da região as guerras de independência produziram resultados tão radicais. Porém, em toda a América espanhola (incluindo, 60 anos mais tarde, Cuba e Porto Rico) as guerras de independência quebraram a espinha dorsal da escravidão colonial, desferindo um golpe fatal contra a instituição. E, assim como no Haiti, esse golpe foi desferido pelos próprios escravos. Pegando em armas para lutar por sua liberdade, os escravos não apenas conquistaram a independência para as sociedades em que viviam, mas também ajudaram a lançar a primeira grande onda de reforma social e política na história latino-americana.

## *Guerra e Abolição*

Para os escravos de todas as Américas, a independência nacional e a escravidão eram conceitos mutuamente exclusivos. Para eles, estava bem claro que as nações que haviam lutado e sofrido pela liberdade não podiam agora negar esse direito a seus escravos. Como observou um visitante francês ao Brasil, em 1822, "liberdade" é uma palavra "que tem muito mais força num país de escravos do que em qualquer outra parte".[6] Por isso, quando a independência chegou para a América espanhola e para o Brasil, muitos escravos concluíram que sua própria liberdade não demoraria muito.

Em 1818, quando o vice-rei espanhol no Peru esperava a invasão da colônia por forças rebeldes concentradas no Chile, ele informou a seus superiores em Madri que a população escrava local estava "abertamente do lado dos rebeldes, de cujas mãos esperam a liberdade". Quando os invasores vitoriosos se negaram a declarar sua emancipação imediata, os escravos denunciaram a contradição entre a liberdade nacional e a continuação da escravidão. "Se importam em algo nossas constituições liberais", argumentou o advogado de defesa da escrava de Lima, Juana Mónica Murga, em 1826, "é a liberdade que tem todo homem para não ser servo."[7]

No Brasil, onde a escravidão havia fincado raízes especialmente profundas, os próprios líderes da independência cultivaram a conexão retórica entre a independência e a liberdade, condenando o governo colonial como uma forma de escravização nacional. Assim, os escravos presumiram que o mesmo aconte-

ceria com a escravidão, quando o domínio colonial chegou ao fim em 1822. Em Minas Gerais, milhares de escravos se reuniram nas cidades mineiras de Ouro Preto e São João do Morro para esperar notícias de sua libertação, o que também fizeram grupos menores no Espírito Santo. Na capital baiana de Salvador, um visitante francês relatou que "não somente os brasileiros livres e crioulos desejam a independência política, mas mesmo os escravos, nascidos no país ou importados há vinte anos, pretendem-se crioulos brasileiros e falam de seus direitos e liberdade." Quando esses direitos não se materializaram, os escravos da cidade baiana de Cachoeira fizeram uma petição às Cortes portuguesas em 1823, em prol de sua liberdade. Eles podem não ter entendido que Portugal não tinha mais autoridade sobre o Brasil; mais provavelmente estavam expressando seu descontentamento com a recusa do novo governo brasileiro de sequer considerar a questão da abolição.[8]

Alguns líderes das novas nações reconheceram a contradição entre a independência nacional e a continuação da escravidão. José Bonifácio de Andrada e Silva, um dos arquitetos da independência brasileira, foi um dos primeiros expoentes da emancipação, perguntando como um povo livre podia fechar os olhos ao direito de quem quer que seja "de roubar a liberdade de outro homem e, ainda pior, roubar a liberdade de seus filhos e dos filhos de seus filhos". Os dois grandes libertadores hispano-americanos, José de San Martín e Simón Bolívar, a princípio não perceberam conflito entre a independência e a escravidão, mas, na segunda metade da década de 1810, os dois homens já haviam mudado de opinião. Bolívar rejeitou como sendo "loucura [a idéia] que uma revolução em prol da liberdade devesse tentar manter a escravidão", e San Martín e ele implementaram programas de emancipação gradual nos territórios que conquistaram – no caso de San Martín, Chile e Peru; no caso de Bolívar, Colômbia, Equador e Venezuela –, apesar da oposição dos escravocratas locais.[9]

Entretanto, as vozes contrárias à escravidão, mesmo quando emanando de indivíduos poderosos em posições de comando, eram raras. Além das rebeliões de escravos do fim do período colonial e do início do período de independência, em parte alguma da América Latina, durante o início do século XIX, houve um movimento organizado importante dedicado à oposição da escravidão. As forças favoráveis à escravidão eram bem melhor organizadas que as contrárias a ela, tanto por meio de redes de parentesco e negócios que permeavam as classes da elite quanto de associações cívicas e comerciais da elite. Os proprietários de terra e os comerciantes concordaram que a escravidão era uma herança bárbara e lamentável do passado colonial, a qual finalmente teria de ser derrubada à medida que a região continuasse sua marcha rumo à modernidade. Porém, mesmo as elites comprometidas com a independência insistiam que as atuais condições econômicas – particularmente a suposta falta de fontes alternativas de mão-de-obra – e os direitos de propriedade dos senhores de escravos impossibilitavam a abolição até o momento.



Apesar desta oposição, em 1825 quase todos os países hispano-americanos haviam banido outras importações de escravos da África e implantado programas de emancipação gradual ou imediata (Quadro 2.1).

QUADRO 2.1 Abolição do tráfico de escravos africanos e da escravidão, 1810-1888.

| País | Tráfico de escravos | Escravidão | |
|---|---|---|---|
| | | Lei do Ventre Livre | Abolição final |
| República Dominicana | 1822 | – | 1822 |
| Chile | 1811 | 1811 | 1823 |
| América Central | 1824 | – | 1824 |
| México | 1824 | – | 1829 |
| Uruguai | 1825 (1838) | 1825 | 1842 |
| Equador | 1821 | 1821 | 1851 |
| Colômbia | 1821 | 1821 | 1852 |
| Argentina | 1813 (1838) | 1813 | 1853 |
| Peru | 1821 | 1821 | 1854 |
| Venezuela | 1821 | 1821 | 1854 |
| Bolívia | 1840 | 1831 | 1861 |
| Paraguai | 1842 | 1842 | 1869 |
| Porto Rico | 1820, 1835 (1842) | 1870 | 1873 |
| Cuba | 1820, 1835 (1866) | 1870 | 1886 |
| Brasil | 1830, 1850 (1852) | 1871 | 1888 |

*Nota*: Os anos referem-se à data em que o tráfico de escravos e a escravidão foram legalmente abolidos. As datas entre parênteses indicam o fim real do tráfico de escravos, quando posterior à abolição legal. A Espanha assinou tratados com a Grã-Bretanha em 1817 (efetivo em 1829) e em 1835 para abolir o tráfico de escravos para Cuba e Porto Rico. O Brasil assinou um tratado similar com a Grã-Bretanha em 1826 (efetivo em 1830) e aboliu formalmente o tráfico de escravos em 1850. A República Dominicana, a América Central e o México não decretaram leis do Ventre Livre.

*Fontes*: CLEMENTI, *Abolición*; ELTIS, *Economic growth*; KING, "Latin-American Republics"; ROUT, *African experience*.

Os senhores de escravos não fraquejaram em sua oposição a essas medidas. A pressão política para a manutenção da escravidão continuou nas décadas seguintes à independência, tornando a emancipação uma luta estendida, que só foi finalmente resolvida nas décadas de 1850 e 1860. Os senhores concordavam muito relutantemente em libertar seus escravos, resistindo a cada passo do caminho. Mas os escravos também eram competentes em sua resistência, e as condições turbulentas do período de independência ofereceram oportunidades sem precedentes para os escravos lutarem pela liberdade tanto por meios oficiais quanto não-oficiais.

A guerra fortaleceu de três maneiras a posição de barganha dos escravos diante de seus senhores e do Estado. Primeiro, como no Haiti, o tumulto provocado pela guerra reduziu bastante o controle dos senhores sobre seus escravos, ao mesmo tempo em que aumentou as oportunidades de fuga destes. Segundo, a guerra proporcionou a milhares de escravos do sexo masculino a oportunidade de obter a liberdade por meio do serviço militar. Finalmente, o preço da participação dos escravos nos exércitos da independência foi a aprovação, em toda a América espanhola, de programas de emancipação gradual.

A escravidão de *plantation* era fundamentada no controle e na supervisão rigorosos dos escravos, tanto nas fazendas (por meio de capatazes, feitores e guardas) quanto fora delas (por meio da polícia, da milícia e de capitães-do-mato). Quando a luta chegou às zonas de *plantation*, esses guardiões da ordem foram tirados de cena, quer se envolvendo na violência da guerra, quer fugindo para escapar dela. A resultante ausência de supervisão abriu oportunidades para os escravos escaparem da servidão, redefinir as condições de trabalho nas fazendas ou até fazer guerra contra seus senhores – tudo em uma intensidade jamais possível anteriormente.

No México, as hostilidades começaram com a rebelião do sacerdote Miguel Hidalgo em 1810, um levante maciço de mineiros, camponeses indígenas e *mestizos* que foram incendiando e saqueando pelas zonas mineiras ao nordeste da Cidade do México antes de serem derrotados e dispersados pelas tropas reais. Após a derrota de Hidalgo, os líderes rebeldes procuraram manter viva a insurreição, recrutando apoio entre os escravos de Vera Cruz, província localizada na costa caribenha, uma das poucas regiões do México em que os escravos constituíam uma porção significativa da força de trabalho. Circulando pelo campo e informando os escravos sobre a proposta de insurreição para a abolição da escravidão, os rebeldes convenceram centenas deles a fugir das fazendas e se unir às guerrilhas. Os escravos "dominaram as fileiras" da rebelião em Vera Cruz, sustentando uma guerra de "bate e corra" durante cinco anos contra as cidades e fazendas locais. Em 1817, os rebeldes da província finalmente cederam diante das forças maiores espanholas, aceitando anistia e depondo suas armas. Entretanto, a anistia não incluía uma cláusula para a libertação dos combatentes escravos. Concluindo que caso se entregassem voltariam à condição de escravos e seriam devolvidos a seus senhores, os rebeldes escravos refugiaram-se nas colinas e montanhas de mata fechada e continuaram a pilhar as fazendas e o comércio locais. Mesmo depois da derrota da Espanha e da conquista da independência mexicana em 1821, eles se recusaram a descer das montanhas, ainda temendo serem reescravizados. Somente quando a escravidão foi abolida, em 1829, esses escravos rebeldes finalmente puseram fim à sua guerra.[10]



A luta entre os rebeldes e os monarquistas na Venezuela criou oportunidades similares para a fuga de escravos. Lá, o movimento de independência não foi liderado, como no México, por radicais das classes média e baixa, mas por elites fazendeiras que não tinham a intenção de acabar com a escravidão. Ao contrário: no início de 1811, alarmados pelo número crescente de escravos fugitivos nas zonas de *plantation*, o Congresso rebelde criou uma Guarda Nacional "para a apreensão dos escravos fugitivos". "A escravaria honrada e laboriosa nada deve temer destas medidas", declararam os rebeldes, mas os escravos da região de Barlovento, a leste de Caracas, evidentemente discordaram. Durante o final do século XVIII, Barlovento havia sido palco de freqüentes fugas e insurreições de escravos.[11] Agora, enquanto as lutas entre monarquistas e rebeldes devastavam o campo, milhares de escravos fugiam das fazendas para se unir aos *cumbes* e aos grupos de guerrilha. Esses grupos menores ocasionalmente se juntavam para formar exércitos maiores e mais ameaçadores. Em 1811, quatro mil escravos fugidos marcharam para Caracas, mas foram impedidos pelas tropas rebeldes. No ano seguinte, os escravos tomaram a vila de Curiepe e atacaram o porto de La Guaira, mais uma vez sem sucesso.[12]

Os escravos fugidos em Barlovento foram ativamente encorajados pelos padres e pelas autoridades espanholas que tentavam solapar a causa dos rebeldes; o próprio Bolívar via um caráter monarquista nos levantes de escravos. Porém, na Venezuela, como no México, os escravos estavam travando "sua própria luta autônoma, independente dos espanhóis e dos rebeldes".[13] Afinal foi a Espanha que criou e manteve a escravidão na colônia e, embora a Espanha estivesse oferecendo agora a liberdade aos escravos que quisessem se alistar em seus exércitos, ela não tinha a intenção de acabar com a escravidão como uma instituição. Tampouco a tinha os rebeldes, que ofereciam liberdade aos escravos alistados, mas se recusavam a implantar qualquer plano mais amplo de emancipação.[14]

Em meio ao tumulto da guerra, os escravos estavam forjando sua própria emancipação. Enquanto monarquistas e rebeldes lutavam nas regiões costeiras da Venezuela, "a disciplina nas fazendas entrava em colapso e a captura dos fugitivos tornava-se praticamente impossível".[15] Foi o que aconteceu também nas regiões de Cartagena e Cauca, na Colômbia, onde os escravos fugiram para as comunidades de fugitivos, saqueando e pilhando as fazendas que abandonavam. Como a maioria dos fazendeiros era constituída por colombianos nativos, os comandantes e oficiais espanhóis encorajaram a princípio esses ataques. Depois de retomar a Cartagena em 1815, as forças monarquistas tentaram restabelecer a ordem no campo e controlar os escravos rebeldes, sem sucesso. Até

1820, grande parte da economia de *plantation* da costa caribenha da Colômbia havia sido destruída, e não renasceria antes da segunda metade do século.[16]

As conseqüências da luta eram igualmente graves na região de Cauca, onde, como em Cartagena e Barlovento, oficiais espanhóis incentivaram os escravos a destruir as propriedades de seus senhores. Quando as forças monarquistas foram finalmente expulsas da região, em 1817, um oficial rebelde local relatou que "Seguiram-nas muitos destes escravos; alguns acederam ao serviço de seus senhores e outros ficaram vagantes nas florestas... temendo o castigo que merecem pelos crimes cometidos".[17]

As comunidades fugitivas, há muito estabelecidas no vale de Patía, no sudoeste de Popayán, aproveitaram a luta para se vingar de seus antigos senhores. Fundadas no final do século XVII e início do século XVIII por escravos fugidos das fazendas de Cauca e das minas de ouro da vizinha Barbacoas, com o tempo essas comunidades foram reconhecidas pelas autoridades espanholas como assentamentos de negros livres, em troca de seu reconhecimento da soberania espanhola. Assim, os patianos haviam negociado um *modus vivendi* aceitável com a Coroa, embora conservando lembranças claras e amargas de suas experiências como escravos. Como resultado, quando a guerra irrompeu em 1809, os aldeões prontamente juraram sua lealdade à Espanha e se juntaram como guerrilhas às forças espanholas a cavalo. Essa lealdade foi reforçada em 1811, quando as tropas rebeldes invadiram o vale e incendiaram os assentamentos dos negros. Quando as forças espanholas contra-atacaram e ocuparam brevemente o Cauca, cinco anos mais tarde, seus comandantes autorizaram os patianos a saquear e incendiar toda a extensão do vale, infligindo a seus antigos senhores o mesmo sofrimento e a mesma destruição que esses senhores haviam lhes infligido.[18]

No Uruguai, uma complexa guerra multipartidária entre as forças espanholas, os exércitos invasores da Argentina e do Brasil e as milícias locais proporcionaram aos escravos oportunidades similares de declarar guerra a seus antigos senhores e saquear as estâncias em que haviam trabalhado anteriormente. O líder rebelde José Artigas fez um apelo direto pelo apoio dos escravos, negros livres e brancos pobres, decretando uma reforma agrária geral em 1815 e prometendo que sob o seu regime "os mais infelizes serão os mais privilegiados". Um visitante francês que viajava pelo Uruguai durante os anos da guerra relatou que:

> os soldados patriotas entravam nas estâncias e pegavam tudo o que lhes convinha, principalmente armas; eles matavam o gado e roubavam os cavalos [...]. Freqüentemente um negro, um mulato ou um índio se fazia ele mesmo oficial e com seu bando roubava os estancieiros.

Como no México, na Colômbia e na Venezuela – comentou ele –, os escravos "lutavam por sua própria liberdade". Os estancieiros revidaram os ataques aliando-se a um exército português invasor, vindo do Brasil, que venceu os



rebeldes e restaurou a ordem (e a escravidão) no campo em 1820. Quando Artigas foi derrotado, suas tropas negras constituíam a parte mais leal de seu exército, seguindo-o no exílio permanente no Paraguai, onde se estabeleceram em duas vilas afro-uruguaias perto de Assunção que existem até hoje.[19]

Optando por permanecer leais à Espanha durante a década de 1810, as elites peruanas foram em grande parte poupadas da provação da guerra até 1820, quando as forças rebeldes comandadas por José de San Martín invadiram o Peru. Neste momento, como em outras partes da América espanhola, os escravos fugiram das fazendas costeiras para se unir aos grupos de guerrilha e aos bandidos que logo se disseminaram no campo. Temendo por suas vidas, os fazendeiros também abandonaram suas propriedades. Em sua ausência, os escravos que permaneciam transformaram seus alojamentos em "território libertado, onde os escravos começaram a exercer certa medida de auto-determinação sobre suas vidas". Quando a violência civil e o banditismo continuaram nas décadas de 1830 e 1840, os escravos que ocupavam algumas propriedades atingiram um estado de "virtual autogoverno", lamentou um fazendeiro em 1838, em que essencialmente dirigiam e administravam as propriedades de seus senhores.[20]

Por toda a América espanhola, a desordem e o tumulto das guerras deram aos escravos oportunidades sem precedentes para buscar seus próprios objetivos e interesses. A devastação de grande parte da economia de *plantation*, o enfraquecimento e o empobrecimento dos fazendeiros como classe e a destruição do Estado espanhol associaram-se para fortalecer muito o poder de negociação dos escravos. No entanto, mesmo neste novo equilíbrio de forças, os escravos ainda continuavam escravos. Mais do que nunca, a maioria deles buscou a liberdade mediante a fuga; mas essa liberdade permanecia precária e incerta, sujeita à revogação a qualquer momento. Mais permanente e segura – embora também mais difícil de se obter – era a liberdade oferecida por uma segunda oportunidade criada pela guerra: a do serviço militar.

Toda colônia do Novo Mundo que conquistou a independência pela guerra enfrentou a questão de armar ou não os escravos. Os riscos de fazê-lo eram substanciais: os soldados escravos podiam tão facilmente atacar seus senhores quanto os inimigos deles. Os escravos também não colocariam suas vidas em risco sem alguma promessa de liberdade, o que tornava seus serviços bem mais caros, em termos puramente financeiros, do que aqueles dos brancos e dos negros e mulatos livres. Porém, quando as guerras se prolongaram e ficou mais difícil encontrar recrutas brancos e negros livres, tanto a Espanha como os rebeldes recorreram a soldados escravos. Os governos rebeldes da Argentina e da Venezuela começaram a recrutar escravos em 1813; um ano mais tarde, o Chile os seguiu. A Espanha a princípio não recorreu ao recrutamento, mas ofereceu liberdade àqueles escravos que se oferecessem como voluntários para servir no exército. Em 1821, tendo sido derrotado em quase toda parte no continente, o

governo espanhol no Peru recrutou 1.500 escravos em um esforço desesperado (e malsucedido) para derrotar o exército invasor de San Martín.[21]

Uma vez diminuído o primeiro arroubo de fervor patriótico, o recrutamento não era mais uma medida popular entre os senhores de escravos. Os senhores da Argentina e do Chile inundaram os escritórios do governo com apelações por dispensas. Muitos foram surpreendidos tentando esconder seus escravos dos recrutadores, freqüentemente os removendo da cidade para as fazendas rurais.[22] A resistência dos senhores de escravos foi mais intensa ainda na Colômbia, na Venezuela e no Peru, onde os escravos constituíam a principal força de trabalho de *plantation* (e, na Colombia, de mineração). Os fazendeiros colombianos protestaram amargamente contra o decreto de recrutamento baixado por Bolívar em 1820, fazendo-o formular uma pergunta freqüentemente citada:

> Será justo que morram somente os livres para libertar os escravos? Não será útil que estes adquirissem seus direitos no campo de batalha e que se diminuísse seu perigoso número por um meio poderoso e legítimo? Na Venezuela, vimos a população livre morrer e ficar a cativa; não sei se isto é política, mas sei que se [na Colômbia] não empregarmos os escravos, a mesma coisa acontecerá.[23]

Os senhores de escravos não estavam convencidos. Agentes de recrutamento na região de Cauca relataram que não podiam completar suas cotas porque os fazendeiros estavam escondendo seus escravos nas florestas próximas. Na província vizinha de Popayán, as autoridades locais reescreveram o decreto de recrutamento, oferecendo liberdade aos escravos voluntários, mas retirando qualquer menção ao alistamento forçado.[24] No Peru, a resistência dos fazendeiros ao recrutamento de escravos estava tão difundida que San Martín declarou constituir uma ofensa criminosa os senhores de escravos impedirem seus escravos de se alistar, passível de punição pela confiscação de toda a propriedade por uma primeira condenação e pelo exílio por uma segunda. Mas, depois que San Martín deixou o país em 1823 e voltou para a Argentina, o presidente de la Riva Agüero cedeu às exigências dos senhores de escravos, pondo fim ao recrutamento dos escravos e devolvendo a seus senhores mesmo aqueles que haviam se apresentado voluntariamente.[25]

A oposição dos senhores de escravos ao recrutamento é bastante clara; as atitudes dos próprios escravos são mais ambíguas. Alguns reagiram com entusiasmo. No Chile, em 1811, bem antes do anúncio do recrutamento dos escravos, 300 escravos em Santiago contrataram um advogado para fazer uma petição ao governo solicitando o direito de se alistarem e ameaçando se rebelar se não fossem admitidos no exército. No Peru, no início da década de 1820, as mães escravas procuravam ativamente agentes de recrutamento dos rebeldes para alistar seus filhos e torná-los livres.[26] Por outro lado, também havia ampla evidência de relutância dos escravos para ingressar nas forças armadas. Os agentes de recrutamento dos rebeldes no Cauca relataram que os escravos se



uniam a seus senhores, tentando escapar do recrutamento. Segundo o relato de um oficial, os recrutadores no Peru descobriram que, enquanto em algumas fazendas 15 ou 20 escravos davam um passo à frente, prontos para o recrutamento, em outras apenas um ou dois queriam se alistar, declarando o restante "que não podiam abandonar seus senhores".[27]

Bolívar queixava-se amargamente da recusa dos escravos a servir, acusando-os de "terem perdido até o desejo de ser livres" e os ameaçando com a pena capital caso não se apresentassem para cumprir seu dever.[28] Mas é claro que os escravos não haviam perdido o desejo de ser livres. Ao contrário, eles não tinham a certeza de que o serviço militar representasse a maneira mais provável de obterem sua liberdade. Os recrutas escravos tornavam-se libertos quando entravam no exército, mas isso sob a condição de cumprirem todo o tempo do serviço militar – cinco anos na Argentina e em outros lugares, ou até mais tempo, se incorressem em infrações disciplinares ou outras punições. Embora ainda não existam estudos abrangentes sobre perdas de escravos durante as guerras, está claro que muitos deles morriam antes de completar o serviço militar. Dos 2 mil a 3 mil libertos argentinos que cruzaram os Andes rumo ao Chile com San Martín em 1817, menos de 150 retornaram com ele em 1823, após seis anos de campanha no Chile, Peru e Equador.

Em outro campo de operações, os libertos argentinos sofreram perdas terríveis no início da década de 1820 nas guerras contra os indígenas na zona sul da província de Buenos Aires. Durante o inverno de 1824, os batalhões de libertos lutaram em temperaturas abaixo de zero, sem sapatos ou rações adequadas. Eles retornaram à capital aleijados por enregelamento e gangrena, muitos deles tendo perdido dedos dos pés ou das mãos, ou frações dos membros. Nas décadas de 1840 e 1850, veteranos negros aleijados pedindo esmolas eram comuns nas ruas de Buenos Aires – como em Lima, Caracas, Cali e outras cidades.[29]

Os dados de censos de Buenos Aires e Montevidéu deixam claro o custo terrível das guerras para as populações negras dessas cidades. Entre 1810 e 1827, o índice de masculinidade (número de homens para cada 100 mulheres) entre a população branca de Buenos Aires declinou de 103 para 90. Entre a população negra, o índice diminuiu quase para a metade, de 108 para 59, uma perda catastrófica. Em Montevidéu, o índice de masculinidade somente entre os escravos caiu de 119 em 1805 para 78 em 1819.[30] A ausência de dados comparáveis de outros países não deixa claro se suas populações negras sofreram perdas semelhantes, mas, mesmo se a proporção de escravos que ficaram incapacitados ou morreram fosse a metade da que se observou na Argentina e no Uruguai, os efeitos teriam sido devastadores.

Apresentadas estas estatísticas e as condições de vida em geral miseráveis no exército, o que surpreende não é o fato de os escravos procurarem evitar o serviço militar, mas que tantos tenham concordado em fazê-lo. Na Argentina, aproximadamente 4-5 mil escravos juntaram-se às forças rebeldes entre 1813 e 1818; quando San Martín invadiu o Chile em 1817, a metade ou mais de



FIGURA 2.1 Sargento da infantaria, Uruguai, década de 1860. Crédito: Servicio Oficial de Difusión Radio Televisión y Espectáculos (SODRE), Montevidéu.

seu exército era composta de libertos. Na Colômbia, cerca de 5 mil escravos se juntaram às forças de Bolívar entre 1819 e 1821. No Equador, cerca de um terço de seus recrutas era escravo.[31]

Em razão do intenso desejo dos senhores de escravos de manter seus cativos, o simples fato de responder a um decreto de recrutamento requeria uma decisão ativa. O testemunho de um desses libertos, Antonio Rodríguez, de Montevidéu, sugere alguns dos motivos dessa decisão.

Tendo servido como soldado no exército rebelde e, posteriormente, tendo sido preso após se recusar a pagar a seu ex-senhor uma porção de seus proventos diários como trabalhador de fazenda, Rodríguez exigia saber como, "contra



toda a justiça", seu ex-senhor podia procurar "me escravizar de novo, quando a pátria me tornou livre e me pôs no gozo dos meus direitos".[32] Embora Rodríguez tenha creditado à "pátria" a sua liberdade, na verdade foi seu próprio serviço militar que lhe proporcionou esse bem tão cobiçado.

Lutando por sua liberdade, os escravos desempenharam um papel fundamental na conquista da independência da América do Sul espanhola e, assim, desencadearam os programas de emancipação gradual aprovados naqueles anos. Sob as leis do Ventre Livre, como eram chamadas, os filhos de mães escravas, agora denominados libertos ou manumissos, nasciam livres. Enquanto eram menores, precisavam servir os senhores de suas mães, recebendo salário por seu trabalho; mas, quando atingiam à maioridade (entre 18 e 21 anos, dependendo do país), tornavam-se cidadãos livres da república.

As leis do Ventre Livre foram promulgadas ou bem no início das guerras, como no Chile (1811), na Argentina (1813) e no Uruguai (1825), ou bem no final, como na Colômbia, no Equador, no Peru e na Venezuela (todos em 1821). Em cada caso, elas estavam intimamente vinculadas à questão do serviço militar dos escravos. As primeiras leis eram uma concessão destinada a obter o apoio dos escravos para a revolução; as leis posteriores eram uma recompensa pelo serviço em tempo de guerra.[33] Aqueles que apoiavam a emancipação gradual preferiam apresentá-la como o resultado natural dos princípios liberais sobre os quais a independência estava sendo fundamentada. Porém, tanto o Brasil como os Estados Unidos eram casos contrários, que provavam ser possível conseguir a independência nacional com base no liberalismo, mas sem a emancipação de escravos. Além disso, se a ideologia liberal fosse a força motivadora das leis do Ventre Livre, por que se deteve sem chegar à sua conclusão lógica: a emancipação total e imediata?

As leis do Ventre Livre foram o resultado tenso e extremamente contestado das guerras de independência direcionadas (em grande parte) por senhores de escravos, mas vencidas (em grande parte) pelos escravos, um compromisso entre os interesses desses dois grupos. Sob as novas leis, os interesses imediatos dos senhores estavam em sua maior parte satisfeitos. Os escravos permaneciam escravos, os libertos nascidos sob as novas leis tinham de esperar 18 anos ou mais para reivindicar sua liberdade e seus senhores conservavam a mão-de-obra dos dois grupos. Mas, enquanto os senhores de escravos colhiam os benefícios imediatos do compromisso, a emancipação gradual, conjuntamente à abolição do tráfico de escravos, anunciavam o fim definitivo da escravidão. Sem a importação de mais escravos africanos e sem o nascimento de mais escravos americanos, o fim da escravidão como instituição estava claramente à vista.

À medida que esse fim se aproximava e, particularmente, à medida que os libertos atingiam a maioridade, os senhores de escravos lançavam uma desesperada série de ações de adiamento destinadas a estender ao máximo a servidão dos negros. As leis do Ventre Livre estipulavam que os libertos deveriam

servir seus donos até as idades de 18 a 21 anos (24 no caso de escravos do sexo masculino no Peru). Entre 1837 e 1842, quando os primeiros libertos começaram a atingir essa idade, a Colômbia, o Uruguai e a Venezuela estenderam a maioridade dos libertos para 25 anos. O Peru foi além, decretando em 1839 que os libertos só atingiriam a idade adulta e a liberdade aos 50 anos.[34] O Peru também reabriu seu tráfico de escravos entre 1843 e 1847, importando cerca de 500 escravos da Colômbia (com a aprovação do Congresso colombiano). A Argentina e o Uruguai também reabriram o tráfico de escravos, importando cerca de 600 escravos para o Uruguai e vários milhares para Buenos Aires durante os primeiros anos da década de 1830.[35]

Entretanto, estas táticas de adiamento não puderam impedir o resultado final inevitável que foi assegurado também pelos esforços continuados dos escravos para escapar da escravidão. As leis coloniais que garantiam aos escravos o direito à alforria permaneceram em vigor após a independência, e os escravos continuaram buscando a liberdade por meio da compra da alforria e de outros arranjos. Como aconteceu durante o período colonial, muitas dessas estratégias concentravam-se em esforços familiares coletivos para libertar seus membros. Na Venezuela, durante as décadas de 1820 e 1830, "os senhores ficavam atônitos diante dos sacrifícios que um escravo fazia para reunir dinheiro suficiente para libertar sua esposa, para que seus filhos nascessem livres de qualquer servidão".[36] Nas fazendas perto de Lima, os pais escravos procuravam oportunidades de viver e trabalhar na cidade para que pudessem ganhar dinheiro para comprar sua própria liberdade ou a de seus filhos. Entre 1840 e 1854, cerca de 1.300 alforrias foram registradas na província, a maior parte delas urbana e paga.[37] E, na Colômbia, quando o presidente Mosquera anunciou um novo programa em 1848, sob o qual o governo ajudaria aqueles escravos que haviam economizado alguma parte do dinheiro requerido para comprar sua liberdade, os escravos correram para os escritórios do governo, "consignando seu próprio pecúlio [no] valor da sua liberdade ou a de seus pais ou filhos", relatou um oficial em Barbacoas, "situação que me faz crer na pronta extinção da escravidão".[38]

A alforria, a liberdade por meio do serviço militar, os altos índices de mortalidade (tanto nas guerras quanto na vida diária) e a ausência de mais nascimentos de escravos se juntaram para reduzir bastante o número de escravos nos anos seguintes à independência. A população escrava da Venezuela caiu de 64 mil em 1810 para 40 mil em 1830 e 15 mil em 1850; a do Peru foi reduzida de 50 mil em 1820 para 20 mil em 1850; e a da Colômbia, de 70 mil no fim do período colonial para 20 mil em 1850.[39] Porém, a escravidão só seria extinta quando os governos a extinguissem por meio da abolição plena. As primeiras nações hispano-americanas a dar este passo foram o Chile (1823), a Federação Centroamericana (1824) e o México (1829).[40] Em cada um destes países, no entanto, a população escrava consistia em apenas alguns milhares ou menos, sendo uma parte insignificante do mercado de trabalho local. Nos



países em que os escravos eram mais numerosos, os senhores permaneciam violentamente contrários à emancipação. Assim como a guerra havia iniciado o processo de abolição, ela também o terminaria, especificamente as guerras civis que assolaram a maior parte da América espanhola durante os primeiros 50 anos após a independência.

Na Venezuela, as forças rebeldes recrutavam escravos prometendo a liberdade para aqueles que se alistavam em suas fileiras. Nas décadas seguintes à independência, os caudilhos militares provinciais e, nas décadas de 1840 e 1850, os recém-formados Partidos Liberal e Conservador seguiram uma estratégia semelhante. As ameaças de levantes e as rebeliões reais "pareciam impelir todos os governos a fazerem esforços maiores em prol dos escravos"; em 1854, depois de os conservadores acusarem o governo de vender bebês libertos para a escravidão em Porto Rico e incitarem os escravos a se rebelar, os liberais decidiram consolidar o apoio dos escravos à sua causa, decretando a abolição final enquanto mantinham o apoio dos senhores com a obrigação de o governo lhes pagar a compensação plena pelos escravos libertados.[41]

No Peru, os líderes dos guerrilheiros liberais recrutaram muitos escravos fugitivos. A eleição em 1850 do fazendeiro conservador José Echenique para a presidência foi logo seguida por uma importante rebelião de escravos de *plantation* do vale de Chicama. Cerca de 300 escravos tomaram brevemente a cidade de Trujillo, exigindo sua liberdade e argumentando que suas árduas condições de trabalho violavam o Reglamento de 1825 (um corpo de leis relativamente progressistas, implementadas no país por Bolívar, que regulamentava a escravidão). Quando o ex-presidente liberal Ramón Castilla se opôs a Echenique em 1853, apelou diretamente para o apoio dos negros, decretando a abolição final da escravidão. Depois de sua vitória e subida ao poder no ano seguinte, ele reafirmou o decreto (também, como na Venezuela, com compensação para os senhores de escravos), pondo fim à escravidão.[42]

Nas guerras civis da Argentina, os federalistas conservadores e os unitários liberais (que apoiavam um governo nacional centralizado, "unitário") também lutaram pelo apoio dos escravos e dos negros e mulatos livres. Enquanto os unitários denunciavam o ditador federalista Juan Manuel de Rosas pela continuação da escravidão e reabertura do tráfico de escravos, Rosas cortejava assiduamente as "nações" africanas (sociedades culturais e de ajuda mútua com base em identidades étnicas africanas), promovia negros e mulatos livres a posições de comando no exército e se colocava como o protetor benevolente da população afro-argentina. Essas táticas, combinadas com a repressão implacável de seus inimigos, parecem ter sido eficazes na consolidação do apoio dos afro-descendentes ao regime de Rosas. Um grande número de africanos e afro-argentinos servia em seus exércitos; os negros supostamente usavam suas posições como criados domésticos para espionar e dar informações sobre os oponentes de Rosas e aplaudiam visivelmente suas vitórias. Quando Rosas foi finalmente derrotado pelas forças unitárias em 1852 e enviado ao exílio,

um dos maiores desafios enfrentados pelos vencedores foi romper a conexão entre o ditador e seus partidários negros. Sua solução foi abolir a escravidão na Constituição de 1853.[43]

A luta contra Rosas produziu a abolição também no país vizinho Uruguai. Em 1839, o Uruguai declarou guerra ao regime de Rosas, desencadeando não somente um conflito nacional, mas também uma guerra civil de 12 anos entre aliados e oponentes locais do ditador argentino. Em 1842, após três anos de guerra e necessitando desesperadamente de recrutas, o governo nacional lançou um decreto combinando a abolição final da escravidão com o recrutamento obrigatório de todos os escravos homens fisicamente capazes. As forças que se opunham ao governo lançaram um decreto mais amplo em 1846, sem a obrigatoriedade do serviço militar, decreto este que permaneceu em vigor após o fim da guerra, em 1851.[44]

Em cada um destes casos – assim como na Colômbia e no Equador, que aboliram a escravidão em 1851 –, a escravidão chegou ao fim como parte de lutas políticas e militares entre liberais e conservadores. Cada partido procurava atrair o apoio de escravos e de negros e mulatos livres – ou pelo menos negar esse apoio a seus oponentes. Em cada caso, no entanto, os conservadores recusaram-se a dar o passo final de declarar a emancipação, deixando aos líderes ou aos partidos liberais sua concretização. Isto ajudou a criar um vínculo entre o liberalismo, como movimento político, e as populações afro-descendentes, que continuou durante a segunda metade do século XIX com importantes conseqüências para a política na região.

## *Paz (e Guerra)*

E quanto aos escravos e à escravidão naqueles poucos países – Brasil, Cuba e Porto Rico – que escaparam da guerra durante a primeira metade do século XIX? Na ausência dos efeitos desestabilizadores da guerra, a escravidão como uma instituição não só continuou, mas também se expandiu a níveis mais elevados do que nunca. Enquanto o tráfico de escravos despejava cada vez mais africanos nesses países, as bases africanas da vida da comunidade negra eram poderosamente reforçadas, acontecendo o mesmo com as formas mais violentas e conflitivas de resistência dos escravos. Quando a emancipação finalmente ocorreu em Cuba (1886), chegou da mesma maneira que na maior parte da América espanhola: os escravos exploraram as oportunidades criadas por uma guerra de independência que durou uma década. No Brasil, ao contrário, a emancipação em 1888 não ocorreu por meio de guerra, mas de uma campanha maciça de desobediência civil, realizada em parte pelos escravos e em parte pelo movimento abolicionista com base na população livre.

A guerra foi evitada no Brasil, em Cuba e em Porto Rico, em grande parte pela determinação das elites de evitar uma repetição dos acontecimentos do Haiti. Na década de 1790 e início do século XIX, os governos e os fazendeiros em



cada uma destas colônias aproveitaram as oportunidades criadas pela destruição da economia açucareira do Haiti para aumentar dramaticamente seus próprios níveis de produção de açúcar e as importações de escravos africanos. Enquanto faziam isso, estavam bastante conscientes de que, tentando reproduzir a realização econômica da colônia francesa, eles corriam o risco de reproduzir também sua realização política: a única revolução de escravos bem-sucedida no mundo moderno. As elites das três colônias referiam-se freqüentemente aos haitianos arruinados e destruídos pela revolução. Em 1814, um grupo de comerciantes e fazendeiros da capital baiana Salvador escreveu ao rei para expressar seus temores sobre o crescente estado de rebelião entre a população escrava. Depois de catalogar incidentes de assalto, crime e "insolência" por parte dos escravos, eles concluíram que, a menos que fossem tomadas medidas duras,

> ninguém com bom senso pode duvidar de que o destino desta capitania será o mesmo que aquele da ilha de Saint Domingue... [Os escravos] têm conhecimento e discutem as desastrosas ocorrências que tiveram lugar na ilha de Saint Domingue, e ouve-se declarações rebeldes de que no dia de São João não haverá um branco ou mulato vivo.

Dois anos mais tarde, 180 fazendeiros e comerciantes da cidade baiana São Francisco reenfatizaram a questão:

> O espírito da insurreição é visto entre todos os tipos de escravos, e é fomentado principalmente pelos escravos da cidade [de Salvador], onde as idéias de liberdade têm sido comunicadas pelos marinheiros negros que vêm de Saint Domingue.

O comandante das forças portuguesas em Pernambuco convenceu os fazendeiros locais a desistir do levante republicano em 1817, lembrando-lhes dos riscos de uma revolução de escravos e citando "o exemplo da ilha de Saint Domingue [...] tão horroroso e ainda tão recente." Durante uma segunda rebelião republicana em Pernambuco, sete anos mais tarde, "o único tema de conversa [em Recife] era Henri-Christophe e o levante em Saint Domingue".[45]

O exemplo do Haiti atingiu proporções ainda maiores em Cuba e em Porto Rico, que haviam abrigado muitos refugiados da revolução: brancos, negros e mulatos livres e escravos. O Consulado Real de Havana, uma instituição oficial que representava os fazendeiros e comerciantes locais, enviou ao capitão-geral um conjunto de propostas para manter "a tranqüilidade e a obediência dos servos desta colônia":

> A independência dos escravos em Saint Domingue em si só justifica em grande medida nosso atual susto e cuidado [...]. Nada será mais fácil do que ver em nosso país uma irrupção daqueles bárbaros, e por isso é urgente que se tomem providências que evitem uma catástrofe.

Dez anos depois, o prefeito de San Juan expressou temores similares. Os franceses haviam usado escravos africanos para transformar Saint Domingue na colônia mais rica do mundo, observou ele, e depois ela foi destruída por esses próprios escravos.

> E seguindo nós as máximas pelas quais nossos vizinhos os franceses se fizeram poderosos, não seremos também ao fim pobres miseráveis como eles, e vítimas do furor insaciável dos bárbaros negros? [...]. Não virá [*sic*] formar uma multidão que, se não for em nossos dias, será um raio exterminador nos das nossas gerações futuras?[46]

Em 1806, a Espanha proibiu a entrada em Cuba e em Porto Rico de todas as pessoas de cor chegadas em navios do Haiti. O governador de Porto Rico acrescentou a esta medida a ordem de realizar uma listagem dos escravos de cada municipalidade da ilha e um relato sobre "onde se reúnem". Apesar dessas medidas, em 1812 importantes conspirações de escravos foram descobertas nas duas ilhas. Notícias dos debates nas Cortes espanholas naquele ano sobre abolir ou não a escravidão chegaram às ilhas, provocando rumores excitados entre os escravos de que eles estavam, de fato, livres e seus senhores os retinham ilegalmente. As autoridades de Porto Rico descobriram os planos dos escravos antes de eles concretizarem; em Cuba, conspiradores negros e mulatos livres (vários deles veteranos afro-dominicanos da Revolução Haitiana) conseguiram coordenar levantes de escravos de engenhos nas províncias de Havana, Porto Príncipe, Bayamo e Holguin. O principal conspirador cubano, o carpinteiro e miliciano negro livre José Antonio Aponte, foi preso e condenado à morte. Entre as evidências incriminadoras encontradas em sua casa estavam retratos dos comandantes da independência haitiana Toussaint L'Ouverture e Henri Christophe, que enfeitavam sua sala.[47]

Bem consciente dos riscos de uma revolução de escravos e enfrentando uma grande presença militar espanhola nas duas ilhas, as elites cubana e porto-riquenha optaram por permanecer leais à Espanha, escapando assim da violência que assolou o continente. O Brasil também escapou desse estado de guerra, embora por razões diferentes. Enquanto as colônias espanholas haviam sido obrigadas a decidir em 1809-1810 se permaneceriam ou não leais a um monarca deposto pela França, os brasileiros foram poupados dessa decisão quando o rei D. João VI e sua corte fugiram dos invasores franceses, cruzando o Atlântico e fixando residência no Rio de Janeiro. O primeiro passo concreto rumo à independência – a elevação do Brasil em 1815 ao *status* de reino, o equivalente administrativo de Portugal – foi dado pelo próprio monarca. A independência brasileira foi então declarada em 1822 pelo filho de D. João, o príncipe regente Pedro, que havia sido deixado no Brasil para governar o reino quando seu pai retornou a Portugal em 1820. Embora as guarnições portuguesas no Nordeste tenham resistido, logo foram dominadas e a paz, restaurada. As instituições de autoridade política central permaneceram, estando preparadas para manter a



ordem no campo. Nenhum engenho foi destruído, nenhum escravo foi recrutado para o serviço militar, nenhuma lei do Ventre Livre foi aprovada e nenhuma consideração séria foi dada ao fim do tráfico de escravos africanos.[48]

No Brasil, como em Cuba e em Porto Rico, tanto a escravidão quanto a economia de *plantation* sobreviveram intactas durante a primeira metade do século XX, prontas para seu mais intenso período de crescimento e expansão. Entre 1800 e 1850, as exportações de açúcar cubanas aumentaram dez vezes (de 29 mil toneladas por ano para 295 mil), e as exportações brasileiras, seis vezes (de 20 mil toneladas em 1800 para 120 mil em 1850). A produção de Porto Rico era muito inferior, mas o índice de aumento foi mais dramático: de menos de mil toneladas por ano em 1810 para mais de 50 mil em 1850.[49] As importações de escravos aumentaram na mesma proporção. Entre 1800 e 1850, o Brasil recebeu 1,7 milhão de africanos, tanto quanto durante todo o século XVIII. Cuba recebeu 560 mil (e mais 150 mil entre 1850 e 1867) e Porto Rico cerca de 50 mil.[50]

Estes foram os maiores números de africanos já vindos para esses países – ou para qualquer país latino-americano –, e o impacto da sua chegada foi fortemente sentido. Em todos os três países o caráter africano da vida comunitária negra foi muito reforçado, como foi evidenciado por uma proliferação de instituições e práticas culturais de origem africana.

Em Cuba, as organizações com base em identidades étnicas africanas, os *cabildos afro-cubanos*, já existiam desde o final do século XVI, e em meados do século XVIII pelo menos 21 dessas organizações operavam em Havana. Durante a primeira metade do século XIX o número de *cabildos* na cidade aumentou mais de três vezes, refletindo o crescimento no tamanho e na diversidade da população africana. Os *cabildos* desempenhavam uma ampla série de funções econômicas, políticas e culturais. A maioria proporcionava benefícios de ajuda mútua quando os membros ficavam doentes ou incapacitados; todos proviam alguma forma de benefícios quando os sócios morriam, ajudando a custear os funerais e prestando auxílio financeiro à família do falecido. Com o passar do tempo, alguns *cabildos* adquiriram prédios e outras propriedades das quais derivavam renda de aluguel. Essa renda, combinada com as anuidades ou mensalidades dos sócios e outras contribuições, era depois usada para ajudar os membros a comprar sua liberdade ou estabelecer negócios.[51]

O antropólogo cubano Fernando Ortiz, que na década de 1890 e no início do século XX estudou em primeira mão alguns dos últimos *cabildos* sobreviventes, enfatizou seu papel como vínculo político entre as populações de escravos e negros livres e o governo colonial. Cada *cabildo* elegia um "rei", que "era acreditado [pelo governo espanhol] como embaixador de sua colônia, melhor dito, da respectiva nação africana", e tinha poder para negociar com as autoridades sobre questões atinentes aos interesses de seus membros. Essas negociações deram origem a um constante puxa-e-tira entre os *cabildos* e o governo. O governo procurava usar os *cabildos* como um meio de controlar escravos e negros livres da cidade, que, por sua vez, procuravam defender seus próprios

interesses. Estes objetivos contraditórios eram aparentes no próprio nome do executivo chefe dos *cabildos*: enquanto os membros do *cabildo* se referiam a ele como rei, as autoridades espanholas usavam o termo "capataz" e o consideravam responsável pelo "bom comportamento" de seus súditos.[52]

Um dos pontos recorrentes de disputa entre as autoridades e os *cabildos* eram as práticas culturais africanas: música, dança e religião. Durante a segunda metade do século XVIII, a igreja tentou converter os *cabildos* em irmandades religiosas católicas, atribuindo a cada um deles um santo padroeiro e instruindo seus membros na doutrina e na prática católicas. Como em outros locais da América Latina, os africanos eram receptivos ao Cristianismo, mas insistiam em manter também os deuses e os ritos africanos; os *cabildos* eram o lugar em que esses deuses eram adorados e os ritos, preservados.

Quando o poder da igreja enfraqueceu no século XIX,[53] e mais africanos do que nunca chegaram à ilha, a orientação cultural africana dos *cabildos* se fortaleceu ainda mais, dando origem a novas religiões afro-cubanas: Santería, Abakuá e Palo Monte. Cada uma dessas se originou nos *cabildos* de suas respectivas nações: a Santería nos *cabildos* iorubás (também conhecidos como lucumis, e dos quais oito funcionaram em Havana durante as décadas de 1820 e 1830); Abakuá nos *cabildos* carabalí (costa de Calabar, 25); e Palo Monte nos *cabildos* congo (15).

Essas religiões tinham muito em comum. Cada uma enfatizava o papel poderoso nas vidas das pessoas dos espíritos de seus ancestrais e das forças sobrenaturais incorporadas na natureza; cada uma invocava mistérios sagrados e conhecimentos secretos rigorosamente guardados. Porém, essas religiões também diferiam em suas filosofias e práticas, refletindo suas distintas origens africanas. O ex-escravo Esteban Montejo, por exemplo, quando descreveu as condições de vida nos engenhos, distinguiu entre "duas religiões africanas [...], a lucumi [iorubá] e a conga. A conga era a mais importante [...] porque os bruxos faziam-se donos das pessoas [...]. A diferença entre o congo e o lucumi é que o congo resolve, mas o lucumi adivinha".[54]

A religião congo presumia um deus único todo-poderoso, Nzambi Mpungu, que criou o universo e ainda o governa, mas de uma imensa distância metafísica, invisível e inacessível à mediação humana. Por isso, em seus esforços para melhorar a vida na terra, os sacerdotes congos apelavam para muitos espíritos de ancestrais mortos e de forças naturais poderosas que habitam o reino intermediário entre Nzambi e os humanos e que intervêm diretamente nas questões humanas. Esses espíritos eram contatados por meio do uso de objetos rituais – solo de cemitério, sementes, pedras, peles de animais, raízes, galhos e ramos – combinados em sacos ou potes rituais. O sacerdote congo "coloca no caldeirão todos os espíritos: ali tem o cemitério, a floresta, o rio, o mar, o raio, o redemoinho, o sol, a lua, as estrelas. Uma concentração de forças".[55]

Os iorubás concordavam com os congos na crença de que essas forças espirituais exerciam controle direto sobre o destino humano. Mas, enquanto os



congos localizavam essas forças em objetos naturais, os iorubás as antropomorfizavam em um panteão de divindades, os orixás. Os sacerdotes congos trabalhavam com seus *minkisi* e *prendas* (objetos rituais), enquanto "os lucumis velhos gostavam de ter suas figuras de madeira, seus deuses", lembrava Montejo. "A bruxaria atrai mais os congos que os lucumis. Os lucumis são mais ligados aos santos e a Deus".[56]

Os iorubás trouxeram seus orixás para o Novo Mundo: Xangô, orixá do trovão e do relâmpago; Iemanjá, orixá do mar; Ogum, orixá do ferro e da guerra; e outros. Algumas dessas divindades originaram-se entre outros povos africanos e depois foram incorporadas ao panteão dos iorubás; quando os iorubás encontraram outro conjunto de poderes sagrados – Pai, Filho, Espírito Santo, a Virgem Maria, os santos –, um processo similar ocorreu com os deuses cristãos. Em parte como um estratagema para esconder sua continuada adoração dos orixás, em parte como um ato de apropriação, os iorubás escravos e livres de Cuba incorporaram os deuses e santos cristãos em suas práticas, produzindo uma nova religião americana de base africana: a Santería, o caminho dos santos.[57]

Os rituais da Santería concentram-se em servir os orixás por meio da oração, da música, da dança e da "alimentação", esta última por meio do sacrifício de animais e outras coisas. Os *santeros* também procuram interpretar pela adivinhação a natureza do relacionamento entre os indivíduos e os orixás que os governam, além de resolver quaisquer problemas ou dificuldades nesse relacionamento. Montejo interpretou essas diferenças entre as práticas congos e iorubás como a diferença entre a intervenção ativa no mundo espiritual ("resolver") e a mais passiva ("adivinhar"). Porém, ao interpretar o relacionamento entre os orixás e seus seguidores, os *santeros* também "resolviam". O propósito da adivinhação era identificar as forças espirituais que determinam o caminho de uma pessoa na vida e ajudar os indivíduos a evitar o perigo e a infelicidade nesse caminho, harmonizando seu relacionamento com os orixás. Assim, comentou Montejo, "os velhos lucumis [...] tiravam da pessoa até o mal que ela fazia".[58] Tanto quanto a mágica congo, a Santería era (é) uma fé fundamentada em ajudar e curar os aflitos.

Das três principais correntes da religião afro-cubana, o Abakuá foi a única com que o jovem Montejo não teve contato, sem dúvida porque ela não penetrou na zona rural onde passou sua juventude. Em Cuba, assim como na África, o Abakuá era uma religião de base urbana intimamente ligada aos portos marítimos e ao comércio transoceânico. Conhecida na África como o culto do leopardo, ela floresceu no século XVIII e início do XIX nos portos de tráfico de escravos da costa de Calabar, nos deltas dos rios Niger e Cross. Compartilhava muitas características litúrgicas e doutrinais – panteão de divindades, sacrifício animal e outras formas de sacrifício, devoção aos espíritos dos mortos – com a religião iorubá. No entanto, acrescentou a essas características uma estrutura institucional muito diferente da de Santería. O culto do leopardo era uma sociedade secreta, organizada em lojas ou sedes e fundamentada em um corpo de

conhecimento ritual secreto que os membros pagavam altas taxas para aprender e prometiam jamais divulgar. A primeira loja Abakuá foi estabelecida em 1836 em Regla, subúrbio de Havana. Em dez anos, mais 40 dessas lojas, ou *potencias*, foram estabelecidas na capital. Posteriormente, as lojas se estenderam para Guanabacoa e Marianao, na província de Havana, e para os portos de Matanzas e Cárdenas, na província vizinha de Matanzas.[59]

Em Cuba, assim como na África, o sistema de lojas e o alto custo da iniciação deram ao Abakuá um caráter tão político e econômico quanto religioso. O próprio nome das lojas – *potencias* – cubanas é significativo; e, na verdade, as lojas buscavam, e adquiriram, poder político e econômico considerável no seio da comunidade afro-cubana. Elas eram extremamente hierárquicas e disciplinadas em seus procedimentos internos. A aura de conhecimento místico secreto que cercava os membros conferia-lhes ainda mais prestígio e autoridade, e as lojas também acumulavam receitas e recursos financeiros importantes. Assim que surgiram, passaram a adquirir o controle da contratação dos estivadores e trabalhadores das docas no porto de Havana. Na verdade, pode ser que as primeiras lojas tenham sido fundadas na década de 1830, no auge do primeiro *boom* do açúcar da ilha, justamente para aproveitar essas oportunidades.[60]

Como os estivadores eram em sua quase totalidade africanos e afro-cubanos, as lojas puderam dividir o porto em territórios específicos, dentro dos quais cada loja tinha um monopólio sobre a negociação com os proprietários das docas e dos armazéns em relação aos contratos de trabalho e a provisão de trabalhadores. Quando a economia açucareira começou a diminuir seu ritmo após 1860, e o número de potências continuou a aumentar, a competição entre elas chegou a provocar intensas batalhas noturnas entre *ñáñigos* (membros das lojas Abakuás) armados com facas e navalhas. O ingresso de membros brancos no culto, na década de 1850, e a fundação de sete potencias brancas, nas décadas de 1860, 1870 e 1880, parecem ter exacerbado ainda mais as tensões. Diante desta violência, em 1876 o governo espanhol proibiu a religião e deportou centenas de *ñáñigos* para prisões em Ceuta e Fernando Po, colônias africanas da Espanha, em que, segundo alguns relatos, elas logo estabeleceram novas lojas.[61]

O Abakuá jamais apareceu em outro país latino-americano e permanece atualmente confinada à Cuba. Porém, durante estes mesmos anos (1800-1850), o Brasil experimentou um tipo diferente de movimento cultural de base africana, comparável em certa medida ao Abakuá, que era a arte marcial da capoeira fundamentada em antecedentes angolanos e transformada pelos escravos africanos para uma disciplina e estética específica do Novo Mundo. O termo e o fenômeno apareceram pela primeira vez em documentos brasileiros na década de 1770. Na década de 1790 e início do século XIX, os capoeiristas se organizaram em maltas, ou gangues, que se tornaram uma parte tão importante da vida urbana do Brasil no século XIX quanto as *potencias* Abakuás em Cuba.[62]



Como no Abakuá, os grupos de capoeira eram compostos inteiramente por homens e eram fundamentados em rigorosos códigos de sigilo e lealdade ao grupo. Trair o código significava punição severa, chegando a incluir a morte. Também como o Abakuá, a capoeira estava intimamente ligada aos portos marítimos e ao mar:

> É sabido que muitos capoeiristas trabalharam em atividades marítimas, como pescadores, proprietários de barcos, estivadores e marinheiros mercantes. Os cantos da baía e do mar estão entre os temas mais populares nas letras das músicas de capoeira. Até o movimento básico da capoeira, a *ginga*, tem como um de seus significados "remar (um barco)", e o movimento do corpo ao fazer a *ginga* lembra a remada.[63]

Como em Havana, embora com muito menos sucesso, os grupos de capoeira no Rio de Janeiro procuraram adquirir o controle da contratação dos estivadores no porto. Frustrados neste esforço, eles se voltaram para esquemas de extorsão e outras formas de atividade criminal, dividindo a cidade em pequenos feudos e travando violentas guerras um contra o outro. As maltas de algum modo reabilitaram sua imagem pública em 1828, quando uniram forças com o exército para derrotar um motim de mercenários alemães e irlandeses. Durante a segunda metade do século, procuraram estabelecer vínculos clientelistas com protetores poderosos, contratando-se como guarda-costas e capangas de importantes políticos e homens de negócio. Mas, novamente como em Cuba, a violência das lutas entre gangues provocou a intensificação da repressão policial e, finalmente, em 1890, a decretação da ilegalidade dos "exercícios da agilidade e destreza corporal, conhecidos pela denominação de capoeiragem".[64]

A capoeira não tinha conteúdo especificamente religioso, mas a maioria de seus praticantes era seguidora das religiões de raízes africanas que se cristalizavam no Brasil nesta época. O congênere brasileiro de Santería era o Candomblé, uma religião de origem iorubá que incorporava elementos do panteão e da liturgia católicos. Desenvolveu-se na Bahia, em quilombos móveis e flutuantes nas florestas que circundavam Salvador. Apesar de serem alvos de investidas periódicas da polícia, "estes quilombos eram centros religiosos ativos, onde os membros da população negra de Salvador, tanto escravos quanto livres, buscavam curas para doenças, orientação dos sacerdotes africanos, e encontros com divindades ancestrais".[65] Em 1830, valendo-se das garantias de tolerância religiosa da Constituição de 1824, três mulheres africanas livres fundaram o primeiro terreiro de Candomblé da cidade, Ilê Iyá Nassô, que ainda existe. Outras congregações se seguiram, embora as cerimônias itinerantes nas florestas ou nas casas de seus membros permanecessem como cenários costumeiros para a maior parte das cerimônias do Candomblé.[66]

O quadro é mais obscuro para o Rio de Janeiro, onde os historiadores que procuram evidências das religiões de base africana têm encontrado "apenas

descrições vagas de práticas 'estranhas' – aos olhos de observadores de fora – cujas origens precisas são desconhecidas". Entretanto, as origens gerais dessas práticas são claramente congas. Os líderes religiosos africanos na cidade eram referidos pelo termo congo *nganga* ou pelo termo português *feiticeiro* e conquistavam seguidores em relação direta com seus poderes demonstrados sobre objetos rituais e a realização de feitiços. Esses feitiços podiam ser usados para o bem ou para o mal; nas imagens populares da época, era "o estereótipo do líder religioso africano como um curandeiro malvado" que tendia a predominar.[67]

Isso sem dúvida refletia não apenas o poder da mágica africana, mas medos maiores e igualmente reais, principalmente entre a população branca, mas freqüentemente também entre os afro-brasileiros, da crescente população africana e sua intensificada oposição à escravidão. Na década de 1790 e início do século XIX, à medida que aumentava o número de africanos que chegavam ao Brasil, a Cuba e a Porto Rico, também aumentava a incidência de fugas, crimes violentos e rebelião. Em Porto Rico, os africanos fugiam em grupos para as montanhas e florestas do interior. Como muitos falavam pouco ou nenhum espanhol, a polícia era freqüentemente incapaz de determinar de onde eles haviam vindo ou quem eram seus senhores. Os escravos mais fluentes na língua iam para as vilas e cidades próximas para se queixar às autoridades reais sobre as condições de tratamento nas fazendas. Alguns tentavam usar o mar para fugir, roubando pequenos barcos ou embarcações pesqueiras ou alugando a si mesmos como marinheiros em um esforço para cruzar a Passagem de Mona e alcançar território livre em Haiti ou Santo Domingo (onde a escravidão foi abolida pelas forças de ocupação haitianas em 1822).[68]

Em Cuba, as comunidades fugitivas multiplicaram-se durante as décadas de 1820, 1830 e 1840. Na província açucareira de Matanzas, foram relatados acampamentos de até 300 pessoas. Os *palenques* salpicavam a província de Pinar del Río, no extremo oeste, onde os escravos se refugiaram nas montanhas rochosas da Sierra de los Órganos e a leste da província de Oriente. Entre 1815 e 1838, as forças espanholas travaram uma batalha contínua contra as comunidades *cimarrón* que cercavam Santiago, no leste da ilha, destruindo várias delas, mas jamais dominando o maior desses assentamentos, Muluala. Os caçadores profissionais de escravos fugitivos (*rancheadores*), muitos deles negros e mulatos livres, seguiam os rastros dos fugitivos pelas florestas e montanhas da ilha. Ocasionalmente, eram bem-sucedidos; na maioria das vezes, os vigias alertavam seus companheiros e os *rancheadores* chegavam para encontrar cabanas, plantações e ferramentas rapidamente abandonadas e, como estava anotado em 1837 no diário de uma dessas expedições, "bolsas de couro cheias de bruxarias".[69]

Na província brasileira da Bahia, a capital Salvador estava cercada por pequenos quilombos: "Eram comunidades móveis, destruídas aqui para reaparecerem adiante, alimentadas pelo fluxo ininterrupto de escravos" que chegavam da África.[70] Mais para o sul, os quilombos se disseminavam pelas colinas e montanhas do interior do Rio de Janeiro, quando os africanos fluíam para a



cidade ou passavam por ela a caminho dos engenhos e das fazendas de café. Em 1823, o governador ordenou "um ataque geral em todos os quilombos, que consta existirem" na província. Uma operação policial contra um único acampamento próximo da cidade fez mais de 200 cativos. Um ano mais tarde, as autoridades admitiram que não conseguiam deter "o aumento no número de escravos fugitivos que se juntam aos muitos outros nos vários quilombos" que cercavam a cidade, nem controlar "o perigo sempre crescente para a segurança pública".[71]

Igualmente preocupante, à luz dos recentes acontecimentos no Haiti, eram as rebeliões de escravos que afligiam as zonas açucareiras. As autoridades porto-riquenhas descobriram conspirações de escravos em 1812, 1821 e 1825, todas frustradas antes que a violência irrompesse.[72] Em Cuba, conspirações similares em 1812, 1825 e 1843 resultaram em levantes coordenados em muitos engenhos em Havana, Matanzas e outras províncias. Muitos levantes menores ocorreram em propriedades isoladas. A Comissão Militar Executiva da ilha relatou e investigou 89 dessas rebeliões entre 1825 e 1850; muitas outras ficaram sem registro.[73]

No Brasil, os escravos africanos na Bahia conduziram sua própria "guerra para acabar com a escravidão".[74] Após as primeiras rebeliões em 1809, 1814 e 1816, os escravos iniciaram revoltas importantes a cada dois anos, de 1822 a 1830, e, posteriormente, em 1835, abalaram Salvador com a maior rebelião urbana de escravos da história brasileira.[75] As décadas de 1820 e 1830 foram similarmente agitadas nas zonas sulistas produtoras de açúcar e café. Já na década de 1810, os fazendeiros da região de Campinas, em São Paulo, expressavam às autoridades reais seus temores "todos os dias [de] um assalto ou invasão dos nossos escravos". Conspirações de escravos foram descobertas nas zonas açucareiras da província em 1825, 1830, 1831 e 1832. A ansiedade entre os senhores de escravos de São Paulo intensificou-se ainda mais após a rebelião da Bahia de 1835 e, em 1838, de um levante de centenas de escravos na região de Vassouras, no Rio de Janeiro. Um grupo de fazendeiros de Campinas comentou, em 1838, que os dois eventos combinados os haviam deixado "sempre em sustos e temorosos de que de repente se apresente alguma sublevação de escravos".[76]

Simultaneamente às rebeliões de escravos da década de 1830, houve uma onda de revoltas provinciais no Nordeste: A Guerra dos Cabanos em Pernambuco e Alagoas (1832-1835), a revolta da Cabanagem no Pará (1835-1840), a rebelião da Sabinada na Bahia (1837-1838) e a revolta da Balaiada no Maranhão (1835-1840). Em cada uma dessas rebeliões, as elites provinciais que buscavam maior autonomia do governo central lideraram levantes que foram quase imediatamente cooptados e dominados por líderes e combatentes da classe baixa ou média baixa, a maioria deles afro-brasileira livre. Em todas as quatro províncias, os escravos aproveitaram-se do tumulto resultante para se levantar contra a escravidão, quer como parte do levante maior ou – como na América espanhola 20 anos antes – travando suas próprias "guerras autónomas". E em

cada uma das rebeliões eles comprovaram o elemento mais comprometido e perseverante das forças rebeldes.

No Maranhão, no último ano da rebelião da Balaiada, o cerne do exército rebelde era uma coluna de cerca de 3 mil fugitivos dos engenhos e quilombos da província. As tropas do governo receberam a ordem de capturar esses escravos vivos, para que eles pudessem ser devolvidos a seus senhores, mas a ferocidade da resistência dos escravos tornou isso impossível, e eles só foram derrotados com perdas pesadas tanto para o governo quanto para os rebeldes. Mesmo nesta altura, muitos fugitivos conseguiam evitar a captura. Cerca de 800 deles fugiram da província, dirigindo-se para a província de Goiás, onde estabeleceram novos assentamentos e acampamentos. Outros permaneceram no Maranhão, formando novos quilombos onde, na década de 1850, as forças do governo capturaram muitos sobreviventes da Balaiada que estiveram em liberdade há uma década ou mais.[77]

Também em Pernambuco, escravos rebeldes recusaram-se a desistir. Quando indígenas e negros e mulatos livres que haviam se rebelado decidiram aceitar uma anistia geral do governo, em 1835, os escravos que havia entre eles, sabendo que seriam enviados de volta a seus antigos engenhos, disseram não. Fugiram para o norte, para Alagoas, o local do quilombo de Palmares no século XVII. Ali construíram novos redutos a partir dos quais continuaram a insurreição, a certa altura invadindo e ocupando brevemente a capital provincial de Maceió. Só em 1850, 18 anos depois da ocorrência da rebelião original, as forças do governo finalmente conseguiram encontrar e destruir esses últimos remanescentes do levante.[78]

Essas rebeliões provinciais proporcionaram aos brasileiros uma amostra das guerras civis que convulsionaram a América espanhola na mesma época e criaram os mesmos tipos de oportunidades para os escravos escaparem dos engenhos e lutarem por sua liberdade. Entretanto, no Brasil, esta violência civil não conduziu à emancipação por duas razões. Primeiro, no Brasil um governo central mais forte e mais consolidado foi consistentemente capaz de derrotar as forças rebeldes e manter em vigor a escravidão. Segundo, os próprios rebeldes mostraram ter pouco interesse em libertar os escravos; a maioria, até mesmo os líderes afro-brasileiros livres, era bastante contrária à idéia. Os rebeldes do Maranhão especificamente isentaram os escravos de suas convocações para uma insurreição de massa. Os rebeldes baianos, temendo uma repetição do levante de 1835, foram similarmente relutantes em admitir escravos em suas fileiras. E os insurgentes do Pará reprimiram intensamente uma insurreição de escravos no território sob seu controle.[79] Quando a pressão das forças governistas se abateu sobre os rebeldes, alguns aceitaram escravos em seus exércitos a contragosto, mas somente os rebeldes baianos reivindicavam a abolição geral e só o fizeram durante os últimos dias desesperados da rebelião. Significativamente, eles limitaram seu decreto de emancipação (como haviam limitado sua aceitação anterior de escravos alistados) aos escravos crioulos. Os africanos deveriam permanecer no cativeiro.[80]



No Brasil, a expansão inexorável do tráfico de escravos nas primeiras décadas do século XIX intensificou todos os conflitos e todas as divisões de uma sociedade escravista: entre escravos e senhores, ricos e pobres, negros e brancos e africanos e brasileiros. Essas divisões contribuíram em grande medida para a derrota de cada um dos levantes do século XIX. As rebeliões de escravos quase não receberam apoio da população livre, nem mesmo dos escravos nascidos no Brasil, que mantinham uma distância nítida entre eles e os africanos, que eram mais militantes. E as rebeliões provinciais de base mais ampla chocaram-se invariavelmente com as divisões entre as elites proprietárias de terra e os pobres urbanos e rurais, assim como entre os brasileiros nascidos livres, tanto negros quanto brancos e, mais uma vez, os escravos africanos. A escravidão de *plantation* gerou pressões sociais e políticas explosivas que irromperam repetidamente no Brasil entre 1800 e 1850, mas, ao mesmo tempo, governou essas pressões dividindo as populações escravas e livres em grupos mutuamente antagonistas, os quais se mostraram incapazes de se unir contra as forças que os oprimiam. Como resultado, a autoridade central quase sempre prevaleceu nos distúrbios civis do período, a escravidão foi mantida e mais africanos foram importados para o Brasil na década de 1840 do que em qualquer década anterior na história do país (com a única exceção da década de 1820).

O tráfico de escravos intensificado exacerbou a tensão e o conflito social também em Cuba, inclusive entre as elites. Durante a primeira metade do século, as elites cubanas permaneceram leais à Espanha, em grande parte por causa de seu medo da população escrava. Entretanto, nem todos os proprietários de terra prosperaram em razão de sua lealdade. Enquanto os engenhos na metade ocidental da ilha se expandiram e se multiplicaram, os pequenos e médios produtores de café, tabaco e açúcar do leste de Cuba foram ficando cada vez mais para trás, marginalizados na competição por mercados, capital e escravos. Em 1868, enfurecidos com a imposição pela Espanha de novos impostos e com sua recusa em outorgar à ilha novos poderes de autogestão, os representantes dessas elites do leste proclamaram a independência de Cuba e lançaram uma insurreição armada contra o governo espanhol.

Desde o início da Guerra dos Dez Anos (1868-1878), a escravidão e o papel dos escravos na insurreição foram uma questão fundamental na luta pela independência cubana, como haviam sido 60 anos antes na América do Sul espanhola. Entretanto, dada a presença maciça de escravos na ilha – 370 mil deles em 1861, um quarto da população total –, a escravidão era uma questão mais premente em Cuba do que havia sido em qualquer parte da América espanhola continental. O governo rebelde procurou inicialmente manter o apoio dos senhores de escravos, adiando uma decisão sobre a abolição até depois de conquistar a independência. Mas, no primeiro ano da guerra, sob a pressão dos abolicionistas (muitos deles negros e mulatos livres) no movimen-

to independentista, e também buscando o apoio dos Estados Unidos, o governo rebelde decretou a emancipação plena e imediata. Não querendo pôr fim à escravidão, mas consciente da necessidade de manter a obediência dos escravos na metade ocidental da ilha, que ainda controlava, a Espanha se contrapôs em 1870 com um edito do Ventre Livre, a Lei Moret. De acordo com essa lei, as crianças nascidas de mães escravas após setembro de 1868 serviriam o senhor de sua mãe até os 22 anos, quando então se tornariam livres.[81]

Enquanto isso, os escravos estavam realizando suas próprias ações. No leste de Cuba, o cenário da maior parte da luta, eles se aproveitaram do tumulto criado pela guerra para fugir das fazendas. De início, o governo rebelde tentou manter os libertos no trabalho, requerendo que assinassem contratos de trabalho com os empregadores locais. Mas a resistência continuada por parte dos libertos e a relutância dos comandantes (muitos deles afro-cubanos) em fazer cumprir essas leis conduziram à sua revogação no final de 1870.

Como na América espanhola continental 60 anos antes, as condições de guerra "provocaram o colapso dos antigos mecanismos de controle nos engenhos" e a negociação de novos sistemas de disciplina no trabalho. Isso não aconteceu em Matanzas e em Havana, onde, como na década de 1810, os senhores de engenho, temerosos de desencadear rebeliões de escravos, permaneceram leais à Espanha, e as forças espanholas mantiveram o controle do campo. No entanto, mesmo nos engenhos do oeste houve "um deslocamento substancial na disciplina nos engenhos. Os escravos [tornaram-se] mais assertivos" e, quando as forças rebeldes invadiram as províncias ocidentais em 1875, as fugas e a desobediência aumentaram muito.[82]

Embora muitos escravos tenham fugido das zonas de guerra para criar comunidades de fugitivos nas montanhas e florestas da província de Oriente, milhares se juntaram aos exércitos rebeldes. Assim, proporcionaram munição aos propagandistas espanhóis que retratavam a luta pela independência como um conflito entre legalistas brancos lutando pela civilização européia e rebeldes africanos promovendo a selvageria e a barbárie. Esta propaganda encontrou seu alvo: quando a guerra chegou a um impasse em meados da década de 1870, a população branca retirou cada vez mais seu apoio à insurreição, transformando as caracterizações espanholas do exército da independência como sendo um bando de africanos em uma profecia que confirmou a si mesma.[83]

Enfrentando um exército espanhol esmagador e um apoio declinante entre a população branca, os rebeldes depuseram suas armas em 1878. Por sua parte, a Espanha concordou em conceder a liberdade a todos os escravos que haviam lutado no exército rebelde, reconhecendo que, nas palavras de um comandante espanhol, enviar aos engenhos os soldados veteranos que haviam lutado como homens livres plantaria "sementes de discórdia e mais desejo de emancipação" entre esses escravos que haviam ficado para trás. Para todos os outros libertos o decreto da abolição dos rebeldes foi rescindido, e aqueles que não haviam lutado na guerra foram reenviados à escravidão. O



afro-cubano Antonio Maceo, comandante-chefe das forças rebeldes, protestou amargamente contra esta condição, como o fizeram também outros oficiais afro-cubanos e, é claro, os libertos. O comandante espanhol em Oriente relatou que ex-libertos estavam se engajando em uma "resistência passiva ao trabalho", recusando-se a seguir as ordens ou a obedecer seus capatazes. "Eles querem sua liberdade como os *convenidos*", aqueles libertados por meio do serviço militar.[84]

Um ano depois, em 1879, as forças rebeldes da província de Oriente insurgiram-se em uma segunda rebelião de independência, a Guerra Chiquita (Guerra Pequena). Essas forças, e aquelas que as lideravam, eram ainda mais afro-cubanas em sua composição que os rebeldes de 1868; a ira em razão da reinstituição da escravidão era um dos principais motivos da rebelião.[85] Os escravos das províncias do leste fugiram dos engenhos em números ainda maiores do que durante a Guerra dos Dez Anos, obrigando os senhores de engenho a uma concessão sem precedentes: em troca da concordância dos escravos em retornar ao trabalho, os senhores prometeram libertá-los daí a quatro anos e, nesse interim, pagar-lhes salários. Uma versão revisada desta iniciativa dos senhores foi confirmada pelas Cortes espanholas, na forma de uma lei de 1880 que prometia a emancipação final em 1888, salários e melhores condições de trabalho nesse intervalo de tempo.

Em ações que lembravam as reações dos escravos 100 anos antes à Instrução de 1789, os escravos cubanos bombardearam autoridades espanholas com processos judiciais, petições e demandas pelo cumprimento dos direitos e das condições expressos na lei de 1880. À medida que a data da emancipação se aproximava, e o valor dos escravos caía, muitos deles aceleravam o processo de emancipação comprando sua liberdade a preços vantajosos. Em outros casos, os senhores não mais interessados em cumprir os direitos de propriedade, que logo perderiam todo seu valor, desistiram dos esforços de controlar seus escravos e simplesmente "renunciaram" a eles. Em 1886, o número de escravos ainda sob a custódia de seus senhores diminuiu para cerca de 25 mil, dos 200 mil de apenas dez anos antes. Diante da rápida desintegração da escravidão, a Coroa espanhola interveio em 1886 com um decreto de emancipação final.[86]

A guerra e as reações dos escravos à guerra puseram fim à escravidão em Cuba de maneira muito semelhante ao que ocorreu em outras colônias espanholas. Entretanto, houve duas diferenças importantes entre a experiência cubana e aquela do resto da América espanhola, ambas podendo ser atribuídas ao tamanho e à importância maiores da escravidão em Cuba. A primeira diferença eram os 60 anos de atraso na decisão das elites cubanas em lutar pela independência, um atraso causado pelo seu temor de uma revolução de escravos como a do Haiti. Esses temores também foram parcialmente responsáveis pela segunda diferença entre Cuba e o continente: no continente, os rebeldes finalmente venceram suas guerras, enquanto, em Cuba, eles perderam.

Os rebeldes cubanos perderam a Guerra dos Dez Anos e posteriormente a Guerra Chiquita em parte por causa da superioridade do exército espanhol. Na década de 1810, a Espanha teve de combater em todo um continente, em muitas frentes, contra oponentes numerosos e muito espalhados. Na década de 1870, Cuba era seu único oponente, o que lhe permitia concentrar nela toda a sua força. Os comandantes rebeldes acreditaram que houvesse uma maneira de se contrapor a essa força: invadir a metade ocidental da ilha, onde vivia a maioria da população escrava, libertá-los e conduzi-los em um ataque aos centros do poder espanhol – os engenhos e a capital, Havana. O alto comando rebelde, encabeçado pelo revolucionário dominicano Máximo Gómez e pelo afro-cubano Antonio Maceo, defendeu muitas vezes esta opção. O governo provisório civil, composto quase inteiramente de fazendeiros brancos, a rejeitou consistentemente. Eles temiam que libertar os escravos e destruir os engenhos transformassem Cuba em um outro Haiti – uma conclusão que a propaganda espanhola afirmava em termos contundentes. Então, exceto por um breve ataque ao oeste de Cuba em 1875, os temores de uma insurreição dos escravos mantiveram as forças rebeldes confinadas à metade oriental da ilha. Os centros do poder espanhol no oeste permaneceram intocados, e os rebeldes perderam sua guerra.[87]

Apesar dessas diferenças entre as guerras de independência cubana e sul-americana, no que diz respeito à escravidão elas tiveram um resultado muito parecido: o aumento das oportunidades para os escravos buscarem sua liberdade, assim como a corrosão da instituição a tal grau que, oito anos depois do término da Guerra dos Dez Anos, a escravidão estava acabada.[88]

Somente no Brasil a guerra não desempenhou um papel importante na libertação dos escravos. O primeiro passo nesse processo foi o fim do tráfico de escravos africanos para o Brasil em 1850.[89] A eliminação do tráfico de escravos teve uma série de conseqüências. Sem novos africanos entrando no país, a população de escravos declinou à taxa de 1% a 2% ao ano entre 1850 e o final da década de 1880.[90] Seus números ainda eram substanciais – 1,5 milhões em 1872, o ano do primeiro censo nacional –, mas não mais suficiente para satisfazer a procura sempre crescente de trabalhadores nos engenhos, nas fazendas e nos ranchos da nação e nas cidades. O resultado dessa escassez foi o crescimento de um tráfico de escravos interno no Brasil, em que os escravos eram vendidos de áreas de menor demanda para áreas de maior demanda. Na prática, isso significou a transferência dos escravos de áreas urbanas para as zonas de *plantation*; à medida que o cultivo do café nas províncias do Sudeste continuou a expandir, enquanto a produção de açúcar no Nordeste estagnava, os escravos também foram vendidos para o Sudeste em um vigoroso tráfico interprovincial.[91]

Este comércio interno acelerou durante a década de 1860 e atingiu seu apogeu durante a década de 1870. Seu destino principal eram as zonas de *plantation* de São Paulo e do Rio de Janeiro, onde os fazendeiros e as autoridades do governo observaram um aumento visível na violência dos escravos, tanto contra outros escravos como contra senhores e capatazes. Em 1878, em seu relato anual ao imperador, o governador de São Paulo comentou como um "fato gravíssimo" "a freqüência com que se reproduzem os crimes [perpetrados por escravos] de que são vítimas os proprietários rurais ou seus prepostos". No Rio de Janeiro, 800 fazendeiros peticionaram ao próprio governador sobre o mesmo assunto, observando que "está profundamente abalada y alterada a situação dos estabelecimentos rurais, rotos os laços da disciplina e inteiramente quebrados o prestígio e força moral dos proprietários de escravos".[92]



Os fazendeiros do Sudeste atribuíam essas tensões exacerbadas nas grandes propriedades a "negros maus vindos do Norte" e acusavam os senhores de escravos do Nordeste de vender seus trabalhadores mais difíceis e alienados.[93] Podia haver alguma verdade nisso, mas uma explicação mais provável era a desorganização na vida dos escravos provocada pelo tráfico interno. Os escravos acostumados às condições mais livres e mais abertas da escravidão urbana eram agora obrigados a enfrentar as condições difíceis do trabalho nas fazendas, e aqueles que haviam crescido no Norte e no Nordeste eram afastados violentamente de seus ambientes conhecidos e vendidos para longe de suas famílias e amigos. Não surpreendentemente os escravos reagiram à violência dessas mudanças também com violência.[94]

Ao mesmo tempo, a resistência dos escravos nas décadas de 1860 e 1870 mostrou diferenças claras em relação à resistência no início do século. Em 1872, a população escrava nacional tinha mais de 90% de nascidos no Brasil, e até os relativamente poucos africanos já viviam no país há 20 anos ou mais. Esses escravos estavam familiarizados com a lei, a cultura e a política brasileiras, sobretudo as leis e os procedimentos que regulavam a escravidão. Eles eram mais propensos a recorrer a instrumentos legais na defesa de seus direitos e até a obter a liberdade, como centenas deles conseguiram em São Paulo durante as décadas de 1860 e 1870, quando provaram que haviam sido trazidos para o Brasil ilegalmente – em violação dos tratados com a Grã-Bretanha contra o tráfico de escravos – da África, décadas antes.[95]

As mudanças na lei, e a maior capacidade dos escravos nascidos no Brasil de aprender e tirar vantagem dessas mudanças, produziram alguns fenômenos novos e surpreendentes na criminalidade dos escravos. No início do século, quando os escravos haviam atacado senhores ou capatazes, eles invariavelmente fugiam para as florestas em um esforço para escapar. Porém, o governador de São Paulo observou que, em 1878, o escravo que havia atacado seu senhor "não esconde-se nem oculta as provas do seu crime – plácido e tranqüilo busca a autoridade e vem oferecer-se à vindita da lei", convencidos, como declarou um grupo de escravos em um caso de assassinato em 1861, de "que a Justiça estava do seu lado".[96] Os escravos colocaram-se voluntariamente nas mãos da polícia, "contando todos os fatos do caso com o mais admirável sangue frio", como relatou um jornal do Rio de Janeiro em 1882, após um levante de escravos próximo de Campinas, na província de São Paulo. Neste caso, como em outros, os escravos justificavam suas ações violentas como o único meio de se defenderem contra senhores e ca-

patazes abusivos. Alguns foram até além, afirmando que os abusos dos senhores deviam dar aos escravos o direito à liberdade como uma compensação por seu sofrimento. Essa foi de fato uma provisão das leis romanas, portuguesas e brasileiras que regulamentavam a escravidão, mas quase nunca foi cumprida. De onde, então, perguntou outro jornal do Rio em 1882, "[os escravos] tiraram estas idéias de emancipação e governo? E pode não ser equivocado perguntar até que ponto estas idéias se estendem entre os escravos".[97]

Até muito longe, na verdade, concluiu um comitê de fazendeiros de São Paulo em 1871. Reunidos para considerar um caso em que um escravo havia assassinado seu senhor e procurava justificar seu ato dizendo que "ele não sabia por que tinha de trabalhar toda a sua vida para o benefício exclusivo de um homem igual a ele", os fazendeiros se concentraram no fato de que os escravos eram agora, em sua esmagadora maioria, nascidos no Brasil:

> Estes [escravos], nascidos e educados entre nós e conseqüentemente compartilhando da nossa índole, costumes e dotados de uma esfera intelectual muito mais dilatada que de seus primitivos troncos tendem a ter aspirações compatíveis com o seu desenvolvimento e portanto a libertar-se daquela subserviência passiva dos [escravos africanos]. Sua comunhão íntima com a população livre [...], e sua natureza racial misturada, tornou-os um tipo intermediário entre as raças africana e latina, e os dotou com uma capacidade de discutir o direito de propriedade que a lei impõe sobre eles e a questionar a legitimidade e a origem desse direito.[98]

Vivendo sob a égide de um sistema eleitoral parlamentar, os escravos nascidos no Brasil "absorveram a retórica do igualitarismo e da cidadania" e a estavam utilizando para promover suas queixas e aspirações.[99] Inevitavelmente, essa retórica conduziu a um questionamento mais amplo da própria escravidão, um questionamento promovido pelo movimento abolicionista brasileiro, pequeno, porém veemente. Sob a pressão desse movimento, do Imperador Dom Pedro II e dos acontecimentos recentes nos Estados Unidos (a abolição da escravidão em 1865) e em Cuba (a Lei Moret de 1870), o Parlamento brasileiro finalmente aprovou sua própria lei do Ventre Livre em 1871. Como em outros lugares na América Latina, esta lei significava a eventual extinção da escravidão. Mas, ao contrário do resto da América Latina, a paz e a estabilidade política continuaram no Brasil, reduzindo em muito as oportunidades de os escravos destruírem a instituição, fugindo para se unir aos exércitos rebeldes ou aos grupos de guerrilha. Na ausência dessas pressões, era concebível que os brasileiros pudessem continuar a manter escravos em números significativos até as décadas de 1920 e 1930, e a escravidão só desaparecesse do país na década de 1950 ou de 1960.

As perspectivas da abolição final foram ainda mais reduzidas pela Reforma Eleitoral de 1881, que reforçou o controle dos latifundiários sobre as eleições, reduzindo o número de brasileiros qualificados para votar de cerca de mais



de um milhão para 150 mil.[100] Diante da impossibilidade de conseguirem a emancipação final por meios parlamentares, os abolicionistas se deslocaram para fora do sistema político e legal, engajando-se na desobediência civil explícita e violando as leis que governavam a escravidão. No estado nordestino do Ceará, portuários negros sob a liderança dos ex-escravos Francisco do Nascimento e José Napoleão organizaram paralisações do trabalho e se recusaram a embarcar escravos em navios de carga que se dirigiam para as zonas cafeeiras do Sudeste. Em resposta à sua campanha, em 1884 a escravidão foi abolida na província. Enquanto isso, os abolicionistas radicais – liderados, em São Paulo, pelo aristocrata branco Antônio Bento, no Rio de Janeiro, pelo jornalista afro-brasileiro José do Patrocínio, e, na Bahia, pelo médico afro-brasileiro Luís Anselmo da Fonseca – organizaram redes de ativistas e agitadores para circular pelo interior do país, incitando os escravos a fugir das fazendas. Então, finalmente, houve a abertura que os escravos esperavam, e eles imediatamente se aproveitaram dela. No final de 1887, cerca de 10 mil fugitivos saíram das fazendas de café de São Paulo para o gigantesco quilombo de Jabaquara, próximo à cidade portuária de Santos. Outros se refugiaram na capital do Estado ou em quilombos menores disseminados em torno da província. Durante os primeiros meses de 1888, as fugas em massa espalharam-se para o Rio de Janeiro, Minas Gerais, Paraná e Bahia.[101]

Em 13 de maio de 1888, quando o Parlamento aprovou e a princesa regente Isabel assinou a Lei Áurea finalmente extinguindo a escravidão, a instituição já havia entrado em colapso na maior parte do país. "A escravização acabou-se porque o escravo não quis mais ser escravo, porque o escravo rebelou-se contra seu senhor e contra a lei que o escravizava", observou o jornal *Rebate*, de São Paulo, dez anos depois do acontecimento, em 1898. "A lei de 13 de maio não foi mais do que a sanção legal – para que a autoridade pública não fosse desacreditada – de um ato que já estava consumado pela revolta em massa dos escravos."[102]

* * *

Assim como na América espanhola, a escravidão brasileira foi derrubada em parte pelos próprios escravos. Embora apontando corretamente para "a revolta em massa dos escravos", o *Rebate* pouco falou do fato de essas revoltas terem ocorrido regularmente durante toda a história brasileira, e com bem mais intensidade no início do século XIX, por exemplo, do que durante a década de 1880. Entretanto, nenhuma dessas revoltas produziu qualquer afrouxamento dos grilhões da escravidão. Ao contrário: todas foram derrotadas e, em geral, resultaram em uma intensificação da vigilância dos escravocratas e do Estado sobre a população escrava, sem mencionar a punição brutal dos próprios escravos rebeldes.

Vigiadas de perto, desarmadas e internamente divididas por diferenças entre os escravos africanos e os escravos nascidos nas Américas, assim como

entre diferentes grupos étnicos africanos, as populações escravas latino-americanas não podiam derrubar sozinhas a escravidão. Somente no Brasil e em Cuba havia números grandes o bastante para levantar a possibilidade de uma revolução bem-sucedida dos escravos. Mas especialmente depois da experiência do Haiti, o próprio tamanho dessas populações fortaleceu a resolução dos senhores e do governo de evitar o início de tal tipo de revolução.

Os escravos só puderam esperar triunfar contra a escravidão quando uma crise política maior rompeu a unidade das elites governantes e criou aberturas por meio das quais os escravos podiam lutar pela liberdade. Na América espanhola, essa crise foram as guerras de independência, que reduziram a capacidade dos senhores de controlar seus escravos e, ao mesmo tempo, obrigaram a Espanha e os rebeldes a uma disputa pelo apoio político e militar dos escravos (e dos negros e mulatos livres). As guerras irromperam por causa de questões de soberania nacional, e conseguir essa soberania certamente foi sua conseqüência política mais importante. Mas como resultado da iniciativa e negociação dos escravos, elas tiveram também conseqüências sociais inesperadas e significativas: o fim do tráfico de escravos africanos e a emancipação final dos escravos.

No Brasil, a questão da soberania nacional foi negociada com sucesso, de tal maneira que fortaleceu a escravidão em vez de enfraquecê-la. A crise política que permitiu aos escravos escapar do cativeiro nesse país foi, portanto, de caráter completamente diferente e concentrada diretamente na própria escravidão. Durante a primeira metade do século, os brancos e afro-brasileiros livres opuseram-se ativamente às rebeliões dos escravos africanos e proporcionaram pouco apoio aos esforços dos escravos para se libertar. Porém, após 1860, quando a população escrava tornava-se menos africana e mais brasileira, os abolicionistas brancos e negros livres mostraram-se cada vez mais dispostos a buscar aliados escravos em sua luta comum contra a escravidão. Foi a coligação destes dois grupos que possibilitou a "revolta em massa" de 1887-1888.

Uma aliança de raças e classes deste tipo, unindo negros, mulatos e brancos, pessoas livres e escravos, dificilmente teria sido prevista a partir da longa história da escravidão brasileira. Mas ela aconteceu, assim como movimentos de independência, unindo raças e classes na América espanhola, que, após uma década ou mais de luta, finalmente derrotaram o colonialismo espanhol. Participando desses movimentos e dessas coligações, os escravos latino-americanos não somente conquistaram sua liberdade, mas também continuaram para se unir ao projeto da construção de novas repúblicas fundamentadas em princípios de soberania popular e igualdade racial – a história que passa a ser narrada a seguir.

Capítulo 3

# "OS NEGROS, NOVOS CIDADÃOS"

## *A Política da Liberdade, 1810–1890*

Em março de 1888, quando o último sistema de escravidão nas Américas entrava em colapso em meio à fuga em massa dos escravos brasileiros, um jornal da província do Rio de Janeiro publicou um poema satírico sobre os esforços de um fazendeiro para encontrar trabalhadores para sua fazenda entre os libertos:

Fui ver pretos na cidade
Que quisessem se alugar.
Falei com esta humildade:
– Negros, querem trabalhar?
Olharam-me de soslaio,
E um deles, feio, cambaio,
Respondeu-me arfando o peito:
– Negro, não há mais, não:
Nós tudo hoje é cidadão.
O branco que vá pro eito.[1]

Embora esta seja a visão dos ex-senhores sobre as negociações posteriores à emancipação, não obstante expressa as esperanças dos ex-escravos em relação às mudanças provocadas pela emancipação.

O escritor não deixa dúvida sobre o dano que a escravidão causou a esses ex-escravos: a condição mutilada do liberto, sua respiração ofegante. O autor também enfatiza seus próprios esforços para comportar-se com "humildade", mas depois contradiz essa asserção observando, primeiro, que ele estava procurando trabalhadores dispostos a "alugar-se", uma expressão extraída diretamente da escravidão, e, segundo, que ele os tratava como "negros", um termo sinônimo de "escravos" no Brasil colonial e no século XIX. O fazendeiro ainda agia com as suposições e a mentalidade de um escravocrata – o que significava que seus esforços para contratar trabalhadores para substituir seus ex-escravos certamente fracassariam. As pessoas a quem ele se dirigia já haviam adotado



FIGURA 3.1 "Fui ver pretos na cidade..." Bahia, c. 1900. Crédito: Photographs and Prints Division, Schomburg Center for Research in Black Culture, New York Public Library, Astor, Lenox and Tilden Foundations.

um novo conjunto de suposições. "Negro, não há mais, não" – ou seja, já não há mais escravos. "Nós tudo hoje é cidadão." Ele queria dizer que todos nós negros somos cidadãos? Ou, uma possibilidade ainda mais intrigante, queria dizer que todos nós brasileiros, quer fazendeiros ou ex-escravos, somos cidadãos e, portanto, iguais?

Em toda a América Afro-Latina, as mesmas lutas – pela independência e pela construção de novas nações – que puseram fim à escravidão também terminaram com o Regime de Castas. Ao mesmo tempo em que os escravos usavam as aberturas criadas pelas guerras de independência para buscar liberdade e emancipação, negros e mulatos livres aproveitavam as condições de guerra para derrubar as leis raciais coloniais. Na verdade, em parte por causa da erosão dessas leis durante as últimas décadas do domínio colonial e em parte por causa de sua condição legal relativamente vantajosa, negros e mulatos livres conseguiram ir bem mais longe que os escravos. Durante as décadas de 1810 e 1820, eles conseguiram tanto a abolição completa das leis de castas quanto a promulgação de leis e constituições que, pela primeira vez na história da região, proporcionavam às pessoas de ascendência africana a cidadania plena e igual em suas respectivas



nações. O resultado foram dois séculos de luta sobre os termos dessa cidadania e sobre se, e como, as promessas de igualdade seriam honradas na prática.

## *Independência*

Embora os comandantes rebeldes e espanhóis não tivessem certeza, no início, se os escravos deveriam servir em seus exércitos ou não, eles não tinham dúvidas com relação aos negros e mulatos livres. A Espanha havia recrutado ativamente essas tropas para as milícias coloniais. E particularmente na Colômbia e na Venezuela, e talvez também na Argentina e no México, era provável que a independência fosse conquistada ou perdida, dependendo do lado que os milicianos negros e mulatos decidissem apoiar. Depois de passarem os últimos 200 anos vivendo sob os ditames do Regime de Castas, eles apoiariam o lado que se comprometesse mais claramente em derrubar essas leis e em declarar a igualdade racial plena.

A primeira dessas declarações foi lançada no México, onde em setembro de 1810 o líder rebelde Miguel Hidalgo proclamou a abolição das distinções de casta: aos mexicanos "não se nomearão em condição de índios, mulatos nem outras castas senão todos geralmente americanos". Após a derrota e a execução de Hidalgo no início de 1811, José María Morelos, ele próprio de ascendência afro-indígena, assumiu o comando da rebelião. Confirmou o compromisso da revolução com a igualdade racial, que, juntamente à reforma agrária e à abolição da escravidão, tornou-se um dos alicerces do programa social dos rebeldes. Pregando consistentemente essas reformas, Morelos recrutou e treinou um exército disciplinado de soldados regulares extraídos da classe camponesa de afro-mexicanos livres de Costa Grande, região costeira do Pacífico, a oeste de Acapulco. Entre 1812 e 1814, estas tropas combateram os espanhóis até chegarem a um impasse. Mais tarde, em 1815, um exército espanhol reforçado obrigou os rebeldes a recuar para seus redutos costeiros e capturou e executou Morelos.[2]

O exército de Morelos, bastante reduzido, continuou uma guerra de guerrilha esporádica sob o comando de Vicente Guerrero, outro comandante rebelde de ascendência afro-indígena. Essa guerra não tinha perspectivas de vitória, mas as forças espanholas mostraram-se igualmente incapazes de erradicar e destruir os rebeldes. Finalmente, em 1821, o comandante mexicano do exército espanhol, composto em grande parte por praças também mexicanas, decidiu proclamar a independência do México do domínio espanhol. Procurando o apoio de Guerrero e dos rebeldes, propôs um acordo: nem a abolição da escravidão nem a reforma agrária propostas por Morelos seriam promulgadas, mas o Regime de Castas iria realmente terminar: "Todos os habitantes da Nova Espanha, sem qualquer distinção entre europeus, africanos e indígenas são cidadãos [...] com opção a todo emprego segundo seus méritos e virtudes".[3] Guerrero concordou, e as leis de castas foram revogadas como parte do preço da independência e da paz.

Os revolucionários da Argentina também assumiram uma posição contra o sistema de castas. As unidades de milícia compostas por negros e mulatos livres haviam desempenhado um papel fundamental na derrota das invasões britânicas de Buenos Aires em 1806 e 1807. Procurando alistar essas unidades no exército rebelde recém-formado, em 1811 a junta revolucionária em Buenos Aires declarou que os soldados e oficiais negros e indígenas seriam iguais em todos os aspectos a seus congêneres brancos, repudiando de modo geral o Regime de Castas: "O governo atual [...] deve dirigir-se com preferência contra esses preconceitos que [...] têm condenado até agora uma parte da nossa população tão numerosa quanto capaz de qualquer grande empreendimento." Dois anos mais tarde, em 1813, o governo rebelde lembrou às autoridades da província de Córdoba da necessidade de procurarem promover oficiais e administradores talentosos, "ainda que sua extração e descendência genealógica não seja a mais acreditada". Oficiais rebeldes advertiram que todos os seus esforços em prol da revolução seriam em vão "se os povos não experimentassem os bons efeitos de tais promessas feitas sob a égide do Governo" para pôr fim à discriminação e ao preconceito.[4]

Os ressentimentos e as queixas há muito acumulados entre os negros e mulatos livres nas cidades costeiras da Colômbia e da Venezuela, e seus elevados níveis de participação nas milícias coloniais, tornaram a questão da igualdade racial absolutamente fundamental para as lutas pela independência nessas regiões. Em Cartagena, em 1811, milicianos mulatos liderados pelo artesão afro-cubano Pedro Romero obrigaram as autoridades locais a declarar sua liberdade da Espanha. Romero e seus seguidores exigiram "direitos iguais para todas as classes [raciais] de cidadãos", e a Constituição do ano seguinte garantia explicitamente esses direitos. Mas as tensões raciais persistiram dentro das forças de independência, provocando em 1815 lutas sangrentas entre unidades milicianas brancas e mulatas. Fatalmente enfraquecida por esses conflitos internos, a cidade destruída e despovoada sucumbiu aos espanhóis quatro meses depois e permaneceu sob ocupação espanhola até 1820.[5]

Durante o final do século XVIII, as elites venezuelanas tinham se oposto veementemente ao relaxamento das leis de castas. Entretanto, no momento de lutar por sua liberdade contra a Espanha, estava bem claro que não podiam esperar a vitória sem o apoio dos pardos. Por isso, em sua Constituição de 1811, os revolucionários aboliram todas as restrições legais aos afro-venezuelanos livres, proibindo inclusive o uso do termo "pardo".[6] Mas essas medidas não superaram os antagonismos entre os afro-venezuelanos e as elites brancas.

As leis de castas haviam dividido a sociedade colonial em grupos raciais separados por raiva, medo, inveja e ressentimentos que, sob as condições turbulentas da guerra, agora vinham à tona ferventes. Além disso, quando os pardos haviam lutado na década de 1790 e início de 1800 contra o racismo e a intolerância das elites brancas, encontraram sua principal fonte de apoio nas novas leis e nos decretos emanados da Espanha, implementados no âmbito local pela Audiência (tribunal de apelação) estabelecida em Caracas em 1787.[7]



Ao ter de escolher entre unir-se às elites brancas ou optar pela continuação do domínio espanhol, sendo talvez uma oportunidade de se vingar de seus opressores, muitos pardos escolheram a segunda opção. Logo depois do anúncio da nova Constituição, negros e pardos livres da cidade de Valencia iniciaram uma rebelião contra o governo rebelde. Entre 1812 e 1815, os cavalarianos afro-venezuelanos das planícies do sul compunham a grande maioria das forças monarquistas, sob o comando de José Tomás Boves, que derrotaram os exércitos rebeldes, retomaram Caracas e enviaram Simón Bolívar e seus seguidores ao exílio. Boves consolidou a lealdade de suas tropas negras e mulatas com gritos de "morte aos brancos" e declarações de que "os bens dos brancos pertencem aos pardos". Como resultado, relatou um oficial espanhol da colônia, era "proverbial [...] que os pardos eram fiéis [à Espanha] e os *criollos* brancos revolucionários".[8]

Durante a segunda metade da década de 1810, o apoio dos pardos à causa monarquista começou a enfraquecer. Reagindo tanto à invasão francesa de 1807 quanto às rebeliões de independência no Novo Mundo, em 1812 as Cortes espanholas produziram a primeira Constituição escrita da Espanha. Essa constituição garantia a cidadania a todos os brancos, indígenas e mestizos nascidos na América, mas a negava explicitamente aos americanos "que de qualquer linha [materna ou paterna] são havidos e reputados por originários da África", mantendo em vigor as leis de castas que governavam negros e mulatos.[9] A morte de Boves em 1814 e a chegada de uma força expedicionária maciça da Espanha no ano seguinte conduziram à dispersão do exército de Boves e ao rebaixamento e à destituição de muitos de seus comandantes pardos. Entre os medos crescentes de que as tropas pardas pudessem se constituir como uma força independente, os oficiais espanhóis dissolveram as unidades afro-venezuelanas e transferiram seus membros para os regimentos espanhóis recém-chegados. As forças pardas responderam desertando em massa e voltando para seus lugares de origem nas planícies, onde formaram guerrilhas independentes apenas tenuemente vinculados – se é que estavam vinculados – à causa monarquista.[10]

Enquanto isso, os rebeldes continuavam suas tentativas de conseguir o apoio dos pardos. Eles retaliaram os apelos de Boves à guerra racial contra os brancos com declarações de uma "guerra até a morte" contra todos os espanhóis, tanto soldados quanto civis, que não se unissem à causa dos rebeldes. No entanto, a política isentava especificamente os monarquistas pardos: "Espanhóis e canários, contem com a morte, ainda sendo indiferentes... Americanos, contem com a vida, ainda quando sejam culpáveis".[11] Os rebeldes continuamente reiteraram o compromisso da revolução com a igualdade racial e promoveram os afro-venezuelanos para posições de comando nas forças rebeldes.[12]

As mudanças nas leis de castas foram igualmente dramáticas no Brasil, em que a Constituição de 1824 declarou a igualdade legal de todos os cidadãos

brasileiros nascidos livres (os libertos possuíam direitos civis e legais plenos, mas eram impedidos de votar e de ocupar cargos no governo). Ao contrário dos países da América espanhola, o Brasil evitou uma guerra prolongada pela independência e a mobilização militar de suas populações de escravos e de negros livres. Não obstante, os afro-brasileiros deixaram bastante claro seu ressentimento em relação às leis de castas: "Abolir as diferenças de cor branca, preta e parda, oferecer iguais oportunidades a todos sem qualquer restrição era o principal ideal das massas mestiças... Para estes, a Independência configurava-se como uma luta contra os brancos e seus privilégios".[13]

Essa batalha teve início na Bahia na Revolta dos Alfaiates de 1798, em que soldados e artesãos mulatos reuniram-se para conspirar um levante com base nos princípios das revoluções francesa e haitiana. Suas queixas imediatas eram o tratamento diferencial dos soldados negros e brancos na guarnição da cidade e a ausência de oficiais afro-brasileiros em altos níveis de comando. "Todo soldado é cidadão", proclamavam os cartazes espalhados pela cidade, "particularmente os pardos e pretos que sofrem abuso e são abandonados. Todos são iguais. Não há diferença". Os conspiradores ampliaram seu programa além das questões militares para incluir a independência, a declaração de uma república com base na democracia eleitoral, a abolição da escravidão e a plena igualdade entre negros e brancos.[14]

A revolta foi reprimida pela polícia baiana antes mesmo de seu início. Porém, os desejos dos negros e mulatos livres de igualdade racial continuaram a ferver sob a superfície da vida política colonial, para explodir uma vez mais no levante republicano de 1817 em Pernambuco. Inicialmente conduzida por fazendeiros e comerciantes brancos ressentidos do controle da Corte sobre o comércio local, a rebelião logo desencadeou as aspirações reprimidas dos negros e mulatos livres de Recife. Um observador português preso na cidade durante a revolta lembrou como "cabras, mulatos e crioulos andavam tão atrevidos que diziam éramos iguais". Sob a pressão dos afro-brasileiros livres e de seu principal agitador, o alfaiate mulato José de Ó Barbosa, o governo revolucionário brevemente instaurado condenou as leis de castas e se declarou a favor da igualdade racial: "Não [podemos] jamais acreditar," proclamava, "que os homens por mais, ou menos tostados degenerassem do original typo de igualdade". Após a derrota dos rebeldes, o comandante português dedicou uma atenção particular à restauração da ordem entre a população negra e mulata livre, ordenando "açoitar sanguinolenta e publicamente", comentou outro observador português, "mulatos livres, pais de famílias, negros, alguns brancos, etc."[15]

As elites brasileiras estavam perfeitamente conscientes do desejo de igualdade racial dos afro-brasileiros livres. Eles também estavam conscientes da necessidade do apoio dos negros e mulatos livres, não nas guerras de independência que nunca se materializaram, mas no "estado de guerra doméstica", como declarou um conselheiro real em 1818, que existia entre os senhores e seus escravos.[16] Quando mais africanos foram importados para o Brasil durante a década de 1820 em comparação a qualquer outra década na história brasileira, a experiência haitiana pesou muito nas mentes dos senhores de escravos e das autoridades governamentais. O jurista do século XIX, Perdigão Malheiro, descreveu a escravidão como "o vulcão [...] uma mina pronta a fazer explosão à menor centelha", e a rebelião de escravos era mais provável – observou ele – em períodos em que a população livre estava dividida por disputas e conflitos internos.[17] Manter o controle da população escrava do Brasil requeria que a população livre mantivesse uma frente unida contra ela. Essa unidade só poderia ser realizada se fosse garantida a igualdade legal plena aos afro-brasileiros.



Assim, nas décadas de 1810 e 1820, as restrições formais de castas chegaram ao fim na América espanhola e no Brasil de maneira muito semelhante ao fim da escravidão, com negros e mulatos livres explorando momentos de crise e instabilidade políticas para conseguir concessões importantes dos novos governos nacionais. Entretanto, embora esses governos declarassem ter abraçado o princípio de igualdade racial, na prática ficou provado ser difícil abandonar as atitudes, suposições, idéias e comportamentos raciais que, após três séculos de domínio espanhol e português, haviam se arraigado profundamente na vida da região. No mesmo ano que as elites brasileiras aprovaram sua nova Constituição, o Ministério da Justiça lançou um decreto ordenando punições aos "capoeiristas negros" condenados por conduta desordeira.

Respondendo às objeções de que a nova lei agrupava negros livres e escravos (como havia sido feito com freqüência nos decretos coloniais) e excluía inteiramente os brancos de suas provisões, o Ministério rapidamente fez uma emenda à regulamentação, distinguindo entre os escravos e os negros livres e incluindo também os brancos. No ano seguinte, no entanto, o Ministério lançou novos estatutos da ordem pública que estabeleciam dois diferentes toques de recolher, um para os brancos e outro para os negros livres e os escravos, e instruía os chefes de polícia locais para reprimirem qualquer reunião que ameaçasse a ordem pública, "especialmente reuniões de negros, escravos ou livres".[18]

Em toda a América espanhola e no Brasil, as suposições raciais herdadas do período colonial permaneciam em vigor. As elites e a classe média branca procuravam manter os privilégios da brancura, depreciando abertamente os esforços dos governos para implementar a igualdade e a integração racial. Apesar de repetidos decretos do governo brasileiro ordenando o fim da segregação nas irmandades católicas, a separação racial continuava.[19] Os clubes e as organizações cívicas da elite permaneciam quase exclusivamente brancas ou lutavam para se tornar brancas, como no caso da Sociedad de Amigos del País, em Caracas, que em 1834 propôs proibir a afiliação de pardos e até defendeu uma restauração das leis de castas.[20]

Em todas as novas repúblicas, a educação era teoricamente aberta a negros e mulatos, uma promessa que, pelo menos em parte, foi concretizada.[21] Mas as barreiras raciais continuaram a restringir o acesso de afro-descendentes às

aulas. Na Argentina, a Universidade de Córdoba só admitiu um pequeno número de pardos durante as décadas de 1820 e 1830, pois depois fechou-lhes suas portas em 1844; nenhum aluno negro ou mulato foi aceito pela Universidade de Buenos Aires. As escolas elementares em Córdoba foram abertas aos pardos em 1829, mas somente dois estudantes desse tipo por ano podiam ingressar na escola secundária da cidade. Buenos Aires e Montevidéu mantiveram a segregação nas escolas públicas, criando instituições separadas para as crianças brancas e as crianças afro-descendentes.[22]

Durante dois séculos, os negros e mulatos livres sofreram as conseqüências econômicas, sociais e psicológicas da cidadania de segunda e terceira classes. Agora que o regime oficial de castas estava terminado, eles insistiam que ele fosse *completamente* encerrado. "A igualdade legal não basta pelo espírito que tem o povo", declarou Simón Bolívar em 1825. Ele "quer que haja igualdade absoluta, tanto no público quanto no doméstico": a igualdade em princípio e também na prática.[23]

Bolívar prosseguiu expressando o temor de que, como parte daquelas aspirações à igualdade, o povo "quererá a pardocracia [...] para extermínio depois da classe privilegiada". Esses medos do espírito vingativo dos negros e mulatos e de sua avidez pelo poder estavam amplamente arraigados entre as elites brancas.[24] Mas a vingança não era o que a maioria dos americanos afro-latinos buscava. Bolívar acertou com sua primeira afirmação: os negros e mulatos estavam exigindo os direitos plenos de cidadania e igualdade. Em troca da promessa desses direitos, eles aceitavam de boa-vontade as obrigações da cidadania, servindo nas forças armadas provinciais e nacionais e participando, como soldados e como eleitores, nas contendas políticas das novas nações. Assim, eles desempenhavam um papel fundamental na construção das novas repúblicas e na definição dos contornos da política nacional.

## *Liberalismo Negro*

Em todos os países da América Afro-Latina, essa política era organizada em torno de lutas entre os "conservadores" e os "liberais", dois rótulos que nas décadas de 1840 e 1850 começaram a se solidificar nas estruturas partidárias nacionais. Os dois partidos foram extraídos de amplo espectro da sociedade latino-americana, desde os ricos proprietários de terra até os camponeses mais pobres; e a filiação ao partido era com freqüência determinada mais pelos laços pessoais de parentesco e amizade (a que partido a família, os amigos e os patronos pertenciam?) que por questões de ideologia ou programa. Mas, especialmente na América espanhola, havia uma clara tendência das elites tradicionais – proprietários de terras e comerciantes poderosos que haviam monopolizado a riqueza e os privilégios durante o colonialismo e se propunham a continuar a fazê-lo após a independência – de se agruparem no Partido Conservador que, por sua vez, defendia a preservação, tanto quanto possível, da herança colonial (o catolicismo, a hierarquia social e racial, as grandes propriedades rurais).



Os Partidos Liberais também conseguiram o apoio de latifundiários e grandes comerciantes. Entretanto, seu principal apelo era a grupos sociais que haviam sido excluídos de posições de poder e privilégio durante o período colonial e que estavam agora procurando oportunidades para participar e ascender no novo mundo pós-independência. Assim, o liberalismo falava às elites econômicas das províncias periféricas afastadas dos centros de poder nas ex-capitais coloniais. Falava também aos grupos das classes média e inferior e especialmente aos membros não-brancos dessas classes que haviam sofrido a exclusão social e política, com base tanto em seu *status* de classe quanto em seu *status* racial. A retórica explicitamente igualitária do liberalismo – que invocava os conceitos de igualdade cívica, democracia política e os direitos de cidadania – evocava um sentimento poderoso nessas pessoas há tanto tempo vítimas do absolutismo colonial e da hierarquia social. O liberalismo oferecia a promessa de derrubar esses dois males e de introduzir a "igualdade absoluta, tanto no público quanto no doméstico", pela qual negros e mulatos livres haviam lutado nas guerras de independência e continuavam a lutar no decorrer do século XIX.[25]

Repetidas vezes os afro-descendentes explicaram e justificaram suas lutas em termos de direitos e de cidadania. Na Colômbia, imediatamente depois da declaração da independência de 1811 em Cartagena, os afro-colombianos livres daquela cidade começaram a se conferir o título de "cidadãos" quando registravam seus nomes nos registros de nascimento, casamento e morte da paróquia. Em uma linguagem derivada em partes iguais da retórica dos direitos dos escravos do período colonial e da retórica do liberalismo pós-independência, um grupo de libertos escrevendo ao governador de Cauca em 1852 descreveu-se como "habitantes da *hacienda* de San Julián, a que pertencemos antes como escravos, ante Vossa Excelência [agora] no exercício de nossos direitos como cidadãos". Em uma petição ao governo em 1878, os barqueiros fluviais afro-colombianos exigiram que "nos trate como os cidadãos de uma república, e não como os escravos de um sultão". Os liberais afro-panamenhos denunciaram a integração "lenta e imperfeita" dos negros e mulatos na vida nacional após a emancipação e reivindicaram uma "ampliação da cidadania" para incluir os não-brancos na plena participação política.[26]

A luta por essa cidadania ampliada foi travada em parte por meio da política partidária e eleitoral.[27] No entanto, em grande parte da América Afro-Latina, ela também ocorreu mediante a confrontação armada e a guerra civil, com o resultado de, em país após país, negros e mulatos constituírem a espinha dorsal das rebeliões liberais, dos movimentos de guerrilha e dos exércitos. Em muitos casos era difícil os observadores determinarem se um levante era uma rebelião "negra" com motivos raciais ou o produto de uma coalizão liberal mais ampla. Considerando as ansiedades e as inseguranças da época, essa distinção era fundamentalmente importante para as elites brancas.

As rebeliões ou outros movimentos percebidos como sendo "negros" demais em seu caráter desencadearam o medo de uma "guerra de castas" (o termo local para a guerra de raças), de outro Haiti e do possível "extermínio da classe privilegiada". Por isso, o apoio inicial da elite à rebelião republicana de 1817 em Pernambuco, no Brasil, logo esfriou diante do maciço apoio dos negros e mulatos livres ao levante. Isto também ocorreu sete anos depois em rebeliões antimonárquicas em Pernambuco, na Bahia e em outras províncias do Nordeste brasileiro.

Em 1828, quando Simón Bolívar se preparou para sustar a Constituição liberal de 1822 da Colômbia e impor uma ditadura centralista, o almirante pardo José Padilla liderou a população negra e mulata de Cartagena em uma rebelião federalista (anticentralista). As reivindicações explicitamente raciais de Padilla e a hostilidade aberta de seus seguidores aos brancos locais tiveram "o efeito de unir todas as pessoas de posses e influência em torno da pessoa do General Bolívar" e afastar todo o apoio branco ao levante, que logo foi derrotado. Esta seqüência de eventos repetiu-se no Panamá, em 1830, quando o general mulato José Domingo Espinar liderou artesãos e trabalhadores urbanos negros e mulatos em um levante liberal e federalista contra o governo em Bogotá. As elites locais logo se voltaram contra Espinar, e ele foi derrotado por um exército criado pelos fazendeiros locais.[28]

Em 1829, Lima foi brevemente abalada por rumores de uma conspiração liderada pelo artesão negro Juan de Dios Algorta, cujos objetivos, segundo um jornal local, eram "derrubar o governo [do presidente conservador Agustín Gamarra] e depois assassinar os brancos".[29] Nada surgiu dessa conspiração, mas no México, naquele ano, unidades de milícia das costas de Veracruz e Acapulco compostas por negros e mulatos livres marcharam para a Cidade do México para empossar o ex-líder da independência Vicente Guerrero, um homem de ascendência mista, africana e indígena, e um liberal e federalista radical, na presidência. Guerrero e seus partidários abrigavam lembranças amargas das leis de castas espanholas, dos cobradores de impostos espanhóis, da dominação espanhola (em grande parte possibilitados pelas leis de castas) do comércio de atacado e varejo e da brutal repressão espanhola da insurgência dos Morelos do início da década de 1810. Uma vez no poder, Guerrero assinou decretos expulsando todos os espanhóis do México, abolindo a escravidão e proibindo as importações de bens manufaturados que concorressem com aqueles produzidos pelos artesãos locais. Ameaçados e intimidados pelo tom abertamente populista de sua administração, os conservadores pediram a "morte do negro Guerrero", derrotaram-no após um ano no poder e o executaram por fuzilamento.[30]

Tensões similares ocorreram no Brasil, onde comerciantes e artesãos portugueses haviam usado as leis de castas coloniais contra seus concorrentes negros e mulatos e celebraram sua superioridade racial com referências zombeteiras aos afro-brasileiros como "cabras" (um termo pejorativo para mulatos) e "macacos". Como represália, os afro-brasileiros zombaram das pretensões raciais dos imigrantes, ridicularizando-os como "caiados". Após a independência, em 1822, turbas urbanas atacaram lojas e armazéns de portugueses e exigiram sua expulsão do país. Multidões em Recife e Salvador zombavam:

Marinheiros e caiados
Todos devem se acabar
Porque só pardos e pretos
O país hão de habitar.



Na capital nacional do Rio de Janeiro, multidões pediam a deportação de imigrantes portugueses e a substituição do imperador Pedro I, nascido em Portugal, por seu filho Pedro II, nascido no Brasil, "um cabra como nós". O jovem Pedro era na verdade branco, não um cabra, mas os pobres da cidade tentavam aclamá-lo como um dos seus e distinguir sua nacionalidade brasileira das origens "caiadas" de seu pai. Como no México, sua agitação surtiu efeito: em parte em resposta à pressão popular, em parte para atender à política dinástica em Lisboa, Pedro I abdicou em 1831 e retornou a Portugal, deixando o trono brasileiro para seu filho de cinco anos de idade.[31]

A fragilidade temporária da monarquia após a abdicação de Pedro abriu as portas para uma segunda onda (após as décadas de 1810 e 1820) de rebeliões anticentralistas. Estes levantes – a Cabanada em Pernambuco (1832-1835), a Cabanagem no Pará (1835-1840), a Balaiada no Maranhão (1835-1840) e a Sabinada na Bahia (1837-1838) – seguiram todos uma trajetória similar. Inflamadas pela intervenção comercial, fiscal, política ou de outra forma em seus negócios por parte do governo central, as elites iniciaram insurreições visando à independência plena ou à conquista de maior autonomia local. Em meio ao tumulto desencadeado por essas rebeliões, as populações de negros e mulatos livres, escravos e indígenas uniram-se às revoltas com suas próprias exigências. Diante desses levantes populares, as elites locais logo perderam seu gosto pela rebelião e desertaram para o lado do governo, deixando a liderança das revoltas passar para membros das classes médias e inferiores.

Desse modo, as autoridades provinciais do Maranhão descartaram desdenhosamente os rebeldes como "gente de ínfima classe da sociedade" e seus líderes como homens "sem influência política de baixa extração e de cor" ou, em outra ocasião, como homens "sem fortuna, nem reputação, e de cor". Os rebeldes concordaram inteiramente com esta caracterização. Na verdade, era precisamente sua falta de "reputação", fortuna e influência política que os tinha levado a se rebelar e a falar por seus seguidores plebeus. "Que sejão cidadoens [*sic*] os Brancos e Ricos", proclamava um manifesto dos rebeldes, "e que todo o povo de Cor que esteja no abito de desprezar que sofra o pezado jugo do absulutismo [*sic*] e da escravidão". Os rebeldes acusaram o governo de ter continuado as práticas discriminatórias do Regime de Castas na esperança de manter a hierarquia e a divisão racial. As elites:

> queirão sangrar tres homens em um só vaso, um Branco, um Cabra, e um Caboclo, e as despos [*sic*] nos querão mostrar dividido o sangue de um e outro. Ora Brasileiros olhem com mais justa penção para que esta divisão e esta desunião; só por que tem a pele alva querem roubar o direito que cada um tem em si por Ley divina e humana.[32]

Em sua composição racial e de classe e em sua orientação política, essas rebeliões brasileiras eram notavelmente similares às rebeliões liberais do mesmo período na América espanhola, em que camponeses, em sua maioria não-brancos, e escravos confrontavam-se com as elites, em sua maioria brancas, para exigir igualdade racial e os direitos plenos à cidadania. Entretanto, apenas uma das rebeliões brasileiras expressou seus objetivos e desejos explicitamente na linguagem do liberalismo: foi a Sabinada, na Bahia, assim chamada porque seu principal líder foi o médico mulato Francisco Sabino. Das rebeliões deste período, esta foi a única de base urbana; em Salvador, como em outras cidades do Nordeste, "os elementos mais radicais, aqueles que vislumbravam um Brasil republicano, ou pelo menos federalista [descentralizado], eram pardos egressos de famílias pobres ou remediadas".[33] Foram esses pardos que transformaram o que foi inicialmente uma rebelião de caserna de oficiais descontentes – muitos dos quais, com virtualmente todos os homens alistados da guarnição, eram afro-brasileiros – em um movimento separatista.

Os rebeldes declaravam que a retirada do Estado-nação era justificada, em razão do fato de que o governo não havia estendido os plenos direitos à cidadania aos negros e mulatos ou promovido afro-brasileiros talentosos, tanto na administração civil quanto na militar.[34] O governo está "lutando contra nós porque eles são brancos, e na Bahia não deve haver negros nem mulatos, especialmente nas repartições públicas, a menos que sejam muito ricos e mudem suas opiniões liberais". Essa linguagem afastou imediatamente o apoio dos brancos à rebelião e levou a maioria dos habitantes brancos a abandonar a capital, deixando-a "totalmente de cor", segundo as palavras do cônsul britânico. "Turbas de negros e mulatos enfurecidos" atacaram os imigrantes portugueses e outros estrangeiros e incendiaram as casas dos brancos ricos. As forças do governo contiveram a rebelião com uma ferocidade brutal, perseguindo um a um os soldados rebeldes e matando os prisioneiros a sangue frio. Mais de mil rebeldes foram mortos no ataque final à cidade; as baixas do governo totalizaram 40.[35]

As rebeliões provinciais foram em parte estimuladas por uma onda de reformas parlamentares liberais no início da década de 1830 que reduziu a autoridade federal e enfraqueceu o poder da monarquia. Considerando as conseqüências desestabilizadoras dessa descentralização, o Parlamento brasileiro partiu para o Regresso conservador, que reverteu as reformas da década de 1830, reafirmando o controle imperial sobre as forças armadas, a política, os tribunais e os governos provinciais. Este fortalecimento do governo central, por sua vez, fortaleceu a capacidade das elites provinciais de manter a ordem e a hierarquia sociais em suas localidades. Os liberais e os conservadores continuaram a criticar severamente uns aos outros, mas por meio de um sistema político e eleitoral novamente centralizado e totalmente controlado e dominado pelas elites latifundiárias, e não por meio de guerras civis e levantes armados. A política continuou intensamente competitiva e, às vezes, até violenta. Porém, a competição não se fundamentava mais na classe ou na ideologia – na verdade, em termos programáticos, os dois partidos eram virtualmente indistinguíveis. Em vez disso, os partidos representavam clientelas concorrentes dos grandes proprietários de terra. Nenhum dos dois partidos era notavelmente mais conservador ou liberal, mais oligárquico ou "popular" do que o outro em sua orientação. Ambos atraíam seguidores e adeptos de um amplo espectro social de classes e de raças; nenhum deles se identificava com qualquer configuração específica de classes ou de raças.[36]



Este havia sido precisamente o objetivo do Regresso: produzir um sistema político em que nem a raça nem a classe constituíssem a base da mobilização política. As elites da América espanhola teriam adorado poder conseguir isto. Mas, enquanto o Brasil manteve intactos os instrumentos de autoridade central durante os períodos de independência e pós-independência, na América espanhola essas instituições foram abaladas e destruídas por décadas de guerra e pela mobilização de milhares de homens para participar dessas guerras. Na América espanhola, a luta armada continuou sendo uma moeda importante da política. Era uma moeda que os negros e mulatos livres possuíam em grande medida; primeiramente nas guerras de independência e depois nas guerras civis que seguiram a independência, eles investiram essa moeda nos líderes e movimentos que viam como os mais prováveis de avançar seus interesses políticos. A maioria desses líderes e movimentos tinha um caráter liberal.

Mais do que qualquer outro país hispano-americano, a Venezuela viveu durante as décadas de 1820 e 1830 com medo da guerra racial entre negros e brancos. A violência dos escravos e dos negros e mulatos livres irrompeu repetidas vezes durante esses anos, freqüentemente sob a bandeira de "morte aos brancos" da guerra de independência. Após o estabelecimento do Partido Liberal em 1840, esses rebeldes se expressaram na linguagem do liberalismo radical, exigindo "terra livre e homens livres" (reforma agrária e abolição), eleições abertas e honestas e o fim dos abusos de camponeses e trabalhadores rurais por parte dos fazendeiros e do governo.[37] Essas exigências atingiram um clímax na conflagração da Guerra Federal (1858-1863), em que exércitos de camponeses negros e mulatos e de ex-escravos finalmente triunfaram sobre as forças do governo, conduzindo os liberais ao poder. Os conservadores denunciaram os vencedores em termos abertamente raciais (e racistas): "São três quartos da Venezuela que conspiram contra os poucos bons que há nesta terra desafortunada. São os negros contra os brancos: o vicioso e o desocupado contra o honesto e o trabalhador – o ignorante contra o instruído." O presidente

conservador José Antonio Páez, enviado ao exílio no final da guerra, descreveu-a como "uma revolução [...] entre a população de cor; uma classe que até então havia sido a mais pacífica e submissa, mas se perverteu a ponto de requerer todas as energias e os recursos da raça branca para escapar da absoluta ruína e degradação".[38]

No Peru, os *montoneros* (bandos armados montados) e as guerrilhas que atormentavam os *hacendados* conservadores instalados próximos de Lima eram compostos principalmente por escravos fugitivos e negros e mulatos livres.[39] Os afro-peruanos apoiaram o levante bem-sucedido de Ramón Castilla contra o presidente conservador Echenique em 1853 (durante o qual Castilla declarou a abolição final da escravidão) e a rebelião do populista Nicolás Piérola em 1894. Piérola, que assumiu a presidência no ano seguinte, iniciou sua revolta na zona açucareira do vale de Chincha, com o apoio das guerrilhas e dos *montoneros* negros da região.[40]

No México, como já foi visto, as unidades de milicianos mulatos das costas de Veracruz e Acapulco conduziram o populista liberal Vicente Guerrero ao poder em 1829. Após a morte de Guerrero, em 1831, essas unidades transferiram sua lealdade para seu sucessor ideológico, o liberal populista Juan Alvarez, a quem ajudaram a subir ao poder em 1855. A presidência de Alvarez iniciou o processo da reforma liberal que culminou com a escrita da Constituição de 1857 e com a hegemonia liberal no México, que durou do final da década de 1860 até a Revolução de 1910.[41]

No Equador, o presidente liberal José Urbina, após decretar a abolição em 1851, formou uma guarda presidencial composta por soldados afro-equatorianos, os Tauras, que foram uma importante sustentação de seu regime até os conservadores tomarem o poder em 1860. Após 35 anos de governo conservador, os liberais voltaram ao poder em 1895, por meio de um levante liderado pelo caudilho Eloy Alfaro. O apoio político e militar a Alfaro veio das províncias ao longo da costa do Pacífico, incluindo a província de Esmeraldas, cujos habitantes eram em sua maioria negros. Depois da morte de Alfaro na violência civil em Quito, em 1912, as tropas negras leais a ele retiraram-se para Esmeraldas e continuaram a resistência de guerrilha contra o governo até 1916.[42]

Os vínculos dos liberais com a população afro-descendente e a identificação dos afro-descendentes com o Partido Liberal foram os mais fortes na Colômbia. No vale de Cauca, os negros livres e os escravos constituíram a grande maioria das forças liberais na guerra civil de 1839-1842. Depois que uma administração liberal foi eleita e assumiu o poder em 1848, a escravidão foi abolida, em certa medida como retribuição ao apoio dos negros. Uma rebelião de proprietários de terra conservadores que protestaram contra a emancipação confirmou a crença dos afro-colombianos de que, se voltassem ao poder, os conservadores reinstituiriam a escravidão. Os conservadores inflamaram ainda mais esses medos, denunciando os liberais em termos raciais codificados, como "bandos de bárbaros [...] juntos onde se prega às massas ignorantes a insubordinação contra as autoridades, a comunidade de bens, a impiedade na religião e os ódios de partido", e proclamando que a única maneira de lidar com o "lixo democrático" era com um chicote – uma referência clara à escravidão.[43]



Os afro-colombianos responderam reafirmando furiosamente seu compromisso com o partido. Quando as tensões entre conservadores e liberais aumentaram durante a década de 1870, o *hacendado* Alfonso Arboleda escreveu a seu pai dizendo que, na última sessão do Clube Democrático local, "(composto na maior parte de negros), [dizia-se] que o objetivo dos conservadores era fazer uma revolução para voltar a escravizar os negros; que os conservadores diziam 'A escravidão ou a degola de todos os negros'". O jovem Arboleda relatou: "Eu ouvi de um negro estas palavras: '[...] isso de por o laço em seus pescoços [dos conservadores] [...] e depois tirá-lo para enforcar'".[44] Quando a guerra civil irrompeu em 1876, as milícias liberais afro-colombianas saquearam a cidade de Cali e promoveram desordens em toda a região de Cauca, repetindo os feitos sangrentos das guerras de independência. Anos depois da guerra, em 1888, um visitante alemão relatou que o vale estava em ruínas e a maioria dos *hacendados*, falidos: "Falta-lhes o capital para reconstruir o destruído e a maioria deles, depois de lutar durante muitos anos contra o fanatismo destruidor dos negros, resignou-se e não quer começar de novo." A culpa desta situação ele atribuiu diretamente ao "Partido Liberal, ou ao que era para o Cauca o mesmo, o populacho negro".[45]

É desnecessário dizer que nem todos os liberais estavam à vontade com este tipo de política racial. No Cauca e em outras partes da Colômbia, o partido dividiu-se em dois grupos em 1870: os liberais radicais intimamente ligados à população negra e os independentes centristas aliados aos conservadores.[46] O cônsul francês no Panamá observou ali a presença de não um, mas dois partidos liberais: uma facção branca composta por comerciantes abastados e um "partido liberal negro" compreendendo artesãos e trabalhadores urbanos. No final do século, este último obteve sucesso nas eleições para o controle de Colón, uma das duas principais cidades do istmo, criando uma administração e uma burocracia municipais negras, com as quais as autoridades norte-americanas tiveram de lidar quando começou a construção do Canal do Panamá em 1904. Para os administradores norte-americanos, as autoridades negras eram apenas toleráveis no âmbito municipal; quando o liberal mulato Carlos Mendoza assumiu a presidência do Panamá, em 1910, autoridades norte-americanas recusaram-se a aceitar um presidente "negro" na nova república e o obrigaram a renunciar.[47]

Nem toda mobilização de negros livres durante este período teve um caráter liberal. Em todas as zonas de *plantation*, os proprietários de terras conservadores recrutaram camponeses e trabalhadores rurais para suas redes clientelistas, contando com eles para o apoio militar e eleitoral. No Peru, políticos conservadores cultivaram relações com as associações de artesãos negros de Lima, emprestando-lhes dinheiro, servindo de padrinhos para os filhos de seus mem-

bros, tirando-os da cadeia e exigindo tarifas protecionistas para as importações que concorressem com seus produtos. Em troca, esperavam que as associações os apoiassem nas eleições e – segundo acusaram seus oponentes liberais – usaram de violência e intimidação para evitar que outros eleitores votassem.[48]

O caso mais conhecido de um político conservador bem-sucedido na obtenção de apoio dos negros foi o do caudilho argentino Juan Manuel de Rosas. O sucesso de Rosas com a população negra deveu-se mais a assassinato e repressão sistemáticos da oposição liberal do que a quaisquer concessões ou benefícios que ele tenha oferecido aos afro-argentinos. Ele não somente reabriu o tráfico de escravos entre 1831 e 1838, como também suas exigências à população negra para lutar nas guerras civis contra outros países e contra os índios, em que seu governo estava constantemente envolvido, tiveram efeitos muito negativos para as famílias e para a vida comunitária dos negros. Após a queda do ditador em 1852, a imprensa negra (que, significativamente, só passou a existir após sua deposição) denunciou vigorosamente "essa bárbara e selvagem tirania de vinte anos" que manteve afro-argentinos "em um estado de barbárie ou absoluta ignorância [...], encerrando [a classe de cor] nos acampamentos [militares] e fazendo dela o principal e inocente instrumento do seu poder e domínio".[49]

Em qualquer lugar da América espanhola onde funcionavam sistemas políticos de dois partidos competitivos, a maior parte dos afro-descendentes politicamente ativos identificava-se com o liberalismo, com importantes conseqüências para a história política da região. O apoio de negros e mulatos contribuiu materialmente para o triunfo final do liberalismo em quase toda a América espanhola; em troca, o liberalismo colocou no poder quase todos os presidentes afro-descendentes empossados na América espanhola durante o século XIX: Bernardino Rivadavia na Argentina (1825-1827), Vicente Guerrero no México (1829), Vicente Roca no Equador (1845-1849), Joaquín Crespo na Venezuela (1884-1886; 1892-1897) e Ulises Heureaux na República Dominicana (1882-1899).[50] Porém, quando o liberalismo subiu ao poder, foi de uma forma que poucos liberais negros teriam previsto ou aprovado. Como sugerem os casos da Colômbia e do Panamá, na maior parte da região o liberalismo como movimento político tinha duas correntes que coexistiam uma com a outra em um relacionamento tenso e profundamente ambivalente. Uma corrente era conservadora e dominada pela elite; a outra era "popular" – pretendendo a reforma política e social radical – e forneceu a grande maioria dos soldados e eleitores que apoiavam os partidos e os governos liberais. Mas, quando esses partidos e governos assumiram o poder na segunda metade do século XIX, não foi na forma de um "liberalismo popular", mas de um liberalismo dominado pelos interesses dos latifundiários e da elite. E, uma vez no poder, esses governos implementaram políticas sociais e econômicas que minaram a posição dos próprios camponeses e trabalhadores que os havia conduzido ao poder.[51]

Apesar deste resultado, as lutas dos liberais negros não foram de modo algum vãs. Eles criaram uma tradição de mobilização política antioligárquica que posteriormente ajudou a criar o movimento político mais importante da América Latina no século XX: o populismo fundamentado em movimentos operários.[52] E, no século XIX, o desafio aos interesses da elite colocado pelo liberalismo popular manteve os *hacendados* hispano-americanos em posição de vulnerabilidade e de fraqueza durante a maior parte dos primeiros 50 anos da independência. Isso, por sua vez, abriu possibilidades reais para libertos e camponeses negros redefinirem as condições de vida e de trabalho nas zonas de *plantation* da Colômbia, da Venezuela, do México e de outros lugares.



## *Cidadãos, Trabalhadores, Camponeses*

Voltemos ao fazendeiro e aos libertos brasileiros referidos no início deste capítulo. Como o leitor se lembra, o primeiro foi:

Fui ver pretos na cidade
Que quisessem se alugar.
Falei com esta humildade:
– Negros, querem trabalhar?

Ao que os libertos responderam:

– Negro, não há mais, não:
Nós tudo hoje é cidadão.
O branco que vá pro eito.

Este é um poema fictício, com certo humor, quase certamente não escrito por um liberto. Mas sua retratação das relações de trabalho após a emancipação é confirmada por evidências abundantes de que os ex-escravos procuraram colocar a maior distância possível entre eles e seu *status* anterior como trabalhadores escravos e de que seus esforços nesse sentido tiveram conseqüências importantes para a agricultura de *plantation* em toda a América Afro-Latina. Esta determinação era tão forte que persistiu durante anos, décadas e até um século ou mais depois de a escravidão ser abolida. Visitando o Peru em 1880, o francês Charles Wiener encontrou afro-peruanos ainda atormentados por

> esta mal lembrança, este pesadelo, a escravidão, escravidão que já não existe há um quarto de século, mas cuja lembrança não parece poder desaparecer [...]. Dizem tão freqüentemente que são livres que se sente neles a cólera contida contra um passado que tem sido resgatado, mas que nada pode apagar.[53]

No Brasil, organizações cívicas negras (muitas delas chamadas "13 de maio", o dia em que a escravidão foi finalmente abolida) celebraram o Dia da Abolição com grande regularidade durante todo o século XX. Antropólogos que realizaram trabalho de campo entre as populações afro-descendentes nas décadas de 1970 e 1980 descobriram que seus informantes ainda mantinham sentimentos

intensos em relação à escravidão e uma determinação ardente de evitar as condições de trabalho que de algum modo lembrassem a escravidão.[54]

O primeiro passo para escapar da escravidão da *plantation* foi, logicamente, deixar a *plantation*. Embora a maioria dos ex-escravos tenha permanecido no campo, outros optaram por deixar para trás a vida rural e se dirigir para vilas e cidades próximas. (Por isso, quando o fazendeiro do poema precisou de mão-de-obra rural, ele foi procurar "pretos na cidade".) Os escravos quase sempre perceberam os empregos urbanos como preferíveis a trabalhar em uma fazenda, e muitos agora aproveitavam a oportunidade da liberdade para procurar esses empregos. Ou *não* procurar esses empregos. Uma vez em liberdade nas cidades, os libertos se juntaram a negros e mulatos livres, brancos pobres, indígenas e *mestizos* na construção de uma "cultura plebéia" que de muitas maneiras era o reverso da escravidão. Enquanto a escravidão havia obrigado os escravos a trabalhar sob uma disciplina dura e freqüentemente brutal, a "cultura plebéia" rejeitava a noção de disciplina laboral e insistia no direito dos trabalhadores de recusar trabalho quando e onde quisessem.[55] Enquanto a escravidão havia restrito severamente o lazer, a "cultura plebéia" valorizava as festas, festividades e celebrações coletivas. E, enquanto a escravidão limitava os escravos a um mínimo de comida e roupas, a "cultura plebéia" valorizava o consumo livre e ilimitado de comida, bebida e roupas elegantes.[56]

Não surpreende que esses valores, objetivos e buscas tenham gerado tensão e conflito imediatos entre as elites, as autoridades e as classes médias urbanas, de um lado, e os plebeus, de outro. Em toda a América Afro-Latina essa tensão provocou conflitos raciais. "Até quando" – exigia saber uma carta dirigida ao jornal limenho *El Comercio* em 1855, um ano depois da emancipação – "sofreremos o desaforo, os insultos e as tropelias dos negros, novos cidadãos: dorme a polícia ou fecha os olhos sobre estas reuniões de bêbados, que servem apenas para insultar e ameaçar os cidadãos brancos?" Em 1850, o jornal conservador colombiano *Ariete* traçou uma linha racial ainda mais acentuada, contrastando "o negro, o velhaco, o vadio, o estúpido e o criminoso" com "o branco, o honrado, o trabalhador diligente, o talentoso e o virtuoso" e concluindo que "nunca a cor negra será igual à branca". Quando comerciantes e negociantes franceses da Cidade do Panamá fizeram uma petição a seu cônsul, em 1859, solicitando a proteção policial mais intensa, eles descreveram o crime na cidade como "a guerra dos negros contra os brancos, a guerra daqueles que não têm nada e desejam viver sem trabalhar contra aqueles que possuem algo e vivem honradamente do seu trabalho".[57]

As cidades implementaram estatutos de "ordem pública" e regulamentos contra a vadiagem, incluindo restrições às danças de rua e a outras festividades públicas dos negros, mas as forças policiais fracas e em número insuficiente acharam estas ordens difíceis de serem cumpridas. Algumas municipalidades, reconhecendo a impossibilidade de manter a ordem apenas por meio da força policial, procuraram incluir as instituições plebéias em seus esforços. No



Peru, autoridades recorreram às associações dos artesãos para "disciplinar [...] e controlar as plebes de pele escura, desregradas e ameaçadoras". Em Buenos Aires, a lei exigia que as sociedades nacionais africanas informassem à polícia qualquer atividade criminal entre seus membros. As sociedades, no entanto, simplesmente desconsideraram a supervisão policial, entregando apenas um acusado de crime entre 1820 e 1870, funcionando na maioria das vezes completamente livre da interferência policial.[58]

No fim, foi menos o controle e a repressão oficiais do que a necessidade imperiosa de sobrevivência física que impôs novamente a disciplina do trabalho aos libertos. Não era possível sustentar o consumo sem renda, e não era possível ganhar renda sem trabalho. Nas cidades, esse trabalho era principalmente o emprego assalariado: as mulheres trabalhavam como criadas domésticas, lavadeiras, cozinheiras e vendedoras de rua; os homens trabalhavam como diaristas, criados ou em empregos na indústria leve.[59] Especialmente nas condições difíceis criadas pelas guerras que afetavam grande parte da América espanhola em meados do século, nenhuma dessas ocupações possibilitava a abundância material que era a antítese da escravidão. Mesmo os artesãos, historicamente o segmento mais próspero e bem-sucedido da população afro-descendente, viram-se lutando. Muitos artesãos e homens e mulheres de negócio negros perderam suas propriedades e suas economias no tumulto das guerras de independência e das guerras civis; todos eram afetados pela insegurança política e econômica. Os artesãos também enfrentavam a competição devastadora das importações britânicas, das quais haviam sido em grande parte protegidos durante o período colonial. Sua posição econômica precária durante o início e meados do século XIX e seus esforços para se defender contra as forças que estavam destruindo essa posição eram mais uma razão para o alto nível de participação de afro-descendentes hispano-americanos na política do período.[60]

Embora a guerra e o tumulto político tenham minado a posição econômica dos trabalhadores assalariados urbanos, essas condições tiveram conseqüências diferentes e, de certo modo, mais positivas para os camponeses e libertos negros que permaneceram no campo. Lá, também, a principal prioridade para os libertos era redefinir suas condições de vida e de trabalho de maneira a negar e obliterar a experiência da escravidão. Assim, também, os libertos buscaram novas formas de trabalho, lazer, vida familiar e consumo. Entretanto, ao tentar atingir esses objetivos, libertos e camponeses da zona rural tiveram acesso a um recurso que era em grande parte ausente nas cidades e que lhes proporcionava uma posição bem melhor em suas negociações com ex-senhores e atuais empregadores. Esse recurso era a terra.

O acesso à terra, na forma de roças, havia sido um ponto de disputa central e recorrente entre senhores e escravos antes da emancipação. A principal prioridade dos recém-libertos era adquirir pequenas propriedades com as quais provessem seu próprio sustento e o de suas famílias,[61] e de várias maneiras o

tumulto e a desordem dos anos posteriores à independência favoreceram sua busca. Enfrentando a destruição de grande parte de seu capital físico e financeiro durante as guerras de independência, a perda de muitos de seus escravos e a ameaça de perdas maiores nas contínuas guerras civis, muitos proprietários de terras na Colômbia, na Venezuela, no Peru e em outros países reduziram o cultivo, deixando parte ou toda sua terra sem plantar. Libertos e camponeses negros logo ocuparam essas terras, e os *hacendados* e seus administradores procuraram negociar acordos de arrendamento com os intrusos. Porém, em uma situação de terra abundante e de mão-de-obra escassa, como relatou uma autoridade local no vale de Cauca, na Colômbia, os libertos estavam optando por se estabelecer em propriedades

> que lhes oferecem as maiores vantagens, de modo [...] que hoje pode-se dizer que eles [os libertos] são os árbitros do preço para os arrendamentos de terra [...] mesmo que certamente existam tendências muito marcantes por parte de alguns dos proprietários desta província para hostilizarem os libertos impondo-lhes arrendamentos altos [...] eles se encontram na necessidade de acomodar-se às propostas [...] feitas por seus antigos escravos.[62]

Outro fator que enfraquecia ainda mais a posição de negociação dos proprietários era a disponibilidade de vastas extensões de terras públicas desocupadas. Estas *tierras baldías* haviam pertencido anteriormente à Coroa e depois da independência passaram para a possessão das repúblicas recém-independentes. Durante a segunda metade do século XIX, quando as economias nacionais se recuperaram e a agricultura de *plantation* começou a expandir, essas terras públicas seriam tomadas por proprietários de terras que procuravam aumentar suas propriedades. Durante a primeira metade do século, os fazendeiros não possuíam nem o capital nem o incentivo – nem, aliás, a mão-de-obra – para adquirir e desenvolver essas terras. Por isso, as *tierras baldías* estavam livres, abertas e, em sua maioria, não policiadas.[63]

Essas terras públicas atraíram como um ímã camponeses e libertos. Na região de Barlovento, na Venezuela, negros livres e libertos desenvolveram suas roças em terras do Estado, plantando cacau, banana, mandioca, milho e outros produtos para seu próprio consumo e para vender nas cidades vizinhas.[64] Na Colômbia, famílias de camponeses e libertos negros transferiram-se para terras públicas; e, não satisfeitas com sua instalação nelas, muitas fizeram petições ao governo requerendo o título formal.[65] Poucos desses requerimentos foram deferidos, mas, na ausência de qualquer esforço coordenado para removê-las da terra, as pequenas propriedades negras proliferaram, assumindo diferentes formas em diferentes partes do país. No vale açucareiro de Cauca, famílias de camponeses se estabeleceram em vilas e em pequenas aldeias, onde praticavam a agricultura de subsistência e cultivavam pequenos excedentes de produtos para vender em mercados urbanos. Em uma região dominada durante o período colonial pela agricultura de *plantation* e de *hacienda*, essas comunidades autônomas de camponeses negros "formaram uma nova classe social que permaneceu fora da sociedade [de *plantation*]."[66]



Nas florestas tropicais do Pacífico, insetos e outras pragas dificultaram o cultivo de produtos de subsistência e o armazenamento de alimentos para venda ou consumo futuro. Entretanto, as selvas ofereciam outros recursos, que incluíam peixes e caça em abundância, outros produtos florestais e ouro proveniente dos rios da região. Por isso, os libertos e os negros livres que viviam na floresta tropical espalharam-se em menor número, estabelecendo-se em pequenos acampamentos ao longo das margens dos rios. Estas famílias extensas, ou *troncos*, tomavam posse de terras que eram cultivadas em comum por todos os membros e nas quais todos eles tinham o direito de plantar, caçar, colher produtos florestais e garimpar em busca de ouro.[67]

As estruturas familiares determinavam não somente a propriedade de terra, mas também a organização do trabalho. Famílias de libertos colombianos recusavam-se a enviar as mulheres e os filhos às fazendas para trabalho assalariado. Apenas os homens realizavam trabalho assalariado e, ainda assim, por períodos de tempo limitados. E foi o acesso à terra e à mão-de-obra da família que possibilitou essa resistência ao emprego assalariado, como comentou um visitante na região de Chocó no final do século XIX:

> Todo negro tem sua terra de aluvião ou pequena mina, onde ele trabalha alguns dias da semana (quando necessita urgentemente) com sua família, e prefere ganhar pouco, mas ser livre e trabalhar por sua própria conta; raramente agüenta um emprego permanente.

A importância da mão-de-obra familiar nessas minas de propriedade comunal emergiu claramente no censo colombiano de 1867, em que quase a metade dos mineiros da região eram mulheres.[68]

A mão-de-obra familiar era reservada ao uso na terra da família. E, embora o trabalho agrícola continuasse árduo e exigente, ele ocorria em um ritmo mais humano do que durante a escravidão, pois era supervisionado pelos pais e por outros membros da família. As famílias de camponeses podiam diminuir seus ritmos de trabalho, em parte porque o produto de seu trabalho não estava sendo mais expropriado pelos senhores e em parte porque sua agricultura de subsistência altamente diversificada requeria menos mão-de-obra que a monocultura das *plantations*. Na década de 1970, visitando camponeses afro-colombianos que ainda cultivavam suas pequenas propriedades utilizando métodos tradicionais, os antropólogos Nina de Friedemann e Jaime Arocha os encontraram plantando banana, cacau, café, ervas medicinais e outros produtos "no que parecia ser a mais absoluta desordem. Não obstante, o conjunto funcionava muito bem." As árvores de café e banana proporcionavam sombra e abrigo para plantas mais baixas, e suas folhas caídas formavam húmus que provia nutrientes. A diversidade de produtos também reduzia a incidência

de doenças e pragas que infestavam as *haciendas* vizinhas que praticavam a monocultura da cana (e, nas décadas de 1960 e 1970, da soja) e espalhavam as exigências de mão-de-obra e de colheita mais uniformemente ao longo do ano, em vez de concentrá-las em uma única estação.[69]

Demandas menores de mão-de-obra significavam mais tempo de lazer, que poderia ser passado descansando ou em muitas atividades rituais que organizavam a vida cultural e espiritual das aldeias negras. A síntese das religiões africanas e européias que ocorreu durante a escravidão estava agora completa, produzindo formas de catolicismo popular que, embora seguindo o calendário religioso católico e reconhecendo a autoridade da igreja, eram poderosamente africanas em seu conteúdo – tanto que continuavam as tensões e os conflitos entre padres e paroquianos sobre as formas mais adequadas da prática religiosa. Para os fiéis negros, a percussão, a dança e a música executada em instrumentos africanos eram partes necessárias dessa prática, e, com o passar do tempo, a Igreja foi aceitando, com certa relutância, esses aspectos da religiosidade dos negros.[70]

O que a Igreja não conseguia aceitar era a prática africana de "fazer descer" os santos por meio do transe e da possessão rituais. Essa prática se esquivava da autoridade dos padres, proporcionando às pessoas leigas o acesso direto aos deuses e aos santos. Pior ainda, proporcionava uma profunda autoridade espiritual às mulheres, pois eram principalmente elas que serviam como condutos ou canais para os espíritos sagrados. Rejeitando a prática da possessão do espírito como culto ao diabo, a Igreja tentou ativamente, mas sem sucesso, aboli-la. Em vez disso, camponeses realizavam seus *velórios* (atos de devoção) em casas particulares, onde os paroquianos se reuniam para cultuar a Virgem, São João, Santo Antônio e outros santos populares.[71]

As mulheres eram também as principais responsáveis por outra prática ritual muito freqüente em aldeias negras: os funerais de bebês e recém-nascidos. Na liberdade, tanto os índices de nascimento de negros quanto o tamanho das famílias negras parecem ter aumentado durante a primeira metade do século XIX, mas a mortalidade de bebês continuou extremamente alta, e os enterros dos *angelitos* (anjinhos) era uma ocorrência comum na vida da aldeia. Nas comunidades negras do vale de Chota no Equador, por exemplo, era costume local as mães descansarem 44 dias após dar a luz, durante os quais elas comiam uma dieta especialmente nutritiva, não trabalhavam e não saíam de casa. Uma festa era então realizada para comemorar a "recuperação" da mãe, na qual a criança era batizada. Porém, apesar destas precauções para proteger a saúde da mãe e do bebê, muitas crianças morriam durante o primeiro ano de vida, tanto na região de Chota como em outros lugares. Os funerais de crianças eram tão comuns na floresta tropical de Esmeraldas, no Equador, que até hoje as *rezanderas* realizam um serviço anual em 24 de dezembro, em que o Menino Jesus, já morto, é acompanhado com canções e orações em sua ida para o céu, em memória a todos os outros anjinhos que lá se juntaram a ele.[72]



Os funerais dos *angelitos* eram um exemplo das mudanças produzidas pela liberdade. Ao contrário do que acontecia nas *plantations* coloniais, onde as mortes dos bebês escravos pareciam ocorrer quase sem comentários (pelo menos nos registros oficiais), libertos e camponeses estavam agora em liberdade para deixar o trabalho para a lembrança coletiva de uma criança morta e para celebrar a entrada do *angelito* no paraíso com comida e bebida, em clima de festa. Eles também podiam construir livremente as redes de família, amigos e aldeões dentro das quais a morte de uma criança não era apenas um evento isolado, mas uma ocasião para a expressão comunal de alegria e tristeza.

Nas zonas de *plantation* da América espanhola continental, libertos e camponeses negros estavam transformando as estruturas de suas vidas diárias, tornando pelo menos parcialmente real a ameaça da destruição da economia de *plantation*. Embora não tenham constituído uma revolução completa, a combinação da abolição, das rupturas econômicas e políticas provocadas pelas guerras civis e do conteúdo antioligárquico do liberalismo radical, todos se uniram para produzir um realinhamento dramático do equilíbrio de poder entre os proprietários de terra, os escravos, os libertos e os camponeses. Esse realinhamento possibilitou aos afro-descendentes hispano-americanos negociar com os ex-senhores, os atuais empregadores e as autoridades do Estado de uma posição mais forte do que jamais ocorreu antes ou depois. Como resultado, entre 1820 e 1870 eles conseguiram redefinir as condições de vida e de trabalho nas zonas de *plantation* e construir as vidas que lhes haviam sido negadas durante a escravidão.[73]

## *Classes Médias Negras*

Durante os mesmos 50 anos em que a guerra e a violência civil haviam desgastado as sociedades e as economias da América espanhola continental, a paz e a estabilidade criaram condições para a expansão continuada das economias de *plantation* no Brasil, em Cuba e em Porto Rico. Fundamentadas na opressão de 2-3 milhões de escravos,[74] essas economias paradoxalmente geraram importantes oportunidades para a mobilidade ascendente dos afro-descendentes livres e para o crescimento das classes médias negras.

Estimulada pelas exportações sempre crescentes do açúcar, Cuba pode ter sido a economia de crescimento mais rápido na América Latina durante este período. Em 1850, ocupava o segundo lugar nas exportações *per capita* da região, superada apenas pelo Uruguai; Porto Rico ocupava o terceiro lugar. O açúcar cubano e o porto-riquenho competiam diretamente com a produção de açúcar no Brasil. Como resultado, após aumentos substanciais no início do século XIX, as exportações brasileiras de açúcar só duplicaram em valor entre 1820 e 1870, um índice de crescimento relativamente lento. Entretanto, as exportações de café do Brasil explodiram durante esse mesmo período, tendo seu valor aumentado de 7 milhões de libras esterlinas na década de 1820 para 50 milhões na década de 1850 e 113 milhões na década de 1870. Isto foi sufi-

ciente para produzir um crescimento "modesto, mas constante" na economia nacional como um todo, tendo sido consideravelmente maior na região de cultivo de café do Sudeste (Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo).[75]

Em todos os três países, a grande maioria dos ganhos com a exportação foi para as elites proprietárias de terra e comerciantes e, por meio de impostos, para o governo nacional (ou em Cuba e Porto Rico, para o colonial). A riqueza tendeu a se concentrar e a ser gasta em áreas urbanas, sobretudo nas cidades portuárias e nas capitais provinciais e nacionais. À medida que a riqueza com base nas exportações aumentava, crescia também a demanda por bens e serviços proporcionados por artesãos e lojistas, muitos deles negros e mulatos livres. Dos homens negros e pardos livres documentados no censo de 1834 do Rio de Janeiro, quase 40% foram registrados como artesãos. Em Salvador, os artesãos mantinham as irmandades religiosas afro-católicas e, em 1832, criaram o que estava destinado a ser a sociedade de ajuda mútua dos trabalhadores mais duradoura da cidade, a Sociedade Protetora dos Desvalidos.[76]

Em Cuba, autoridades espanholas em 1843 descreveram um segmento substancial da população afro-cubana livre que vivia "confortávies e, como se diz, veste uma camisa limpa todos os dias [...]. Geralmente sabem ler e escrever, e encontram-se nas artes e nos ofícios e entre eles há muitos que são donos de capitais consideráveis".[77] Um manifesto de 1828 assinado pelos oficiais da milícia negra de Havana exibe esta percepção coletiva de mobilidade ascendente dos afro-cubanos. Descrevendo-se como "pardos e morenos [pretos] espanhóis de Havana", os oficiais traçaram uma linha clara entre eles próprios e os africanos da capital e reivindicaram um lugar na esfera "espanhola" da sociedade colonial. Assim, especificaram as realizações nas quais essa reivindicação se fundamentava:

> Pardos e pretos, somos aqueles que praticamos as artes mecânicas no maior grau de perfeição, com a admiração dos professores de outras nações ilustradas. Temos posses para viver com nossas famílias, para nossas oficinas, e para alugar a qualquer que delas precisar. Temos sítios e fazendas rurais e escravos nos mesmos termos [com] que possuem essas propriedades os que compõem toda a população da vila de Havana.[78]

Estes milicianos, e outros artesões e negociantes afro-cubanos bem-sucedidos, avaliavam-se segundo os padrões da sociedade branca e exigiam reconhecimento e aceitação por essa sociedade. Porém, as elites cubanas e as autoridades espanholas recusavam-se a conceder essa aceitação. No mesmo momento em que as leis de castas estavam sendo derrubadas no Brasil e na América espanhola continental, permaneciam em pleno vigor nas colônias espanholas de Cuba e Porto Rico. As elites cubanas, em particular, seguiram o exemplo desastroso de seus congêneres venezuelanos (e haitianos) durante o final do período colonial, insistindo na imposição continuada dos privilégios raciais dos brancos. Como resultado, "as fronteiras entre os brancos e as pessoas de cor livres tornaram-se muito mais rígidas" durante as décadas de 1820 e 1830, quando os afro-cubanos encontraram "novas barreiras discriminatórias [...] [e] um preconceito de cor mais virulento do que haviam conhecido antes."[79]



O aumento do preconceito e a vigência continuada das leis de castas conduziram pequenos grupos de negros e mulatos livres a se juntarem à população escrava na conspiração de rebeliões que visavam derrubar a escravidão e o Regime de Castas. Os afro-cubanos livres ajudaram a planejar e a realizar importantes levantes de escravos em 1812, 1825 e 1835. Também buscaram aliados internacionais, incluindo abolicionistas britânicos que trabalhavam na ilha durante a década de 1830 e início da década de 1840, e as forças antiescravistas do Haiti.[80]

À medida que o ritmo da insurreição dos escravos acelerava na década de 1830,[81] autoridades espanholas ficaram cada vez mais preocupadas que os negros livres pudessem atuar como um vínculo potencial entre os inimigos internos e externos do Estado colonial. Em um esforço para evitar que fizessem contato com esses inimigos, autoridades impuseram novas restrições. Em 1837, a proibição à entrada de haitianos em Cuba foi estendida a negros e mulatos livres de qualquer país estrangeiro, assim como a marinheiros negros, aos quais era exigido que permanecessem em seus navios enquanto estivessem no porto ou fossem detidos e mantidos na cadeia até a saída de seus navios. Em 1839, após a prisão de vários oficiais e praças da milícia negra por suas participações em uma conspiração contra o governo, a Coroa ordenou "a mais ativa vigilância à milícia de cor" e a destituição de quaisquer unidades que "se desviassem do caminho da lealdade". Em 1841, o governador espanhol aboliu a única câmara municipal totalmente negra da ilha, aquela de Santiago del Prado, "uma câmara municipal composta de pessoas de cor, única da sua espécie e o escândalo desta ilha". Em 1842, para limitar seu contato com a população escrava, negros e mulatos livres foram proibidos de portar espadas ou armas de fogo e de trabalhar como capatazes ou guarda-livros nos engenhos.[82]

Entretanto, ainda assim as rebeliões de escravos continuaram, atingindo o clímax na primavera e no outono de 1843. Naquele mês de março, mil escravos fugiram dos engenhos e dos campos de construção de ferrovias na região de Cárdenas, em Matanzas. Marchando pelo campo "em ordem militar, vestidos com suas roupas de festa, bandeiras desfraldadas e segurando escudos de couro", eles foram atacados e dispersados por tropas espanholas, havendo muitas baixas. Muitos escravos cometeram suicídio enforcando-se na mata para evitar a captura; outros fugiram para os quilombos locais. Em novembro, uma segunda onda de levantes irrompeu em vários engenhos de Matanzas. Mais uma vez foram reprimidos.[83]

Convencido de que essas rebeliões eram o produto de uma conspiração que abrangia toda a ilha, no início de 1844 o governo colonial lançou uma campanha maciça de terror e repressão contra os afro-cubanos livres. Todas as unidades da milícia negra foram dispersadas, negros e mulatos livres foram proibidos de entrar nos engenhos sem autorização por escrito, e foram concedidos

aos senhores de engenho amplos poderes de punição sobre seus escravos. Pelo menos dois mil afro-cubanos livres e 800 escravos foram presos e interrogados, a maioria deles sob tortura. (Este capítulo sangrento da história cubana é conhecido como *La Escalera*, em homenagem ao dispositivo tipo escada no qual as vítimas eram atadas antes de serem torturadas.) Centenas deles morreram na prisão; 600 negros e mulatos livres e 550 escravos foram condenados a penas de prisão; 430 negros e mulatos livres, ao banimento da ilha; e 38 negros e mulatos livres e 39 escravos, condenados à morte. Mais de 700 afro-cubanos fugiram da ilha temendo por suas vidas.[84]

Alguns historiadores afirmaram que não houve conspiração entre as populações de negros livres ou de escravos nesta época e que as ações do governo eram o produto de uma histeria infundada.[85] Pesquisas mais recentes sugerem a presença de vários grupos interligados de conspiradores, tanto entre a população negra e mulata livre quanto entre os escravos, embora a natureza precisa dos contatos entre esses grupos permaneça obscura.[86] O que está fora de dúvida é a brutalidade da reação espanhola e sua eficácia na repressão da resistência dos escravos e dos negros livres. Após 1844, as rebeliões de escravos em grande escala na ilha simplesmente pararam. Um visitante espanhol à ilha no final da década de 1840 descobriu que até os afro-cubanos prósperos haviam sido reduzidos a um estado de submissão muito próximo, em alguns aspectos, àquele dos escravos: "Sempre o negro, seja livre ou escravo, é obrigado a respeitar o branco, concedendo a lei a este uma superioridade, que tem como objetivo conservar a força moral, a fim de manter submissos aqueles da raça negra."[87]

Foi difícil manter essa "força moral" diante do avanço econômico contínuo dos afro-cubanos livres. Apesar da dizimação da elite afro-cubana em 1844 e do confisco de propriedade sofridos por muitos negros e mulatos abastados, as classes média e média alta negras logo se reconstruíram. O visitante espanhol que comentou o estado de submissão de negros e mulatos livres ficou impressionado com a disparidade entre sua condição social inferior e sua inegável prosperidade econômica: "Eles podem possuir propriedades e até escravos, e muitos vivem das rendas" geradas por esses bens. O governador de Havana comentou em 1854 as persistentes "pretensões ambiciosas" dos negros livres e "a propensão que tem esta raça de superar à branca" nas esferas econômica e profissional. O resultado, comentou, foi o "desagrado" e o "descontentamento" disseminado entre os brancos, resultando em exigências constantes de que, nas palavras de dois desses indivíduos, o governo reforce "o domínio que sobre a raça negra tem a branca" e impeça "o despertar em uma classe inferior e degredada da idéia de igualdade". Os governantes espanhóis continuaram a invocar "a subordinação e o respeito indispensáveis com que a [raça] de cor deve olhar à branca" e a necessidade imperiosa de evitar qualquer "relaxamento dos vínculos de obediência e respeito devidos pela raça de cor à branca, e sobre os quais repousa em grande parte a tranqüilidade do território". Em 1864, os administradores espanhóis começaram até mesmo a aplicar a legislação, há muito desconsiderada, proibindo o casamento inter-racial.[88]



Os afro-brasileiros em processo de ascensão econômica também tinham suas queixas e reclamações durante esse período, que encontraram expressão nos levantes republicanos das décadas de 1820 e 1830 e nas demandas da "imprensa mulata" do Rio de Janeiro para aumentar a representação negra nos níveis mais elevados do governo.[89] O governo podia ter reagido facilmente a esses ataques com renovados controles e restrições à população negra livre, como em Cuba. Em vez disso, após derrotar as rebeliões provinciais e restabelecer a autoridade central, a monarquia tornou a confirmar seu compromisso com a igualdade racial e, em 1850, deu o primeiro passo rumo à abolição da escravidão, finalmente declarando ilegal o tráfico de escravos africanos.

Este compromisso com o igualitarismo racial, associado ao crescimento econômico continuado e ao fim do tráfico de escravos, criou importantes oportunidades para o avanço econômico dos afro-brasileiros. Os senhores de engenho começaram a preencher suas necessidades de mão-de-obra comprando escravos urbanos e os transportando para o campo, o que resultou em melhores condições de negociação e mercado de trabalho para os negros e mulatos livres das cidades. No campo, a demanda urbana crescente por gêneros alimentícios criou oportunidades para os pequenos proprietários afro-brasileiros produzirem milho, feijão, mandioca, gado e outros produtos para a venda nas cidades próximas.

As oportunidades não se limitavam às ocupações manuais. Embora não houvesse estatísticas raciais disponíveis sobre as matrículas na universidade, Sílvio Romero, intelectual do século XIX, estimou que, em meados do século, "centenas" de mulatos haviam se formado nas faculdades recém-estabelecidas de direito e medicina. "Muitos eram os médicos, advogados e professores mulatos", concorda o historiador João Reis.[90] O ingresso foi ainda mais rápido em profissões que não requeriam diploma universitário, como ensino, jornalismo e artes. Nas décadas de 1870 e 1880, a maioria dos professores das escolas elementares de Salvador e de seus arredores era de negros. Os escritores negros e mulatos eram comuns, incluindo os maiores do país: Antônio Gonçalves Dias, Tobias e Lima Barreto, João da Cruz e Souza e o maior autor brasileiro de todos os tempos, Joaquim Maria Machado de Assis, fundador e primeiro presidente da Academia Brasileira de Letras.[91]

Especialmente notável para os visitantes estrangeiros era a habilidade dos não-brancos para participar da política nacional. "Encontramos homens de cor em todos os ramos da administração, nos ofícios religiosos, no exército, e há muitos de excelentes famílias", relatou o viajante francês Maurice Rugendas em 1835. "Se um homem tem liberdade, dinheiro e mérito, não importa o quão preta possa ser a sua pele, nenhum lugar na sociedade lhe é recusado", concordou um observador norte-americano em 1857.[92] Dois dos mais destacados políticos conservadores do século XIX – Francisco de Sales Torres Homem, Visconde de Inhomerim, e João Maurício Wanderley, Barão de Cotegipe – eram afro-brasileiros, e podiam ser encontrados afro-descendentes no Par-

lamento nacional, nas legislaturas estaduais e em altos cargos administrativos. No Brasil, o entusiasmado médico e naturalista francês Louis Couty, que viveu no país de 1878 a 1884, declarou que:

> o preconceito de raça não existe [...]. Não é apenas à mesa, no teatro, nos salões, em todos os lugares públicos; é também no exército, na administração, nas escolas, nas assembléias legislativas, que encontram-se todas as cores misturadas em pé de igualdade e de familiaridade a mais completa.[93]

Mais do que qualquer outro país latino-americano, o Brasil havia conseguido neutralizar as tensões raciais dos anos pós-independência e estabelecer as bases para uma futura "democracia racial". O que tornou possível esta realização? Certamente uma razão foi a extensão da igualdade legal e cívica aos negros e mulatos livres. Mas isto também havia sido feito na América espanhola, e não fora em si suficiente para proporcionar a paz na região. Indispensável à conquista da paz racial e política foi a habilidade do governo para reprimir os levantes republicanos da década de 1830 e com eles a ala "popular" do liberalismo brasileiro. Essas rebeliões fracassaram, em grande parte, justamente por causa de sua "negritude". Em uma sociedade obcecada pelos perigos da "haitianização", a composição em sua maioria negra desses movimentos radicais era um fator fundamental no afastamento do apoio dos brancos e no enfraquecimento dos republicanos em suas confrontações com o Estado central.

Por isso, enquanto o "liberalismo popular" antioligárquico continuava a agitar a política nacional em grande parte da América espanhola, na década de 1840 seu congênere brasileiro foi em grande parte reprimido e desacreditado. Na ausência dessa ala radical, o liberalismo brasileiro tornou-se um partido e um movimento dominado por proprietários de terra e indistinguível, tanto em termos ideológicos quanto programáticos, do conservadorismo.[94] A resultante redução das tensões de classe e raciais da política brasileira possibilitou não apenas o funcionamento da democracia política (em 1870 o sufrágio no Brasil estendeu-se a cerca de 50% da população masculina livre, uma proporção relativamente alta segundo os padrões europeus da época), mas também o funcionamento da democracia racial.

Ou pelo menos aos olhos dos visitantes estrangeiros. Os próprios brasileiros sabiam melhor. Até o sociólogo Giberto Freyre, criador e o mais articulado expoente do conceito do Brasil como uma democracia racial, admitiu a "insatisfação" desses "mulatos que tendo se bacharelado em Coimbra ou nas Academias de Império [...] nunca se sentiram perfeitamente ajustados à sociedade da época: aos seus preconceitos de branquidade, mais suaves que noutros países, porém não de todo inofensivos".[95] Esses preconceitos receberam uma expressão viva em um romance brasileiro clássico deste período: *O mulato* (1881), de Aluísio de Azevedo. O principal personagem do livro, Raimundo da Silva, é um jovem mulato formado em Coimbra. Apesar de sua educação e de suas realizações, ele encontra o desprezo social e a rejeição das elites locais quando volta para casa e tenta



iniciar uma carreira como advogado. Talvez sua maior ofensa à sociedade local fosse sua paixão romântica por uma bela jovem branca, filha de um comerciante português. Para os membros dessa sociedade, "era preciso levar muito longe o escrúpulo de sangue!" – reflete ele, pouco antes de ser assassinado por um rival ciumento.[96]

Embora as leis de castas tivessem sido banidas, seu espírito estava vivo nas barreiras de discriminação e preconceito que continuaram a impedir o avanço de afro-brasileiros.[97] Para superar essas barreiras, os negros e mulatos prósperos dependiam, ainda mais que seus compatriotas brancos, daquela figura arquetípica da vida brasileira, o patrono poderoso. Toda a sociedade brasileira estava organizada em torno da patronagem e do clientelismo: "Os políticos não tinham sucesso em suas carreiras, os escritores não se tornavam famosos, os generais não eram promovidos, os bispos não eram indicados, os empresários não eram bem sucedidos sem a ajuda de um patrono."[98] Quando até esses personagens proeminentes requeriam a ajuda de protetores poderosos, quão maior não seria a dependência dos negros e mulatos cujo *status* racial era uma fonte constante de vulnerabilidade e fraqueza?

A resposta pode ser encontrada nos romances de Machado de Assis, ele próprio uma pessoa de ascendência africana mista. Como seu colega, o autor afro-brasileiro Tobias Barreto, Machado quase nunca fazia comentários sobre questões raciais em seus romances. Em vez disso, seus livros traçavam as sutilezas, as ambigüidades, as recompensas e as traições dos vínculos entre os poderosos e os fracos. Dos níveis mais altos da população afro-brasileira até os mais baixos, o avanço dos negros e mulatos dependia destes laços, que se mostraram ainda mais efetivos do que a força militar na manutenção da ordem política e racial no Brasil. Vinculando negros e mulatos talentosos a protetores brancos, e simultaneamente reprimindo as alternativas políticas radicais, as elites brasileiras garantiram tanto a aquiescência da classe média afro-brasileira quanto a manutenção de enormes desigualdades de classe e de raça que preservassem a riqueza e o poder em suas mãos. Este era o real significado da democracia racial e também da democracia política brasileira.[99]

As complexidades e contradições desses dois sistemas e dos vínculos entre patronos e clientes pelos quais eles eram mantidos foram incorporados de maneira comovente na figura do Imperador do Brasil, Pedro II. "Um cabra como nós", Pedro desfrutava de popularidade entre escravos e negros livres, que cresceu consistentemente no decorrer de seu longo reinado (1840-1889). Comprometido com a abolição gradual da escravidão, ele teve papel fundamental no término do tráfico de escravos em 1850 e posteriormente na aprovação da lei do Ventre Livre pelo Parlamento em 1871.[100] Foi para a justiça do imperador que os escravos apelaram quando fizeram petições requerendo a liberdade ou buscaram proteção contra senhores abusivos. Um democrata racial comprometido, Pedro não fazia distinções raciais entre seus súditos, misturando-se livre e facilmente com políticos e intelectuais afro-brasileiros e até

recebendo o Príncipe Obá II, assolado pela pobreza, o monarca autoproclamado da população africana do Rio de Janeiro, com o mesmo respeito e cortesia que ele demonstrava a embaixadores da Europa.[101]

A postura abolicionista de Pedro, e em especial seu apoio à lei do Ventre Livre, provocou um sentimento antimonárquico crescente entre os cafeicultores do Sudeste, que se uniram em 1871 para criar o Partido Republicano, que reivindicava o fim da monarquia. Para esses escravocratas obstinados, a abolição final da escravidão em 1888 – e o apoio de Pedro a um programa de reforma agrária para beneficiar os libertos – foi a última gota. As demonstrações republicanas e a agitação política intensificaram-se em 1888 e 1889. Em resposta, libertos, capoeiras e outros afro-brasileiros sob a liderança do abolicionista e jornalista mulato José do Patrocínio constituíram a Guarda Negra, uma milícia de cidadãos com o objetivo declarado de "opor resistência material a qualquer movimento revolucionário que hostilize a instituição que acabou de libertar o país [isto é, a monarquia]." "O nosso fim não é levantar o homem de cor contra o branco, mas restituir ao homem de cor o direito que lhe foi roubado de intervir nos negócios públicos" – quase certamente uma referência à Reforma Eleitoral de 1881, que visava especificamente à população liberta e reduziu drasticamente o número de brasileiros qualificados para votar.[102] Os violentos ataques da guarda às reuniões e às paradas republicanas desacreditaram ainda mais a monarquia aos olhos dos fazendeiros e ajudaram a precipitar sua derrubada em novembro de 1889. Acompanhou o imperador ao exílio seu íntimo amigo, conselheiro e membro arquetípico da classe média afro-brasileira, o engenheiro e abolicionista André Rebouças. Nenhum dos dois jamais poria novamente os pés no Brasil.[103]

Com a queda do imperador, os afro-brasileiros perderam seu patrono mais poderoso e sua proteção mais efetiva contra o poder dos proprietários de terra. Ainda mais que o Império, a República estabelecida em 1891 seria um sistema político em que os interesses dos fazendeiros reinariam supremos. O direito de voto foi limitado aos homens instruídos, um sistema federal descentralizado permitia às elites proprietárias de terra total controle da política estadual e local, e o Partido Republicano dominado por essas elites governava com pouca oposição. Sob estas condições, as esperanças e a euforia de 1888, quando os escravos se apressaram em reivindicar sua cidadania, logo evaporaram. Como comentou um jornal da Bahia em 1890, em um contraponto não-intencional mas profundamente irônico ao poema citado no início deste capítulo: "em 88 dizia-se: somos todos cidadãos; entre nós já não há escravos. Hoje em voz baixa e trêmula de terror – cada um repete comsigo mesmo, ou a seu interlocutor: no Brasil já não há cidadãos: somos todos escravos!"[104]

Cuba também enfrentava lutas políticas entre a monarquia e o republicanismo, embora neste caso as lutas fossem ainda mais complicadas em função do colonialismo e da luta pela independência. Como no Brasil na mesma época, e a América espanhola continental 60 anos antes, a escravidão e a raça tinham papéis centrais



nesses conflitos. A recusa da Espanha em conceder a igualdade racial aos negros e mulatos livres criou uma oportunidade perfeita para os rebeldes cubanos recrutarem o apoio dos afro-cubanos. Em 1868, quando irrompeu a Guerra dos Dez Anos, um dos primeiros decretos do governo rebelde foi uma declaração de igualdade racial plena e o fim das leis de castas. Os afro-cubanos livres se apressaram em se unir às forças rebeldes, que logo se tornaram majoritariamente negras e mulatas; e, embora os oficiais brancos predominassem nos postos superiores do exército, os afro-cubanos estavam bem-representados nos postos médios e inferiores do corpo de oficiais. O comandante geral das forças rebeldes, Antonio Maceo, era afro-cubano, como muitos de seus mais fiéis subordinados.[105]

Durante os anos da guerra a Espanha procurou, com considerável sucesso, dividir os cubanos por linhas raciais, retratando-se como defensora da "civilização branca", e os rebeldes, como bárbaros negros que tinham o objetivo de criar uma Cuba africanizada, haitianizada.[106] Quando os rebeldes foram derrotados, a política espanhola mudou sua direção, fazendo um convite explícito ao apoio afro-cubano com a revogação gradual das leis de castas. As autoridades espanholas não agiram espontaneamente, mas sob a pressão de um movimento bem-organizado dos direitos civis, fundamentado nos clubes sociais, nas sociedades de ajuda mútua e nas organizações cívicas da classe média afro-cubana. Sob a liderança do jornalista e ativista político Juan Gualberto Gómez, em 1887 essas organizações formaram um Directorio Central de las Sociedades de la Raza de Color, de âmbito nacional, para coordenar a luta pelos direitos civis. Entre 1878 e 1893, os ativistas afro-cubanos conseguiram os editos do governo declarando ilegais as restrições ao casamento inter-racial; a segregação na educação pública e nos serviços públicos; e os registros oficiais de nascimento, morte e casamento em volumes separados por raça.[107]

No entanto, era tarde para a Espanha reverter a situação. Nas décadas de 1880 e 1890, a legislação de castas já durava de 70 a 80 anos mais em Cuba e Porto Rico que no restante da América espanhola e tinha deixado um legado poderoso que não seria facilmente superado. "O preconceito de raça havia se tornado a norma" em Porto Rico[108] e, a julgar pela reação dos cubanos brancos aos editos antidiscriminatórios das décadas de 1880 e 1890, o mesmo acontecia em Cuba. As escolas particulares simplesmente ignoraram a legislação que obrigava a igualdade na educação. As cidades obrigadas a abrir seus parques e praças os dividiram em áreas separadas para brancos e negros. Embora muitos hotéis, restaurantes e teatros de brancos tenham aceitado as novas leis, outros continuavam a excluir os clientes negros e mulatos. Em vista disso, a maioria dos afro-cubanos politicamente ativos permaneceu comprometida com a independência. O Directorio Central serviu de canal para a comunicação entre os ativistas rebeldes exilados nos Estados Unidos e os rebeldes na ilha. Quando uma terceira guerra de independência irrompeu em 1895, a maioria das sociedades constituintes do Directorio fechou suas portas enquanto seus membros partiam

para se unir às forças rebeldes. Como nas duas guerras anteriores, essas forças eram mais uma vez majoritariamente compostas por negros e mulatos.[109]

* * *

As guerras da independência contra a Espanha, e posteriormente as guerras civis entre forças políticas concorrentes, criaram as condições para a emancipação dos afro-descendentes em toda a América espanhola.[110] Sob condições de guerra, escravos e negros e mulatos livres conseguiram derrubar as restrições da era colonial à sua liberdade e produzir a primeira grande onda de reforma social e política na história latino-americana. A guerra também reduziu a capacidade dos proprietários de terra e dos governantes de controlar trabalhadores e camponeses negros que estavam agora legalmente livres. Os americanos afro-espanhóis aproveitaram esta oportunidade para se unir aos outros grupos da classe média e das classes trabalhadoras e camponeses para criar uma alternativa à política conservadora e oligárquica – o "liberalismo popular" – fundamentada nas doutrinas radicais da democracia inclusiva e na igualdade social e racial. No campo, libertos e camponeses negros livres obtiveram terra, redefiniram as condições de trabalho, criaram famílias e construíram uma vida cultural e social rica.

Os afro-brasileiros também lutaram para criar o "liberalismo popular" e para ampliar os termos de sua participação política e econômica na vida da nação. Porém, no Brasil, um Estado nacional mais forte e mais consolidado conseguiu derrotar as rebeliões das décadas de 1830 e 1840 e reprimir os movimentos políticos radicais. Esse Estado também seguiu políticas raciais muito diferentes daquelas em vigor na América espanhola. Em toda a parte na América espanhola – na primeira metade do século XIX no continente e durante a segunda metade em Cuba e Porto Rico –, escravos e negros livres fizeram a transição para a liberdade mais ou menos juntos. No Brasil, ao contrário, no decorrer do século XIX negros e mulatos livres conquistaram a igualdade legal, enquanto escravos permaneciam tão oprimidos como sempre e em números maiores do que nunca. Este foi também um período de crescente africanização da população escrava, separando ainda mais os escravos dos afro-descendentes livres. A africanização ocorreu também em Cuba, e isto contribuiu para que esses dois países fossem os últimos no mundo ocidental a abolir a escravidão.

Entretanto, mesmo em épocas distintas e por caminhos diferentes, antes do fim do século XIX todas as sociedades da América Afro-Latina haviam abolido as estruturas legais do racismo colonial: a escravidão, o tráfico de escravos e as leis de castas. Os afro-descendentes haviam conquistado a liberdade e a igualdade legal com os brancos. Esses avanços propiciaram a esperança de que, nas palavras do líder da independência cubana, José Martí, o século XX na América Latina não seria "o século da luta de raças, senão o século da afirmação dos direitos".[111] Sua previsão provou-se injustificadamente otimista. A luta racial continuou na América Afro-Latina, moldada em parte pelo legado histórico do período colonial e em parte pelas novas condições de modernidade do século XX. As sociedades que durante o século XIX haviam aceito e reconhecido, ainda que desconfortavelmente, seu caráter racialmente misto e miscigenado, agora procuravam se reconstruir e se transformar. Seria uma nova era: a do "branqueamento".

Capítulo 4

# "UMA TRANSFUSÃO DE SANGUE MELHOR"

## *O Branqueamento, 1880–1930*

Entre 1800 e 1900, os americanos afro-latinos transformaram os termos de sua participação na vida de seus países e, assim, ajudaram a construir as nações e as sociedades do século XIX. Suas lutas pela cidadania e pelo avanço econômico e social continuaram no século XX, mas sob condições estruturais novas e diferentes.

A primeira dessas condições era econômica: o "*boom* das exportações" da virada do século. À medida que a Europa Ocidental e os Estados Unidos entraram na Segunda Revolução Industrial, e suas populações nacionais se tornaram cada vez mais urbanizadas, sua demanda por matérias-primas e gêneros alimentícios latino-americanos cresceu. A carne e os cereais da Argentina e do Uruguai; o açúcar do Caribe; o café do Brasil, da Colômbia e da América Central; a borracha do Brasil; o petróleo do México e da Venezuela – estes e outros produtos estavam sendo consumidos nos países industrializados em quantidades maiores do que nunca. Entre 1870 e 1912, o valor anual das exportações latino-americanas praticamente quintuplicou, de 344 milhões para 1,6 bilhão de dólares. Por volta de 1912, seis países latino-americanos – Argentina, Chile, Costa Rica, Cuba, Porto Rico e Uruguai – estavam exportando mais produtos *per capita* do que os Estados Unidos.[1]

Uma segunda mudança importante foi política, e uma conseqüência direta do *boom* das exportações. Fortalecidos pelas receitas geradas por impostos sobre as exportações, os governos nacionais conseguiram pôr um fim às guerras civis e impor a autoridade central às suas sociedades recalcitrantes. Quer esses governos administrassem por meio de eleições fraudulentas e controladas (como na Argentina e na Colômbia), por meio de ditadura explícita (como na Venezuela) ou por meio de alguma combinação disso (como no México), eles governavam em nome das elites nacionais enriquecidas que se tornaram mais poderosas pelo comércio de exportação. Mesmo no Brasil, onde o governo monárquico havia proporcionado estabilidade e ordem desde 1840, os cafeicultores, furiosos com

a abolição e desejando ter uma voz mais expressiva na formulação de políticas nacionais, uniram-se às autoridades militares em 1889 para derrubar a monarquia e substituí-la por um novo regime republicano, totalmente dominado pelos interesses dos proprietários de terras.

Financiados pela riqueza da exportação, esses regimes oligárquicos não precisavam mais fazer concessões a ex-escravos e negros livres que exigiam liberdade, terra e direitos de cidadania. Eles não rescindiram os decretos da emancipação e da igualdade racial do período de independência, e alguns até continuaram a invocar a igualdade racial como uma das virtudes cardeais da vida republicana. Porém, quando o equilíbrio de poder deslocou-se dos movimentos "populares" de meados do século, com base nas massas, para as elites fundamentadas na exportação, os compromissos oficiais com o igualitarismo racial corroeram-se na mesma proporção, solapados pela terceira mudança importante dos anos de exportação: a chegada na América Latina de novos corpos de pensamento racial revestidos no prestígio e no poder da ciência européia e norte-americana.

Estes foram os anos de racismo científico e darwinismo social na Europa e na América do Norte, de segregação racial nos Estados Unidos e do início do *apartheid* na África do Sul.[2] Em uma época em que o comércio de exportação estava vinculando cada vez mais a América Latina à Europa e aos Estados Unidos, estas correntes internacionais de pensamento e prática racista não podiam deixar de ter influências poderosas na região. O racismo científico foi imediatamente abraçado pelas elites da virada do século, que enfrentavam o desafio de como transformar suas nações "atrasadas" e subdesenvolvidas em repúblicas modernas e "civilizadas". Essa transformação, concluíram elas, teria de ser mais do que apenas política ou econômica; teria de ser também racial. Para ser civilizada, a América Latina teria de se tornar branca.

## *A Guerra à Negritude*

Em todos os países da região, escritores, políticos e estadistas lutavam com o problema da herança racial latino-americana. Como acreditavam firmemente no determinismo racial, não tinham dúvida de que as trajetórias históricas dos indivíduos, das nações e dos povos eram definitivamente determinadas por sua ascendência "racial". Não se podia questionar os achados da ciência européia, sobretudo quando esses achados estavam de acordo com a própria crença inabalável das elites latino-americanas, derivadas de 300 anos de escravidão colonial e do Regime de Castas, na inferioridade inata de seus compatriotas negros, indígenas, *mestizos* e mulatos. Como, então, superar essa herança para criar as condições sociais e culturais necessárias para ingressar na comunidade das nações "civilizadas" e "progressistas"?[3]

A resposta latino-americana a este dilema foi um esforço amplo, visionário e finalmente quixotesco para transformar sociedades racialmente mistas, predominantemente não-brancas, em "repúblicas brancas" povoadas por caucasianos e seus descendentes. "A Venezuela não tem salvação, a menos que resolva como se tornará um país caucasiano. Esta é a chave para o futuro", proclamou o intelectual venezuelano Rufino Blanco Fombona em 1912.

> Estamos a dois passos da selva devido aos nossos negros e índios; [...] grande parte do nosso país é composta de mulatos, *mestizos* e zambos, com todos os defeitos que [o filósofo britânico Herbert] Spencer reconheceu no hibridismo; devemos transferir sangue regenerador [caucasiano] para suas veias.[4]

As elites cubanas pensavam em termos quase idênticos. "Pode-se reparar no perigo que existe para a raça branca se for interrompida a corrente imigratória [européia]", advertiu em 1900 o jornal *Diario de la Marina*, de Havana, "e a necessidade de impulsionar esta em escala muito maior que até agora, a fim de descartar definitivamente o dito perigo." O jovem intelectual Fernando Ortiz, que posteriormente se distinguiria por suas pesquisas sobre a história e a cultura afro-cubanas, começou sua carreira com declarações apaixonadas a favor da imigração branca. "A raça é acaso o aspecto mais fundamental que devemos considerar no imigrante", declarou ele em 1906. E como "a raça negra" se mostrou "mais delinqüente do que a branca situada na posição social idêntica [...] a imigração branca é a que se deve favorecer." Essa imigração vai "injetar no sangue do nosso povo os glóbulos vermelhos que a anemia tropical nos rouba e semear entre nós os gérmens da energia, do progresso, da vida [...] que hoje parecem ser patrimônio dos povos mais frios."[5]

Os legisladores estaduais de São Paulo também enxergavam a questão como sendo de sangue. Exortando seus colegas a alocar recursos do Estado para subsidiar a imigração européia, o legislador (e cafeicultor) Bento de Paula Souza declarou que "é preciso inocular em nossas veias sangue novo, porque o nosso já está aguado", ao que seus ouvintes responderam, "apoiado, uma transfusão de sangue melhor". Até intelectuais afro-brasileiros como Raimundo Nina Rodrigues e Francisco José de Oliveira Viana promoveram a nova ortodoxia. Embora reconhecendo que "conhecemos homens negros ou de cor de indubitável merecimento e credores de estima e de respeito", Rodrigues concluiu que "não há de obstar esse fato o reconhecimento desta verdade – que até hoje não se puderam os negros constituir em povos civilizados." Por isso, o país tinha de ser reconstruído mediante a imigração européia, um processo que Oliveira Viana documentou em um relato influente e amplamente difundido sobre "A Evolução Racial", publicado como parte do censo nacional de 1920.[6]

No entanto, a imigração foi apenas o primeiro passo no branqueamento e na europeização das sociedades latino-americanas. Essas sociedades não precisavam apenas ser branqueadas racial e demograficamente, tinham de ser também branqueadas cultural e esteticamente. Uma forma que esse branque-

amento assumiu foi a transformação física das principais cidades da região, cujas áreas centrais foram derrubadas e reconstruídas no moderno estilo europeu. As ruas coloniais estreitas foram ampliadas e transformadas em avenidas largas e arborizadas. A infra-estrutura moderna – sistemas de água e esgoto, energia elétrica, linhas de bonde e metrôs – foi instalada, e as construções coloniais de um ou dois andares foram demolidas e substituídas por prédios de escritórios e de apartamentos moldados naqueles de Paris e Londres.[7]

"Reformas urbanas" deste tipo visavam não somente modernizar a estrutura das cidades, mas transformar sua composição racial e de classe. Durante o século XIX, os trabalhadores se amontoavam em mansões e casas coloniais decadentes que haviam sido subdivididas em habitações coletivas que receberam diferentes nomes em diferentes países: *conventillos* na Argentina e no Uruguai; cortiços e "cabeças de porco" no Brasil; *solares* em Cuba. Quando o *boom* da exportação atraiu números cada vez maiores de migrantes para as cidades da região, estas comunidades urbanas de pobres também aumentaram. Sua superpopulação e as condições sanitárias precárias contribuíram para altos índices de mortalidade, crime e surtos ocasionais de doença epidêmica que ameaçavam todos os moradores da cidade. E em toda a América Afro-Latina elas eram em sua maioria habitadas por afro-descendentes. No Brasil e em Cuba, onde milhares de recém-libertos procuravam fugir da escravidão recente mudando-se para as cidades, os afro-descendentes eram a esmagadora maioria. As pesquisas nos *solares* de Havana revelaram que 95% ou mais de seus habitantes eram negros e mulatos.[8] No Rio de Janeiro, migrantes negros da Bahia afluíam para as imediações do centro da cidade, próximo às docas, área que se tornou conhecida como Pequena África. À medida que essa área foi ficando superlotada, outros migrantes baianos construíam a primeira favela do Rio, uma comunidade de barracos e choças temporários em uma colina atrás do Ministério da Guerra. No decorrer do século XX, as favelas se disseminaram por toda a cidade e se tornaram uma forma ubíqua de habitação para os pobres, que, como na virada do século, eram predominantemente afro-brasileiros.[9]

Foi em grande parte visando remover a pobreza e a negritude do centro da cidade que o governo federal demoliu e reconstruiu grande parte do centro do Rio no início do século XX, expulsando os habitantes dos cortiços para subúrbios miseráveis e afastados ao longo da linha norte ferroviária da cidade. Os moradores do centro da cidade revidaram com a Revolta da Vacina, uma semana de tumultos urbanos em 1904. A causa imediata da rebelião foi uma campanha do governo para vacinar a população contra varíola, em que funcionários da saúde entravam nas casas da classe trabalhadora, freqüentemente sem permissão, e inoculavam todos os membros da família. As famílias pobres reagiram furiosamente a essa invasão agressiva do Estado em suas casas e protestaram também contra a destruição das zonas do centro da cidade que proporcionavam um alojamento disponível próximo de seus locais de trabalho. Muitos, talvez a maioria, dos desordeiros eram afro-



brasileiros. Quando um dos manifestantes foi levado preso, gritou para a multidão que ele estava lutando para "mostrar ao governo que ele não põe o pé no pescoço do povo [...]. De vez em quando é bom a negrada mostrar que sabe morrer como homem!"[10]

As tropas federais e a polícia dominaram facilmente a Revolta da Vacina, e o governo continuou com seu programa de renovação urbana. Entretanto, a capacidade dos governos latino-americanos de reconstruir seus centros urbanos era limitada. Embora alguns bairros pobres tivessem sido destruídos, muitos permaneceram, constituindo o local não apenas dos males da vida urbana, mas também de algumas de suas alegrias. Nas cidades da América Afro-Latina, uma dessas principais alegrias foi a criação de uma cultura popular vibrante, com raízes africanas, que começou a tomar forma sob a escravidão e que agora – como resultado da liberdade, da migração e da urbanização – floresceu em formas novas e mais criativas. Este florescimento era mais visível (e audível) na música e na dança. Mesmo em Buenos Aires e Montevidéu, onde a população negra foi inundada pela enorme onda de imigrantes europeus, a música e os passos do candombe, de base africana, foram incorporados nas novas formas musicais – a milonga e o tango – que dominavam os bares e os salões de dança.[11] E no Brasil e em Cuba, onde os afro-descendentes constituíam a maioria da população (Brasil), ou uma grande minoria (Cuba, ver Tabela 5.1), e onde os africanos continuaram a chegar em números significativos até meados do século XIX, a música e a dança populares permaneceram em sua maioria de base africana.

Em Cuba, os dois principais gêneros dessa música eram a rumba e o son. Ambos foram desenvolvidos por músicos afro-cubanos durante a primeira metade do século XIX – a rumba nas províncias ocidentais de Havana e Matanzas, o son na província de Oriente, no leste. Durante a década de 1890 e início da década de 1900, os músicos de Oriente começaram a se deslocar para Havana, onde o son encontrou uma audiência ampla e receptiva nas zonas de classe trabalhadora da cidade. Enquanto isso, um processo similar estava ocorrendo no Rio de Janeiro, onde percussionistas e músicos da Bahia se uniram aos músicos cariocas para criar uma forma musical e de dança completamente nova – o samba. O samba brasileiro e a rumba cubana têm origens comuns nas religiões com raízes na África Ocidental: a rumba derivou em parte dos ritmos e da música da Santería e do Abakuá, e o samba, do Candomblé baiano, misturado com a macumba carioca. O resultado foram vários pontos gerais de similaridade entre as duas músicas: sua insistente batida 2/4, seu canto de chamado e resposta sobre baterias de percussão e a fluidez de seus dançarinos, com seus joelhos, quadris e tronco soltos, combinados com um intrincado movimento dos pés.[12]

Elas eram similares também em sofrer a oposição e rejeição por parte das elites brasileiras e cubanas, que viam nelas as antíteses da civilização e do progresso europeus que tentavam impor às suas sociedades indisciplinadas. A civilização e a modernidade fundamentavam-se na ordem, na racionalidade,

na disciplina e no controle. Para as elites da virada do século, essas danças e a cultura afro-latina, de modo geral, representavam a negação completa desses valores. Ecoando o racismo científico da época, as elites e as autoridades do Estado invocavam constantemente a suposta dicotomia entre a civilização européia e o barbarismo africano e requeriam a supressão da cultura popular de raízes africanas em quase todas as suas manifestações.

Em Cuba essa supressão foi inicialmente dirigida aos cabildos afro-cubanos, "cujo objetivo especial e característico", queixava-se o governo em 1881, "consiste em relembrar as danças, as fantasias e os costumes das tribos selvagens africanas".[13] As organizações foram ordenadas a se livrar de seus nomes, parafernália e rituais africanos e a se reconstituir como sociedades de ajuda mútua ou clubes sociais ao estilo espanhol. Mesmo no papel, este esforço para transformar e "hispanizar" os cabildos só foi bem-sucedido parcialmente. Muitos mantiveram seus nomes, membros e estrutura africanos, simplesmente acrescentando a seus títulos a obrigatória "Sociedade Recreativa" ou "Sociedade de Ajuda Mútua". Por isso, as autoridades espanholas aumentaram a pressão, primeiro proibindo as sociedades de dançar, tocar seus tambores ou desfilar publicamente nas festividades religiosas (1884), e depois tentando romper os vínculos antigos entre os cabildos e as religiões de raízes africanas Abakuá, Santería e Palo Monte. Durante a guerra de independência de 1895-1898, mais de 500 membros das lojas de Abakuá foram presos e deportados para as prisões nas colônias africanas da Espanha, onde muitos morreram.[14]

As autoridades brasileiras promoveram uma guerra similar contra a capoeira, que foi considerada ilegal por lei federal em 1890. No Rio de Janeiro, a polícia prendeu mais de 600 supostos capoeiristas e os enviou para a colônia penal da distante ilha de Fernando de Noronha. Os grupos organizados de capoeira foram eliminados da capital e de todas as cidades brasileiras, exceto Salvador, onde a repressão policial continuou durante as décadas de 1920 e 1930. Segundo praticantes idosos do esporte, a polícia amarrava os capoeiristas capturados em cavalos e os arrastava pelas ruas a pleno galope até as delegacias da polícia. Como resultado, lembravam eles jocosamente, sempre praticavam perto dos postos policiais, para que, caso fossem presos, seriam arrastados uma distância mais curta.[15]

As religiões afro-cubanas também foram alvos de repressão policial. Entre 1900 e 1920, os jornais de Cuba relataram uma série de incidentes em que mulheres e crianças brancas foram supostamente abduzidas e assassinadas por membros dos cultos afro-cubanos, que supostamente usaram seu sangue na iniciação ou em outros rituais.[16] No entanto, o que mais preocupava as autoridades e as elites não eram as supostas agressões das religiões africanas contra os brancos – que, quando investigadas, comprovaram-se quase inteiramente falsas – mas a atração que exerciam nos brancos. Embora os pais e mães de santo da Santería e do Candomblé e os sacerdotes da macumba permanecessem em sua quase totalidade negros e mulatos, seus seguidores incluíam muitos brancos que buscavam conforto espiritual e ajuda prática na vida diária. Como no caso



análogo (para Fernando Ortiz) dos colonizadores europeus na África, "as superstições negras os atraem, produzem neles uma espécie de vertigem, e caem nelas das alturas de sua civilização [...] e voltam para o primitivo".[17] Segundo Ortiz, isto aconteceu com muitos membros da classe trabalhadora branca, por causa de seus vínculos com freqüência tênues com a civilização européia e sua "proximidade psíquica" com o primitivismo africano. Os escritores brasileiros concordavam que esses brancos pobres eram vulneráveis à africanização e que até as classes média e alta não eram de modo algum imunes. O médico e antropólogo baiano Nina Rodrigues diagnosticou o "animismo fetichista" africano como "um estado psicológico contagioso [que] poderia passar para os mais fracos entre as classes superiores, que estavam constantemente em risco de 'se tornarem negros'".[18] O jornalista Paulo Barreto relatou em 1906 como os membros da classe média do Rio de Janeiro:

> vivemos na dependência do Feitiço, dessa caterva de negros e negras, de *babalorixás* e *yauô*, somos nós que lhe asseguramos a existência, com o carinho de um negociante por uma amante atriz. O Feitiço é o nosso vício, o nosso gôzo, a degeneração. Exige, damos-lhes; explora, deixamo-nos explorar, e, seja êle *maitre-chanteur*, assassino, larápio, fica sempre impune e forte pela vida que lhe empresta o nosso dinheiro.[19]

Em sua qualidade febril, a linguagem de Barreto transmite vivamente os temores que dominavam as elites da virada do século. A negritude não era algo distante, estranho e afastado. Ao contrário: quando os brancos das classes alta e média deixavam suas mansões e casas da cidade todas as manhãs para entrar no mundo fervilhante das ruas, "a África começava na entrada da sua casa".[20] Quando as elites modernizadoras realizaram campanhas de reforma urbana, de saúde pública e de obras sanitárias destinadas a remover o crime e a doença de suas sociedades, também lançaram campanhas de repressão que visavam eliminar as religiões com raízes africanas da vida nacional e conduzir essas nações para a modernidade do século XX.[21]

Além de atacar as religiões africanas, as autoridades brasileiras e cubanas procuraram eliminar o conteúdo africano do carnaval, o anual "festival da carne" que precede a Quaresma. Em toda a América Afro-Latina, essas festividades têm profundas raízes africanas. Durante a primeira metade do século XIX, os escravos e negros livres de Buenos Aires, Montevidéu, Rio de Janeiro, Salvador, Cartagena, Havana e outras cidades reuniam-se para disputas turbulentas de danças e batuques, em que cada nação africana procurava demonstrar sua superioridade. O carnaval também era uma ocasião em que os membros da classe inferior podiam brevemente virar as mesas contra seus superiores sociais atirando-lhes ovos, bolas de papel e outros pequenos mísseis cheios de água, farinha, mel ou outras substâncias mais grosseiras.[22]

Os celebrantes das classes pobre e trabalhadora aproveitavam com tanto entusiasmo esta oportunidade para virar a hierarquia social que, nas décadas de

1840 e 1850, muitos governos municipais proibiram ou impuseram limites severos ao carnaval. Durante a segunda metade do século, quando as organizações nacionais africanas foram pouco a pouco desaparecendo, esses governos, aliados aos clubes sociais e às organizações cívicas da classe superior, procuraram "civilizar" mais o carnaval. Durante o final do século XIX e início do século XX, o foco do evento deslocou-se de festas de rua para eventos públicos e privados organizados e patrocinados pelas elites locais: desfiles de automóveis e carros alegóricos representando os clubes de elite e outros grupos organizados especificamente para participar do carnaval, além de bailes formais realizados nos principais clubes sociais e hotéis.[23]

Estas manifestações "civilizadas" do carnaval dominavam as reportagens dos jornais sobre o evento anual, mas essa cobertura ao mesmo tempo revelava a presença continuada das comemorações de rua dos negros. "Se alguém de fora julgar a Bahia pelo seu Carnaval", queixou-se um jornal de Salvador em 1903, "não pode deixar de colocá-la a par da África." Quando o chefe de polícia da cidade começou a reprimir severamente os batuques negros em 1904 e finalmente os proibiu completamente no ano seguinte, o alívio da elite baiana era palpável:

> Embora não houvesse desaparecido de todo a péssima exibição dos batuques africanizados, em todo o caso disminuiram muito [...]. A desistência do aparecimento de muitos desses grupos constituiu um grande serviço a civilização. Ninguém tem o direito de descreditar o meio em que vive, revivendo costumes africanos.[24]

As elites cubanas foram igualmente veementes em sua condenação do carnaval afro-cubano:

> Todo ano, durante o Carnaval, testemunhamos cenas que desonram a nossa cultura e que fazem-nos supor que uma parte da nossa população ainda seja influenciada por atavismos que entram em conflito com a civilização. O espetáculo é [...] repugnante: homens e mulheres, sem o menor senso de vergonha, desfilando tumultuosamente pelas ruas ao som de música africana, cantando coros monótonos e reproduzindo em seus movimentos gestos que podem ser apropriados na África selvagem, mas que não têm sentido na Cuba civilizada.[25]

Em 1913, o prefeito de Havana declarou que os *comparsas* afro-cubanos só teriam permissão de desfilar pelas ruas se deixassem seus instrumentos "africanos" em casa e concordassem em não apresentar danças africanas. Os comparsas procuraram escapar da lei usando tambores de corda e outros instrumentos de percussão das bandas militares, mas em 1916 o governo municipal aumentou as restrições, quase impossibilitando os grupos negros de se apresentarem. Em 1925, o presidente Machado estendeu a todo o país a proibição de Havana aos "tambores ou instrumentos análogos de natureza africana" e "contorções corporais que ofendem a moralidade."[26]



## *As Classes Médias Negras*

A guerra à cultura afro-latina foi aplaudida não apenas pelos brancos, mas também pela classe média negra. Negros e mulatos prósperos lutavam para transpor o muro que separava o mundo da pobreza da classe trabalhadora daquele da respeitabilidade da classe média. As manifestações culturais afro-latinas eram bastante identificadas exatamente com esse mundo da classe trabalhadora, com base em cortiços e favelas, do qual este "décimo talentoso" estava tentando escapar. Por isso, a admissão ao mundo da classe média requeria a completa rejeição dessa cultura e a adoção dos modelos europeus de civilização e progresso.

Os membros das classes alta e média brancas preocupavam-se constantemente com a subversão e a "contaminação" decorrentes da "africanização" de suas sociedades, mas em conformidade com o determinismo racial da época podiam sempre reivindicar uma espécie de imunidade hereditária contra a ameaça invasiva da negritude. Os afro-descendentes em ascensão não podiam fazer essa reivindicação. Em sociedades que encaravam a raça como um fato biológico, sua pele, seu cabelo, seus traços faciais significavam um vínculo ancestral direto com a cultura afro-latina. Para satisfazer as exigências de admissão na sociedade civilizada e na classe média nacional, sua rejeição dessa cultura tinha de ser ainda mais enfática que a de seus congêneres brancos.

O relacionamento ansioso da classe média negra com a cultura afro-latina está vivamente captado na agourenta metáfora do jornalista afro-cubano Rafael Serra do "africanismo" como um "enorme polvo de incontáveis e imensuráveis tentáculos [que] se estendem por completo e cada vez mais em todo o nosso corpo social." Lutando para escapar desses tentáculos, Serra insistia que "nós, que nascemos em [Cuba] [...] absolutamente nada devemos à África" e rejeitamos "tudo o que desdiga a cultura, o civismo e o amor pelo bom e pelo belo".[27]

Essa rejeição estendia-se também a qualquer expressão cultural que lembrasse o passado escravo, igualmente vergonhoso e contaminador. Relatando as celebrações do carnaval de 1893, o jornal afro-cubano *La Igualdad* atacou os *comparsas* negros cujos membros vestiam-se como escravos de engenhos, exibindo "as vestes e os costumes de uma época vergonhosa para nós [...] a época ominosa da escravidão e o período de atraso em que viveu nossa raça. Este espetáculo nos penou muito." Esses sentimentos também não estavam confinados a Cuba. Após o carnaval de 1882, de Buenos Aires, o jornal afro-argentino *La Broma* descreveu a "maneira vergonhosa" com que jovens foliões negros "pintam a cara" com fuligem e saíam para apresentar canções e danças africanas na elegante Calle Florida, no centro da cidade, "que tivemos a desgraça de ter de suportar este ano." Em Montevidéu, o jornal afro-uruguaio *La Conservación* atacou as religiões de raízes africanas e conclamou que, se "[acabasse], de uma vez por todas, com estas farsas que não são religiões, estas práticas que não obedecem a nenhum princípio lógico e servem apenas para indicar os pontos de encontro onde o elemento negro se reune."[28]

Com apenas algumas exceções, a imprensa afro-brasileira foi unânime em sua rejeição da África e das práticas culturais de origem africana, independentemente de escritores ou artigos individuais defenderem ou atacarem o objetivo mais controvertido do branqueamento nacional. Os negros e mulatos que defendiam o branqueamento podiam lógica e consistentemente rejeitar qualquer conexão possível entre os americanos afro-latinos e a África. "Não pretendemos perpetuar a nossa raça", declarou em 1918 o jornal afro-brasileiro *O Bandeirante*, "mas, sim, infiltrarmo-nos em o seio da raça privilegiada – a branca, pois, repetimos, não somos africanos, mas puramente brasileiros." Mas falando de uma posição oposta, de orgulho e autodeterminação negros, *O Getulino* (1924) foi igualmente enfático em sua rejeição a qualquer vínculo entre os afro-brasileiros e a África: "A África é para os africanos, meu nego. Foi para o teu bisavô, cujos ossos, a esta hora à terra reverteram e em pó so tornaram... A África é para quem quiser menos para nós, isto é, para os negros do Brasil, que no Brasil nasceram, crearam e multiplicaram."[29]

No entanto, embora os afro-descendentes prósperos tenham virado suas costas para a África e abraçado suas sociedades de origem, estas nem sempre retribuíram o abraço. O crescimento econômico liderado pelas exportações e as ideologias (e o comportamento) raciais com base no racismo científico e no conceito de branqueamento associaram-se para produzir uma situação angustiante e contraditória para negros e mulatos instruídos e ambiciosos. Uma economia em expansão oferecia importantes oportunidades para o avanço social e econômico. Mas, quando procuravam aproveitar essas oportunidades, os afro-descendentes enfrentavam barreiras sociais que assumiam muitas formas: recusa à admissão em restaurantes, teatros, barbearias, hotéis e outros estabelecimentos públicos; recusa das escolas particulares (e às vezes de prestigiadas escolas públicas) em matricular seus filhos; recusa dos clubes sociais em admiti-los; e, mais prejudicial que tudo, a discriminação aberta ou velada no emprego.[30]

Nenhuma dessas formas de discriminação foram aplicadas com a consistência férrea da segregação imposta pelo governo nos Estados Unidos, o que levou alguns visitantes afro-norte-americanos à América Latina durante este período a concluir que a região era felizmente isenta de preconceito e discriminação.[31] Mas foi justamente por causa dessa discriminação e desse preconceito – juntamente com a autopercepção dos afro-descendentes prósperos como um grupo separado tanto da classe média branca quanto do proletariado negro – que este período testemunhou um florescimento das instituições culturais e sociais da classe média negra. De Havana a Buenos Aires, negros e mulatos excluídos das organizações sociais e cívicas brancas se juntaram para criar um universo paralelo dessas entidades. Estas incluíam clubes sociais de elite, como El Progresso (Santiago, Cuba), Club Atenas (Havana), La Perla Negra (Santo Domingo), Kosmos (São Paulo) e outras, menos prestigiosas, porém mais numerosas, as "sociedades recreativas" (Cuba, Uruguai) e os "clubes de dança" (Brasil); associações atléticas como a Alianza Lima (Lima) e a Associação Atlética São Geraldo (São Paulo),





FIGURA 4.1 A classe média negra: Buenos Aires, 1904. Crédito: Archivo General de la Nación, Buenos Aires.

que patrocinavam times de futebol, competições de corrida e outros eventos; e organizações cívicas como a Federação dos Homens de Cor e o Centro Cívico Palmares, no Brasil, e o Directorio Central de las Sociedades de Color em Cuba. No limite entre os níveis inferiores da classe média negra e os níveis superiores do proletariado negro estavam as sociedades de ajuda mútua, como o Centro de Cocheros (Havana), a Sociedade Protetora dos Desvalidos (Salvador) e La Protectora e o Centro Uruguay (Buenos Aires); e na Argentina, no Brasil, em Cuba e no Uruguai (e talvez também em outros países, onde a pesquisa extensiva sobre as organizações negras da virada do século ainda está por ser feita), uma ativa imprensa negra registrava as atividades desses grupos.[32]

Os clubes sociais de elite foram provavelmente as organizações mais visíveis dos negros, se não por outros motivos, porque eram aquelas com maior probabilidade de atrair a atenção favorável das elites brancas e da imprensa oficial. A revista ilustrada *Caras y Caretas*, de Buenos Aires, fez uma reportagem sobre vários desses clubes em 1905, "onde em vez do grotesco candombe ou da semba [danças de origem africana] [...] dança-se em roupas modernas à maneira de Luís XV".[33] Este era o último elogio: os americanos afro-latinos mostraram-se tão bem-sucedidos quanto os americanos euro-latinos na produção de um simulacro da cultura européia no Novo Mundo. E, na verdade, este era precisamente o ponto, como o mais prestigioso de todos os clubes sociais afro-cubanos reconheceu implicitamente na escolha de seu nome, Club Atenas. "Somos uma instituição", declararam seus sócios originais em 1917, "que reflete o grau de cultura, de elevação espiritual e de inteligência dos elementos que representamos, assim como suas aspirações, em constante e progressivo avanço." Para estes indivíduos – comerciantes, advogados, jornalistas, estudantes, proprietários de bens de raiz –, o símbolo mais potente da cultura e do progresso derivados da Europa que eles buscavam era a Grécia clássica.[34]

Alguns dos clubes sociais negros tentaram ignorar as realidades da discriminação e do preconceito, construindo (segundo o Kosmos, um clube de São Paulo) "uma nação em miniatura, da qual somos destemidos e ardorosos patriotas", "qual barco no imenso oceano, deslizando em águas seguras".[35] Entretanto, os membros com freqüência achavam a discriminação impossível de se ignorar, e as denúncias e os protestos de barreiras raciais em teatros, restaurantes, escolas, parques e outros locais públicos apareciam freqüentemente nas atividades e no discurso dos clubes. Isto acontecia com mais intensidade nas associações cívicas negras, explicitamente dedicadas à elevação racial. No Brasil, em Cuba e no Uruguai, três dos países mais fortemente afetados pela imigração européia, essas organizações deram origem, depois de algum tempo, a partidos políticos negros.

Não surpreende que a imigração – e o problema que ela criou para a população negra – tenha sido uma das principais questões tratadas por todos os três partidos. Logo após sua fundação em São Paulo, em 1931, a Frente Negra Brasileira anunciou "uma dura campanha nacionalista contra a vaza semi-estrangeira ou toda estrangeira" que entrou no país nos últimos 40 anos, e fez um apelo ao governo federal para "trancar as portas do Brasil [aos estrangeiros] por vinte ou mais anos" para dar aos negros a oportunidade de se recuperarem dos prejuízos que lhes foram causados pela imigração européia.[36]

O fim da República e o governo de partido único em 1930 abriu caminho para uma competição eleitoral multipartidária, e o objetivo da Frente era criar um veículo para representar os interesses afro-brasileiros nessa competição. Representações locais foram criadas em todo o Estado de São Paulo, no estado vizinho de Minas Gerais, no Espírito Santo, na Bahia e no Rio Grande do Sul. O exemplo da Frente espalhou-se até além do Brasil, provocando a criação do Partido Autóctono Negro no Uruguai em 1937. A Frente e o Partido Autóctono fizeram campanhas intensivas para seus candidatos, mas em ambos os casos o voto negro simplesmente não se materializou, ou melhor, quando o fez, não se dirigiu aos partidos negros, mas aos partidos já estabelecidos. Apesar da acusação do Partido Autóctono de que esses partidos "nunca poderão interpretar o problema [racial] na verdadeira realidade", quando chegou a hora de votar, recorda um ex-membro, "a raça [negra] era ser [*sic*] Blanco ou Colorado [os dois principais partidos do Uruguai] e não lhes interessava outra coisa [...]. E assim que nossa raça fiz uma propaganda maciça, do interior até Montevidéu, mas não teve jeito ["no hubo caso"]". Dos 375 mil votos válidos nas eleições nacionais de 1938, somente 87 foram para o Partido Autóctono. Os resultados foram igualmente decepcionantes no Brasil, onde os candidatos da Frente Negra de São Paulo, Salvador e outras cidades receberam apenas alguns poucos votos, e nenhum deles foi eleito.[37]

Isto também aconteceu com o outro partido político negro deste período, o Partido Independiente de Color (PIC), em Cuba. O PIC foi o produto de meio século de mobilização política entre os afro-cubanos: como soldados e oficiais nas três guerras de independência, como membros dos partidos políticos majoritários (Moderados e Autônomos sob o domínio espanhol, e liberais e conservadores após a independência) e nas "sociedades de cor" que se uniram para formar o Directorio Central. Embora o Directorio tenha fechado suas portas em 1894, as sociedades locais continuaram a existir e se associaram a outras organizações durante o início do século XX, quando a classe média negra continuou a se expandir.[38]



Este nível de organização, o tamanho relativamente grande da classe média afro-cubana e a implantação do sufrágio masculino genuinamente universal na Cuba pós-independência fizeram da população afro-cubana uma força política significativa. Políticos proeminentes, incluindo presidentes nacionais, cultivaram relações com as sociedades negras e apareciam regularmente em suas reuniões. E jornais do *establishment*, incluindo a voz do conservadorismo cubano, o *Diario de la Marina* de Havana, publicavam colunas semanais em que jornalistas e colaboradores negros discutiam questões de interesse para os afro-cubanos.[39]

No entanto, os ressentimentos e as queixas continuavam. Os participantes afro-cubanos do movimento de independência acreditavam estar criando, nas palavras do líder da independência José Martí, uma república "com todos e para o bem de todos", racialmente igualitária e oferecendo participação plena tanto para negros quanto para brancos.[40] Em vez disso, a nova ordem política parecia estar canalizando a maioria dos benefícios da independência para os cubanos brancos, e até para os imigrantes espanhóis, e não para os negros. Como parte de sua campanha para "branquear" a população racialmente misturada da ilha, o novo governo republicano promoveu a imigração espanhola. Quando chegaram em Cuba, os espanhóis receberam preferências de contratação por parte dos empregadores públicos (governo) e privados. Os veteranos afro-cubanos, inclusive oficiais com registros honrosos de serviço à causa da independência, viram-se ignorados para os empregos públicos, enquanto os espanhóis e os cubanos brancos que não haviam desempenhado nenhum papel na luta ou até se opuseram a ela conseguiam posições e nomeações lucrativas.[41]

Como em outros países hispano-americanos, os afro-cubanos politicamente ativos tenderam a se identificar com o Partido Liberal. Os veteranos e os políticos negros pressionaram o partido por meio do Comitê de Ação dos Veteranos de Cor, formado em 1902, e se uniram à rebelião liberal (malsucedida) de 1906. Entretanto, no fim da década, vários veteranos e ativistas estavam solicitando a criação de um novo partido, racialmente definido. Depois de uma série de reuniões públicas em cidades da ilha, o Partido Independiente de Color foi estabelecido em Havana, em 1908.[42]

O partido só concorreu em uma única eleição, a de 1908, e seu desempenho foi pouco significativo. Em eleições para o congresso em que os candidatos conservadores e liberais conseguiam entre 20 mil e 50 mil votos, nenhum candidato do PIC recebeu mais do que 116.[43] Apesar deste desempenho medíocre, os liberais encararam o novo partido como uma ameaça potencial ao seu controle sobre o voto dos negros. No início de 1910, o Congresso cubano aprovou uma

emenda às leis eleitorais introduzida pelo senador afro-cubano Martín Morúa Delgado, que considerava ilegais os partidos compostos por membros de uma única raça. Os líderes do PIC tentaram influenciar o Congresso (e, reconhecendo seu poder considerável na política cubana, o Departamento de Estado norte-americano) para derrubar a lei como inconstitucional, mas nenhuma das instituições se mexeu. Mais de 200 membros do partido foram detidos durante a primavera e o verão e ficaram presos até o final das eleições do outono.

Diante desta repressão, centenas de membros e ativistas retiraram-se do partido. Aqueles remanescentes, determinados a não ser barrados nas eleições de 1912, planejaram uma "demonstração armada" para maio, para exigir a derrubada da Lei Morúa. Em Cuba, como em outros países hispano-americanos durante os primeiros anos da independência, ações armadas desse tipo eram uma forma característica de competição política, mas nesta ocasião a resposta do governo foi longe de ser típica. Em vez de deter e prender os membros do partido, o governo lançou uma campanha de exterminação que matou a maior parte da liderança, grande parte dos membros e vários milhares de afro-cubanos que não tinham qualquer conexão com o partido.

Por que o governo reagiu com tanta violência? Certamente um dos motivos foi o desejo do Partido Liberal governante de remover uma fonte potencial de competição eleitoral – embora a repressão assassina ao PIC lhes possa ter causado mais mal do que bem. No restante da década de 1910 e em boa parte da década de 1920, os conservadores fizeram do massacre um considerável capital político, denunciando o ex-presidente liberal José Miguel Gómez como "aquele que metralhou a raça de cor" e incitando os eleitores negros, "lembre-se do grande massacre de maio [de 1912]". É impossível saber com certeza que efeito tiveram estes apelos, mas os liberais saíram do poder no outono de 1912 e só vieram a reconquistar a presidência 12 anos depois.[44]

O espetáculo de um movimento político negro armado desencadeou medos profundos na sociedade cubana de uma "haitianização" e "africanização": a possibilidade de que as forças rebeldes pudessem tomar conta da ilha e transformá-la em uma república negra. Esses medos evidentemente desempenharam um papel importante no massacre, assim como na ofensiva do governo contra a religião e a música afro-cubanas. Mas é importante notar que as matanças foram confinadas quase inteiramente à província de Oriente, principal área em que a rebelião, originalmente planejada para abranger toda a ilha, realmente se materializou. Explicar por que a rebelião só irrompeu nessa província e por que a repressão do governo foi tão extremada aponta para outra fonte de conflito durante os anos de exportação: as contínuas lutas pela terra.

### *Terra*

À medida que os europeus e os norte-americanos consumiam quantidades cada vez maiores de açúcar, café, bananas, cacau e outros produtos de *plantation*, os lucros da exportação cresciam e fluíam para a América Afro-Latina, proporcionando aos proprietários de terra tanto capital quanto incentivo para expandir e desenvolver suas propriedades. Os camponeses afro-descendentes com direito legal à sua terra tiveram alguma chance de resistir à usurpação dos proprietários de terra e até de lucrar com o aumento da demanda por seus produtos,[45] mas aqueles que haviam se instalado em terras públicas ou em terras privadas abandonadas estavam vulneráveis.

Os ganhos com a exportação enriqueceram também os governos nacionais, permitindo-lhes criar as forças armadas requeridas para restaurar a "ordem" no campo e pôr fim às guerras civis do século XIX. Esta extensão da autoridade do Estado para as áreas rurais proporcionou aos proprietários de terra os meios





FIGURA 4.2 A classe média negra: Senador Martín Morúa Delgado e sua família. Havana, 1909. Crédito: Coleção de Alejandro de la Fuente, Pittsburgh, Pennsylvania.

para restabelecer o controle sobre as terras que, na primeira metade do século, eles foram obrigados a ceder a posseiros e arrendatários. Também permitiu aos governos nacionais reafirmar o controle sobre as terras públicas, das quais vastas extensões eram agora transferidas para investidores privados mediante concessões ou vendas. No México, a distribuição das terras do Estado durante este período atingiu diretamente camponeses indígenas e *mestizos*, criando a maciça desapropriação que estabeleceu o cenário para a Revolução Mexicana. Nos países da América Afro-Latina, a privatização das terras de propriedade pública ou comunal teve efeitos semelhantes sobre os camponeses, que se viram expulsos de suas roças de subsistência e perderam os investimentos que haviam feito nas construções, em cafeeiros, árvores frutíferas e outras plantações.[46]

Este processo de expropriação foi mais intenso e disseminado em Cuba que em outros países. Já o centro da produção de açúcar do Novo Mundo durante o século XIX, a ilha recebeu uma infusão maciça de capital norte-americano entre as décadas de 1890 e 1920, o que resultou na reorganização, modernização e maior expansão da indústria do açúcar. Parte dessa reorganização foi a subcontratação da produção de cana para pequenos e médios agricultores, os colonos, que plantavam cana em sua própria terra ou em terra arrendada dos engenhos. Alguns agricultores negros, particularmente aqueles que haviam adquirido terra no século XIX, conseguiam participar neste sistema. Não obstante, já no início do século XX, os colonos eram em sua maioria brancos, e isso foi aumentando à medida que o tempo passava.[47]

Retirando-se diante do avanço dos engenhos, muitos afro-cubanos – em especial aqueles ex-escravos recém-libertados sem possibilidade de reivindicar a propriedade de terra – migraram das zonas ocidentais de plantação de cana de Havana e Matanzas para Oriente, onde grandes áreas de floresta permaneciam desabitadas e disponíveis para os posseiros cultivarem. Mas a terra vazia atraía tanto os engenhos quanto os camponeses. Durante o início do século XX, várias empresas açucareiras norte-americanas iniciaram suas operações na província, mais uma vez expulsando os pequenos proprietários e posseiros de terra. O resultado foi uma situação de constante tensão, violência e banditismo na zona rural de Oriente. Por isso não causou surpresa que, quando o PIC convocou uma ação armada em 1912 para protestar contra seu banimento das eleições daquele ano, a província tenha se rebelado.[48]

Por causa da história recente de Oriente, também não surpreendeu que o governo tenha recorrido a essa repressão selvagem para derrubar a rebelião. Desde as comunidades fugitivas do início do século XIX, e passando por três guerras de independência, a província foi um centro nacional de resistência negra, primeiro à escravidão e ao domínio espanhol e, agora, à destituição das terras. E, com a chegada das companhias norte-americanas, os interesses em jogo nessas revoluções agora eram mais altos do que antes. Os camponeses armados não ameaçavam apenas a ordem e a segurança públicas; eles também ameaçavam a soberania nacional cubana porque colocavam em risco dezenas de milhões de



dólares em investimentos estrangeiros. Durante os anos do *boom* da exportação, os Estados Unidos enviaram repetidamente tropas para as nações do Caribe, incluindo Cuba.[49] A justificativa mais freqüente para essas intervenções era a proteção dos interesses econômicos norte-americanos, e uma rebelião de camponeses visando às companhias de açúcar norte-americanas obviamente punha em risco seus interesses. Por isso, a administração de Gómez teve de reprimir imediatamente a revolta e remover a ameaça de futuros levantes.

Entretanto, assim como a repressão de 1912 fracassou na manutenção dos liberais no poder, também fracassou em evitar que os Estados Unidos interviessem nas questões cubanas. As companhias norte-americanas, temendo a destruição de sua propriedade, apelaram a Washington pedindo proteção, e as forças dos Estados Unidos desembarcaram na província na semana seguinte. A repressão tampouco preveniu a posterior ocorrência de tais episódios. Cinco anos depois, a rebelião liberal de 1917 desencadeou uma nova onda de saques, incêndios e banditismo por parte dos camponeses rebeldes em Oriente. Desta vez, tanto o número de rebeldes envolvidos (10 mil, segundo o cônsul norte-americano local) quanto o nível de destruição (100 mil toneladas de cana-de-açúcar queimadas no nordeste da província e dezenas de milhares de toneladas a mais em outras áreas) foram bem maiores do que em 1912. Nesse ano, as forças norte-americanas permaneceram em Oriente apenas por um mês; depois de 1917, ficaram na província durante cinco anos. Ainda assim, os camponeses rebeldes nunca foram completamente destruídos e continuaram a operar nas montanhas e florestas da Sierra Maestra. Foi entre os descendentes desses rebeldes, ainda vivendo em seus redutos na montanha, que Fidel Castro e Che Guevara encontraram seus primeiros recrutas quando chegaram a Oriente em 1956.[50]

Um processo de expropriação similar aconteceu na República Dominicana. Lá, a maior parte da terra agrícola não era de propriedade individual, mas "terrenos comuneros", grandes áreas ocupadas por grupos de sitiantes e agricultores. Os membros do grupo tinham o direito de plantar ou criar animais na terra, mas não direitos formais de propriedade sobre qualquer porção dela.[51] Com a chegada de companhias açucareiras estrangeiras (norte-americanas, alemães e cubanas) nas décadas de 1880 e 1890, este sistema de posse da terra começou a mudar. Comprando os direitos dos indivíduos nos terrenos comuneros, ou pagando aos agrimensores ou às autoridades para declarar inválidos os títulos locais, as companhias adquiriram grandes propriedades na parte leste do país, expulsando os camponeses de suas terras e os transformando em trabalhadores assalariados. Em 1880, o escritor e intelectual dominicano Pedro Bonó declarou que quanto mais capital estrangeiro entrava nas zonas açucareiras,

> mais pobre eu vejo o negro de Sabana Grande e Monte Adentro, e se continuar isso, não está longe o dia em que todos os pequenos proprietários que até hoje têm sido cidadãos passarão a ser peões ou, por melhor dizer, servos, e Santo Domingo, uma pequena Cuba ou Porto Rico ou Louisiana.

Quatro anos depois, ele declarou que o processo da desapropriação estava quase completo:

> Eu vi a transformação do Leste: a transferência quase de graça dos títulos de sua propriedade para as mãos de novos ocupantes encobertos no disfarce do progresso. Progresso seria, já que se trata de progresso dos dominicanos, se os velhos camponeses da comuna de Santo Domingo [...] fossem em parte os donos das fazendas e dos engenhos [...]. Embora pobres e rudes, eles eram proprietários, e hoje, mais pobres e embrutecidos, chegaram a tornar-se proletários. Que progresso acusa isso?[52]

Sob a contínua pressão das companhias açucareiras, em 1911 o governo declarou ilegal o sistema de propriedade comunal da terra, requerendo que os terrenos comuneros fossem medidos e divididos em propriedades individuais que poderiam ser compradas e vendidas no mercado aberto. Esta medida foi confirmada pela Lei do Registro da Terra de 1920, aprovada durante a ocupação do país pelos Estados Unidos (1916-1924). Sob estas leis, as terras dos camponeses tornaram-se ainda mais vulneráveis à compra ou à expropriação pelas companhias açucareiras, e o processo de desapropriação continuou.[53]

O crescimento das exportações de açúcar foi sentido mais fortemente em Cuba, na República Dominicana e em Porto Rico, mas mesmo nas áreas secundárias de produção de açúcar, como o vale de Cauca na Colômbia, a desapropriação do campesinato negro prosseguiu a passo acelerado. Durante os primeiros 50 anos após a independência, a guerra, o deslocamento econômico e a abolição se associaram para colocar os proprietários de terra de Cauca em uma posição de fraqueza diante de seus ex-escravos. Ao negociar os contratos da posse de terra e os termos do emprego, os libertos deslocavam-se livremente de fazenda em fazenda, colocando os empregadores uns contra os outros. Muitos afro-colombianos retiraram-se quase inteiramente do trabalho assalariado, cultivando pequenas propriedades em terras públicas ou em terras abandonadas por fazendeiros.

Na década de 1880, o Partido Conservador tomou o poder em nível nacional, e o fortalecimento do governo nacional mediante a receita derivada da cafeicultura pouco a pouco deslocou o equilíbrio de poder entre os proprietários de terra e os camponeses. Os fazendeiros começaram a reafirmar o controle sobre suas terras, expulsando os posseiros e impondo novos contratos de trabalho àqueles que permanecessem. O caudilho liberal negro Cenecio Mina liderou a resistência guerrilheira aos apropriadores das terras, mas a vitória dos conservadores na última das guerras civis do século XIX, a Guerra dos Mil Dias (1900-1903), pôs fim à resistência liberal armada. À medida que o processo de desapropriação foi sendo acelerado, as comunidades camponesas foram obrigadas a sair das terras que vinham cultivando há décadas.[54] A onda de expropriações intensificou-se ainda mais após 1914, quando o término de uma ferrovia unindo Cali à costa do Pacífico (juntamente à abertura do Canal do Panamá naquele mesmo ano) abriu novas oportunidades de exportação. Durante a década de 1930, as fazendas se disseminaram para o sul, do Vale de Cauca para o Vale de Patía, quando a nova Estrada Panamericana vinculou aquela região de aldeias e *palenques* negros à rede de transporte nacional.[55]



No Brasil, antigamente o maior centro do mundo de cultivo de cana, mas superado nos séculos XVIII e XIX por produtores de cana mais altamente capitalizados no Caribe, a desapropriação ocorreu em ritmo mais lento. Carecendo de recursos para investir em formas de produção mais mecanizadas e enfrentando a perda de sua força de trabalho cativa após a abolição em 1888, os senhores de engenho brasileiros incentivavam os ex-escravos a permanecer nas propriedades como meeiros ou agregados, cultivando suas próprias roças para a subsistência ou para a venda. No Rio de Janeiro, os agregados e meeiros que produziam milho, feijão e mandioca para vender na capital desfrutavam de "um grande nível de autonomia em relação à administração da fazenda" e conseguiram construir vidas e comunidades controladas em grande medida por eles mesmos.[56] As condições eram mais difíceis nas zonas açucareiras do Nordeste, onde os mercados urbanos eram menores e mais pobres, e a região sofria secas que duravam vários anos. No entanto, mesmo (ou especialmente) nessas condições, a agregação e a meação representavam meios para escapar da desapropriação em grande escala, que só veio a ocorrer no Nordeste na segunda metade do século XX.[57]

De certa forma, o crescimento lento, ou mesmo a estagnação econômica, nas zonas açucareiras abrigou os camponeses afro-descendentes dos rigores do mercado. A situação era totalmente diferente nas regiões do *boom* da cafeicultura no Sudeste. As zonas cafeeiras de São Paulo eram uma das áreas mais dinâmicas da produção para a exportação da América Latina, e, com a disseminação das fazendas, os ex-escravos foram sistematicamente removidos das terras férteis. Isto aconteceu até nas partes mais antigas das zonas cafeeiras, onde os fazendeiros, sem recursos para investir e tentando extrair produções de árvores velhas e de terras erodidas, eram obrigados a ceder direitos aos meeiros e agregados comparáveis àqueles concedidos aos trabalhadores dos engenhos. Nessas condições, o cultivo do café era pouco lucrativo, e durante as primeiras décadas do século XX os fazendeiros cada vez mais transformavam suas terras em pastagens, dispensando a maior parte dos agregados e meeiros. Esses trabalhadores tinham poucas possibilidades além de se mudarem para as cidades vizinhas em busca de trabalho ou para a capital nacional do Rio de Janeiro, onde se juntavam ao proletariado urbano em expansão.[58]

Nas áreas mais novas de cultivo do café, no centro e no oeste de São Paulo, a desapropriação dos trabalhadores negros começou quase imediatamente após a emancipação. Lá, a forma de relações trabalhistas que substituiu a escravidão era o contrato de colono, em que fazendeiros contratavam famílias inteiras (esposas e filhos, juntamente aos chefes de família, estavam obrigados pelos termos do contrato) para cuidar de lotes com várias centenas de cafeeiros. As famílias

recebiam salários em dinheiro, alojamento e o direito de plantar trigo, milho e outros produtos nas fileiras entre as árvores. Cultivar seus próprios produtos para sua subsistência e para a venda permitia às famílias dos colonos escapar da proletarização absoluta. Nas décadas de 1920 e 1930, muitas haviam acumulado economias suficientes para comprar pequenas e médias propriedades.[59]

Desse modo, o *boom* do café gerou uma classe média rural substancial em São Paulo, mas poucos desses novos proprietários eram afro-brasileiros. Como em Cuba, os cafeicultores optaram por manter o colonato branco e negar esse emprego a seus ex-escravos. Em parte, essa decisão foi uma reação à insistência dos ex-escravos em não sujeitar as mulheres e as crianças ao trabalho agrícola. Tanto os fazendeiros como os ex-escravos viam o trabalho feminino e infantil como um componente integrante da instituição recentemente abolida da escravidão. Os fazendeiros estavam determinados a manter esta prática, e os ex-escravos também estavam determinados a pôr um fim nisso. Os fazendeiros prevaleceram, principalmente importando trabalhadores imigrantes que, não tendo uma história de escravidão nas fazendas, aceitavam incluir as mulheres e as crianças no contrato de colonato. Famílias de italianos, de espanhóis e de outros europeus substituíram os afro-brasileiros nas grandes propriedades, com conseqüências devastadoras para a mobilidade ascendente a longo prazo dos afro-descendentes em São Paulo.[60]

### *Imigração*

Além de perderem o acesso à terra, a experiência dos afro-brasileiros em São Paulo sugere uma segunda conseqüência negativa do *boom* da exportação: a migração racializada de mão-de-obra. Desde o início do século XIX, o branqueamento por meio da imigração era um sonho dos governantes. Durante as décadas de 1840 e 1850, Brasil, Peru, Venezuela e outros países alocaram fundos do Estado para ajudar a pagar as passagens transatlânticas dos europeus. A Colômbia ofereceu isenções de impostos e uma imunidade de 20 anos do serviço militar para os imigrantes e seus filhos. Porém, nenhum desses programas produziu resultados significativos, e a migração para a América Latina permaneceu mínima durante a primeira metade do século.

Isto mudou com o advento do *boom* da exportação. O crescimento econômico gerou oportunidades muito maiores de emprego e negócios, assim como rendimentos de impostos que os governos latino-americanos podiam utilizar para recrutar e subsidiar imigrantes europeus. Em 1888, a escravidão estava finalmente abolida em toda a América Latina, de modo que os imigrantes não tinham mais que competir por empregos com a mão-de-obra escrava. Enfrentando exigências insistentes de seus ex-escravos para novos regimes de trabalho – horários mais curtos e mais flexíveis, a recusa em permitir o trabalho de mulheres e crianças, maior autonomia e liberdade da supervisão direta –, os empregadores reagiram buscando fontes alternativas de trabalhadores. Estes facilmente poderiam ter vindo das próprias sociedades latino-americanas, mas os ditames do racismo científico, associados à disponibilidade de trabalhadores europeus dispostos a deixar suas terras nativas, levaram os governos a investir fundos estatais, não nos americanos não-brancos, mas em imigrantes europeus.



Apesar desses investimentos, não foi fácil conseguir que os imigrantes viessem. A maioria dos europeus preferia os Estados Unidos e o Canadá, ou a Austrália e a Nova Zelândia, em vez de países mais pobres e menos desenvolvidos da América Latina.[61] Ignorando países como Venezuela, Colômbia, Peru e México, em vez disso eles se dirigiram para Argentina, Brasil, Cuba e Uruguai, que receberam 90% dos 10 a 11 milhões de europeus que chegaram à região entre as décadas de 1880 e 1930.[62] No Brasil, os imigrantes evitaram o Nordeste economicamente estagnado e fluíram para os Estados do Sudeste e do Sul. Entre esses Estados, São Paulo, com seu programa de subsídios públicos para os imigrantes (o Estado pagou o transporte em vapor da Europa para famílias qualificadas), financiado por receitas abundantes provenientes do café, provou ser o destino preferido. Dos 3,5 milhões de europeus que entraram no país, mais da metade (2 milhões) foi para São Paulo, um número que excedia toda a população do Estado (1,4 milhão) em 1890.[63]

A maior parte dos países latino-americanos fracassou ao atrair imigrantes europeus nos números necessários para branquear suas populações nacionais ou para resolver sua percebida escassez de mão-de-obra. Nesses países, a necessidade de trabalhadores finalmente conduziu os empregadores para soluções diametralmente opostas ao objetivo nacional do branqueamento: a importação de trabalhadores não-brancos da Ásia e do Caribe. A libertação dos poucos escravos remanescentes do Peru em 1854 e o fim do tráfico de escravos africanos para Cuba, em meados da década de 1860, levaram esses dois países a contratar cerca de 200 mil trabalhadores chineses entre 1850 e 1874, principalmente para trabalhar nos engenhos e na construção de ferrovias. A pressão britânica sobre a China para pôr um fim ao "tráfico de cules" reduziu muito a migração de mão-de-obra chinesa para a América Latina após 1874 e frustrou os esforços brasileiros para conseguir trabalhadores chineses para as fazendas de café. Durante a década de 1880 e posteriormente, os fazendeiros brasileiros voltaram sua atenção para a Europa, mas a partir de 1908 São Paulo começou a recrutar também imigrantes japoneses. Quando a imigração européia diminuiu durante a Primeira Guerra Mundial e depois, a imigração japonesa aumentou. Antes de 1930, 125 mil japoneses já haviam chegado ao Brasil. Quando o governo do Estado de São Paulo terminou seu programa de subsídios para os imigrantes europeus, em 1927, deixou esses subsídios prontos para os japoneses.[64]

Ainda mais problemática para o objetivo nacional de branqueamento era a imigração de negros. No entanto, entre 1900 e 1930, centenas de milhares de trabalhadores negros das Antilhas francesas e britânicas – Haiti, Jamaica, Barbados e outras ilhas – foram trabalhar nos países hispano-americanos. Os maiores

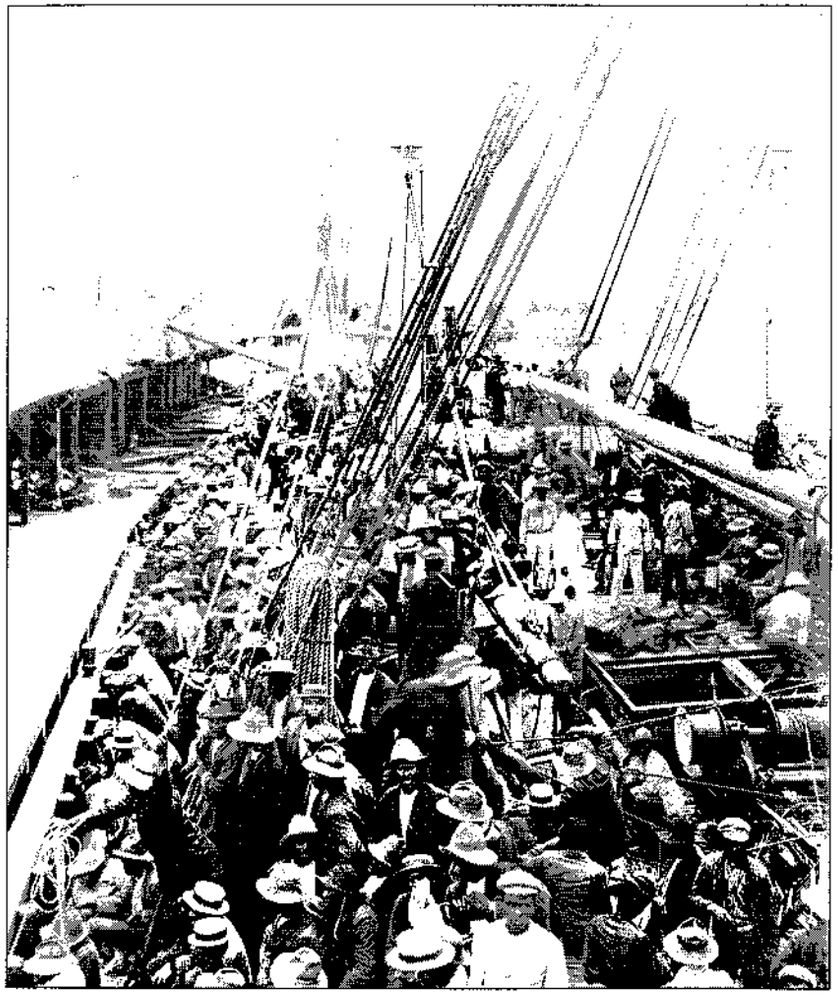


FIGURA 4.3 Migração dos antilhanos: o S.S. *Ancon* chega ao Panamá com trabalhadores de Barbados, 1909. Crédito: Photographs and Prints Division, Schomburg Center for Research in Black Culture, The New York Public Library, Astor, Lenox and Tilden Foundations.



fluxos migratórios foram para Cuba, onde pouco mais de 300 mil antilhanos entraram no país nesses anos, Venezuela (200-300 mil) e Panamá (150-200 mil).[65]

Os três países estavam realizando imensos projetos de desenvolvimento infra-estrutural, exigindo muita mão-de-obra. Em Cuba, os antilhanos foram trabalhar na indústria açucareira em expansão; na Venezuela, na nova indústria do petróleo; e no Panamá, na construção do Canal do Panamá e nas *plantations* de banana ao longo da costa do Caribe. Cada um destes projetos foi realizado por corporações que tinham sua base nos Estados Unidos: em Cuba, pelas companhias açucareiras; na Venezuela, pela Standard Oil e outras firmas; e no Panamá pela Panama Canal Company e pela United Fruit Company. As elites e os governos latino-americanos, comprometidos com o branqueamento de suas sociedades nacionais, opuseram-se fortemente à imigração de negros, mas as firmas norte-americanas não tinham interesse na "melhoria" racial dos países em que operavam. Na verdade, do ponto de vista da maioria dos executivos norte-americanos, os hispânicos de raça mista e os antilhanos negros ocupavam posições igualmente baixas na escala racial. Enquanto isso, as ilhas ofereciam trabalhadores baratos e abundantes, muitos deles com a vantagem adicional de falar inglês.[66]

As companhias de açúcar norte-americanas que abriram novos engenhos no leste de Cuba começaram a importar milhares de trabalhadores haitianos e jamaicanos na década de 1910. Os nacionalistas cubanos protestaram amargamente contra esta "africanização" da ilha, mas o governo não conseguia resistir às demandas das companhias e autorizou a entrada de trabalhadores negros.[67] O mesmo aconteceu na Venezuela e no Panamá, onde em 1913 e 1914 cerca de 45 mil a 50 mil homens estavam na folha de pagamento da Panama Canal Company, em um país de menos de meio milhão de habitantes. Desses trabalhadores, a grande maioria era antilhana.[68] Isto também aconteceu nas *plantations* de banana da United Fruit Company, construída ao longo da costa caribenha pouco povoada do Panamá, da Costa Rica e de Honduras. A província costeira de Limón, por exemplo, na Costa Rica, tinha uma população total de menos de 8 mil habitantes em 1892; entre 1900 e 1913 a United Fruit importou mais de 20 mil antilhanos para a província.[69]

Em países com populações relativamente pequenas, este volume de imigração causou um enorme impacto, ainda maior quando era uma conseqüência direta do fluxo maciço de capital norte-americano para a região. As elites caribenhas e centro-americanas, não desejando arriscar o afastamento das firmas e das autoridades norte-americanas, das quais agora dependiam, e ao mesmo tempo profundamente ressentidas dessa dependência, voltaram sua raiva para os antilhanos como a expressão mais tangível da "desnacionalização" de seus países. "Será já o início do fim?", perguntava em 1923 a revista da Costa Rica *Repertorio Americano*. Em uma reportagem sobre os planos da United Fruit Company para levar mais antilhanos para suas *plantations* em Honduras, a revista protestou que

> ficará Honduras sepultada sob uma república de Haiti [...]. Em vez de setecentos mil hondurenhos claros, teríamos aí cerca de uns quatro milhões de antilhanos escuros [...] [,] converter-se-á o litoral atlântico em uma massa só de napa, e o Mar do Caribe em um Mar de Carvão.

Em 1930, a revista foi ainda mais direta: "Como se quer que seja a Costa Rica, branca ou preta?" Já era bastante ruim, queixava-se o escritor, que a costa atlântica estivesse tomada por antilhanos. Agora, como a United Fruit propunha desenvolver novas *plantations* na costa do Pacífico, a Costa Rica enfrentava o movimento dos antilhanos para a parte central do país, assim como a perda de uma das principais causas da prosperidade e do progresso do país:

> *a homogênea composição racial de seus habitantes* [...]. Nada tenho como humano contra ninguém, seja branco, chinês ou negro [...]. Este é um problema em que não pode intervir o sentimentalismo porque é de caráter biológico, ou mais concretamente, eugênico. O direito de nos defender quando um perigo nos ameaça é [...] fundamental.[70]

Os costa-riquenhos tomaram medidas para "se defender". Era crença geral na Costa Rica que a lei federal proibia a viagem de antilhanos da costa atlântica para as zonas centrais do país. Na verdade, não existia nenhuma lei desse tipo; não obstante, era raro os antilhanos viajarem de Limón para o Valle Central. As tripulações de antilhanos nos trens que iam de Limón para San José só faziam a metade da viagem para a capital nacional, parando em Turrialba, onde as tripulações hispânicas assumiam e as tripulações negras voltavam para Limón. E quando as autoridades costa-riquenhas negociaram as condições para as novas *plantations* da United Fruit na costa do Pacífico, em 1930, insistiram em um dispositivo impedindo o emprego de mão-de-obra negra nesses empreendimentos. Ao contrário das restrições governamentais à mão-de-obra antilhana em outros países, esta foi realmente implementada. Os antilhanos mais velhos entrevistados na década de 1970 lembravam de ter viajado para as *plantations* da costa do Pacífico na década de 1930 e de lhes ser negado trabalho ali "porque é contra a lei".[71]

O sentimento contra os antilhanos era ainda mais forte no Panamá, onde o volume da imigração negra era maior do que na Costa Rica, tanto em termos absolutos quanto em relação à população nacional preexistente. Além disso, em vez de ficarem concentrados em uma parte afastada e relativamente desabitada do país, no Panamá os antilhanos fluíram para as duas principais cidades (Panamá e Colón) e ocuparam a maioria dos empregos na construção e operação do empreendimento mais importante e lucrativo do país, o Canal de Panamá.

O representante do Panamá para o Congresso de 1919 da Organização Internacional do Trabalho protestou amargamente contra a presença de "dezenas de milhares de antilhanos que são intelectual e racialmente inferiores aos panamenhos, cuja religião e costumes diferem dos nossos, e falam uma língua diferente da nossa." Cinco anos depois, *El peligro antillano en la América Central*, de Orlando Alfaro, pediu às outras nações latino-americanas que ajudassem o Panamá a evitar a formação, "no coração da América Latina", de "um núcleo poderoso de uma raça estranha, em quase todas as suas manifestações". Dois anos mais tarde, em 1926, o Congresso panamenho decretou a ilegalidade da imigração de negros de língua não-espanhola e requereu que as forças de trabalho de todas as empresas panamenhas fossem compostas por pelo menos 75% de panamenhos nativos. Como o Panamá não tinha autoridade sobre a Zona do Canal, estas restrições não se aplicavam à contratação ali, e a United Fruit facilmente conseguiu isenções para os trabalhadores de suas *plantations*. Diante destes malogros, o sentimento anti-antilhano continuou a se inflamar, conduzindo em 1933 à formação do Panamá para os Panamenhos, uma organização cívica nacionalista cujo fundador, o ex-chefe de polícia da Cidade do Panamá, Nicolás Ardito Barletta, citou com aprovação o anti-semitismo nazista como um modelo para o modo como os panamenhos deveriam tratar os "odiados antilhanos".[72]



O sentimento anti-antilhano produziu seu resultado mais cruel na República Dominicana. Quando a indústria açucareira dominicana começou a crescer durante as décadas de 1880 e 1890, camponeses haitianos sem-terra migraram para os engenhos para trabalhar como trabalhadores assalariados. Milhares mais adquiriram e cultivaram pequenas propriedades rurais nas regiões pouco povoadas ao longo da fronteira com o Haiti, com o resultado de que, em 1935, o governo dominicano declarou que 400 mil haitianos viviam na República Dominicana. O número real era provavelmente mais próximo dos 200 mil, mas isto ainda representava mais de 10% da população nacional.[73]

Como na América Central, a imigração haitiana para a República Dominicana significou a negação do sonho nacional de branqueamento – sonho que, considerando o caráter mulato da grande maioria da população nacional, e o fato de o país não conseguir atrair a imigração européia, já estava condenado ao fracasso, mas que, sem dúvida por essas mesmas razões, era altamente valorizado. "O dominicano atribuía grande importância ao componente branco da sua ascendência", comentou um observador alemão; e esta atitude era ainda mais pronunciada durante os anos do *boom* da exportação, quando a entrada do capital estrangeiro e das ideologias raciais atlânticas aumentou a sensibilidade nacional para a questão da raça. Em uma linguagem que lembrava as leis de castas coloniais, o poeta afro-dominicano Juan Antonio Alex comentou causticamente esta tendência em um verso popular de 1883:

> Aquele que é branco fino
> Nunca presta atenção na brancura,
> E aquele que não é de sangue puro,
> Para ser branco perde o juízo.[74]

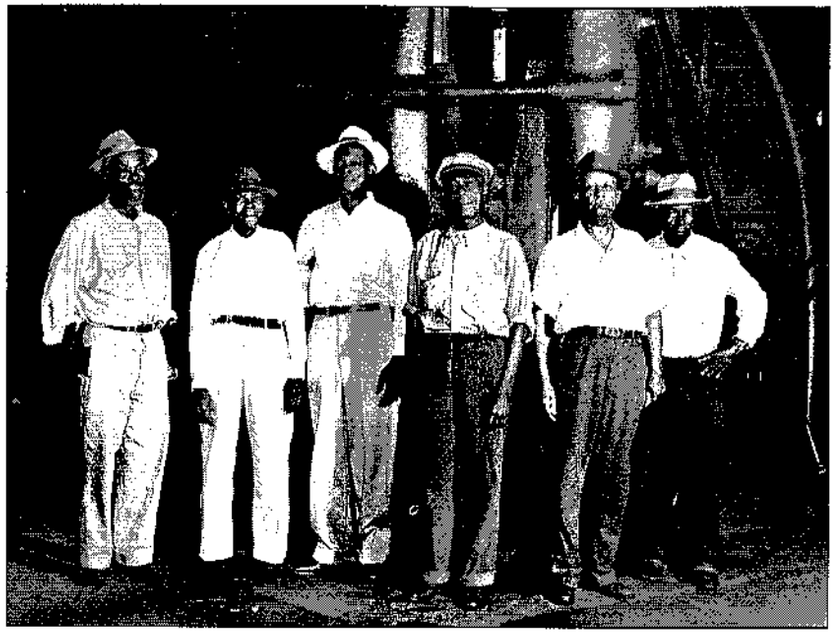


FIGURA 4.4 Empregados da Panama Canal Company por ocasião de sua aposentadoria, 1949. Da esquerda para a direita: Ethelbert Corbin (Barbados), John Brewster (Barbados), Charles Winner (Antigua), Donald Braithwaite (Barbados), John Dunbar (Jamaica), Victor Emmanuel (St. Lucia). Crédito: Photographs and Prints Division, Schomburg Center for Research in Black Culture, The New York Public Library, Astor, Lenox and Tilden Foundations.

Ao mesmo tempo em que essa imigração haitiana destruiu os sonhos de branqueamento da elite, estabeleceu uma competição econômica para os dominicanos da classe trabalhadora e até para os negociantes dominicanos de nível inferior. Especialmente nas áreas de fronteira, o sucesso relativo dos pequenos proprietários, mascates e comerciantes haitianos provocou ressentimento entre seus concorrentes dominicanos. Muitos atribuíam esse sucesso ao relacionamento dos haitianos com os deuses africanos do vudu (como a Santería e o Candomblé, uma religião do Novo Mundo com raízes africanas), proporcionando "uma certa mágica ao dinheiro haitiano que os dominicanos não puderam compartilhar".[75]

Em todas estas áreas – racial, demográfica, econômica, cultural e até mágica – os haitianos supostamente representavam uma ameaça à República Dominicana. Essa ameaça pareceu se intensificar na década de 1930, como resultado tanto das dificuldades econômicas da Grande Depressão quanto da promoção intencional do anti-haitianismo por parte do ditador Rafael Trujillo. Procurando criar um Estado nacional onde nenhum existira anteriormente, Trujillo e seu regime contrastavam propositalmente os dominicanos e os haitianos como "duas raças antagônicas, uma de origem espanhola e a outra etiopiana." O vudu era repetidamente denunciado como uma ameaça ao catolicismo dominicano, e as autoridades locais eram instruídas pelo governo a ficar sempre vigilantes contra "as influências haitianizantes, cujas conseqüências serão sempre extremamente fatais para a sociedade dominicana".[76]



O anti-haitianismo oficial atingiu seu auge em outubro de 1937, quando unidades do exército ao longo da fronteira haitiana, seguindo as ordens do presidente Trujillo, assassinaram cerca de 15 mil imigrantes haitianos e dominicanos nativos de ascendência haitiana. Os soldados prenderam suas vítimas, supostamente para deportá-las de volta ao Haiti, e as mataram com facas, cassetetes e rifles. Os corpos foram transportados em caminhões do exército para locais de sepultamento em massa, deixando rastros de sangue ao longo de ruas e estradas. Vários meses depois, em seguida aos protestos do Haiti, o regime de Trujillo reconheceu sua cumplicidade na matança e concordou em pagar ao Haiti uma indenização de 750 mil dólares, mais tarde reduzida para 525 mil – aproximadamente 35 dólares por vítima. Não está claro se toda essa quantia foi paga.[77]

### *Trabalhadores e Sindicatos*

Nenhum outro governo latino-americano no século XX propôs ou realizou políticas raciais tão assassinas quanto aquelas do regime de Trujillo. Mas as demandas de mão-de-obra do *boom* da exportação, os programas racializados de migração de mão-de-obra implementados por empregadores e governos e a chegada na região de milhões de europeus, antilhanos e asiáticos – todos estes fatores combinaram para produzir situações de enorme tensão e estresse econômico, social e político. Dadas as ideologias raciais da época, e o caráter explicitamente racial dos programas que visavam promover a imigração de mão-de-obra, essas tensões inevitavelmente se expressaram em termos raciais e étnicos e foram sentidas de forma particularmente forte pelos trabalhadores afro-descendentes.

Quando os europeus chegaram à região, ocuparam o lugar dos trabalhadores negros em uma proporção diretamente relacionada a seus números relativos: quanto maior o número de imigrantes, mais devastadores os impactos nas populações afro-descendentes locais. Assim, em Buenos Aires, que em 1914 tinha 780 mil imigrantes e menos de 10 mil afro-argentinos, estes últimos foram virtualmente eliminados de todos os ofícios especializados, do trabalho nas fábricas e até mesmo do comércio miúdo das ruas, em que eles haviam sido bastante visíveis até a década de 1870. Em 1900, os trabalhadores de cor foram confinados quase inteiramente ao serviço doméstico, ao trabalho no jornal e a cargos de baixo nível no serviço público.[78]

A substituição dos trabalhadores negros no Estado brasileiro de São Paulo, em que em 1920 a população imigrante era de 830 mil e os afro-brasileiros,

cerca de 650 mil, foi quase tão extrema quanto em Buenos Aires. Na capital do Estado, no início da década de 1900, a mão-de-obra na construção e na indústria era composta de 80% a 90% de estrangeiros. Alguns afro-brasileiros encontraram empregos regulares em fábricas ou como trabalhadores na construção de linhas de bonde e da rede elétrica, mas a maior parte deles foi relegada ao serviço doméstico e ao trabalho por dia informal.[79]

Um equilíbrio maior ocorreu no Rio de Janeiro, onde afro-brasileiros continuaram a superar numericamente os europeus e conseguiram manter um lugar no mercado de trabalho assalariado como trabalhadores do setor de transporte, estivadores e como operários fabris. Entretanto, no comércio e nos ofícios especializados, os europeus gozavam de franca preferência, e no setor industrial havia claras disparidades entre os dois grupos. Os afro-brasileiros tinham maior probabilidade de ser encontrados na indústria têxtil, o emprego industrial pior remunerado. Os trabalhadores têxteis europeus tinham maior probabilidade de ser pagos por hora de trabalho e, desse modo, ter ganhos mais elevados do que os afro-brasileiros, os quais eram em geral pagos por tarefa.[80]

Mais ou menos a mesma coisa aconteceu em Cuba, onde os afro-cubanos mantiveram oportunidades de emprego na construção e na indústria, mas se queixavam de ser relegados a ofícios menos especializados, a maioria deles mal remunerados. Uma das principais áreas de conflito era a indústria de tabaco, em que os cubanos compunham a maioria dos trabalhadores, mas os espanhóis eram preferidos para ocupações melhor remuneradas, como enroladores de charuto. A preferência pelos espanhóis era tão marcante que muitos enroladores cubanos deixaram a ilha para buscar trabalho nos Estados Unidos, estimulando o crescimento da indústria de charutos em Tampa e em Key West. Os espanhóis também eram preferidos para o emprego em fábricas de cigarro, onde os salários eram aproximadamente 30% mais elevados do que nas fábricas de charuto.[81] Eles dominavam completamente o emprego no comércio, assim como posições técnicas na indústria, incluindo a toda-poderosa indústria do açúcar. Com respeito aos trabalhadores rurais, migrantes sazonais vinham da Espanha todo outono para trabalhar na colheita da cana, retornando ao seu país na primavera, com seus proventos; sua presença criava um enorme obstáculo aos esforços dos cortadores de cana negros para lutar por melhores salários. Não foi à toa que a coluna "Ideales de una raza," do jornalista afro-cubano Gustavo Urrutia, queixou-se em 1929 de os negros estarem encurralados entre "dois grandes males: estrangeiros nas cidades, e estrangeiros no campo".[82]

Por que os trabalhadores europeus constantemente conseguiam superar os afro-descendentes na competição por trabalho? Parte da resposta está nas imagens racializadas que os empregadores tinham dos trabalhadores europeus e dos trabalhadores negros e mulatos: os primeiros como diligentes, confiáveis e responsáveis; os últimos como preguiçosos, recalcitrantes e irresponsáveis. As duas imagens correspondiam às ideologias racistas do período. A imagem dos trabalhadores negros também foi arraigada nas experiências dos empregadores, sobretudo dos latifundiários, com a resistência destes trabalhadores às suas condições de trabalho e de vida – e com sua intensa negociação em relação a estas condições –, primeiro durante a escravidão e depois durante os anos posteriores à emancipação. Os ex-escravos e seus descendentes estavam determinados a evitar regimes de trabalho ou empregos que violassem sua interpretação da liberdade. Para muitos empregadores, isto os tornava profundamente problemáticos como empregados potenciais.[83]



Uma vez chegados à região, os trabalhadores europeus não se mostraram mais submissos que seus contrapartes negros às formas locais de disciplina de trabalho. Na Argentina, no Brasil, em Cuba e em outros locais, eles ocuparam um papel proeminente nos movimentos operários e nas paralisações do trabalho. Cerca de metade dos europeus que vieram para a América Latina ou voltou para casa ou foi para os Estados Unidos, em vez de se submeter às exigências dos empregadores.[84] Não obstante, eles continuavam a ser muito procurados e continuavam a ter a preferência para os empregos durante todo o período de exportação. As doutrinas raciais da época foram em parte responsáveis por isso, mas igualmente importantes eram os laços de parentesco e étnicos entre os trabalhadores imigrantes e entre os trabalhadores imigrantes e seus empregadores. Embora a maioria dos europeus trabalhasse como operários, alguns tiveram êxito em se estabelecer como artesãos ou pequenos lojistas. Em Buenos Aires, em 1914, cerca de 80% dos lojistas e proprietários de oficinas e pequenas fábricas eram imigrantes. Os europeus estavam também super-representados entre os empregadores em Cuba, Uruguai e São Paulo. Os proprietários imigrantes exibiam uma forte tendência à solidariedade étnica em suas práticas de contratação, e os trabalhadores imigrantes aproveitavam essa tendência levando seus parentes, amigos e vizinhos para se candidatarem a empregos nas firmas em que eles trabalhavam.[85]

Os camponeses negros e os libertos foram de certa forma duplamente expropriados pelos desenvolvimentos dos anos de exportação: primeiro, foram expulsos da terra que cultivaram como escravos, arrendatários ou posseiros; e, depois, quando procuraram emprego assalariado nas fazendas ou nas cidades, isso lhes foi negado por causa da discriminação racial. Mas as preferências raciais na contratação podiam prejudicar também os interesses dos trabalhadores brancos. A presença de uma massa de trabalhadores negros cronicamente desempregados ou subempregados baixava os salários para todos os trabalhadores, incluindo os brancos, e, em momentos de confrontação entre os trabalhadores brancos e seus empregadores, estes últimos não hesitavam em explorar as divisões raciais entre os trabalhadores. No porto brasileiro de Santos, o monopólio das docas e dos armazéns recorria aos fura-greves afro-brasileiros, muitos deles ex-escravos, para pôr fim às greves lideradas pelos imigrantes durante a década de 1890 e início da década de 1900. As firmas têxteis do Rio de Janeiro ameaçavam substituir os rebeldes trabalhadores italianos e espanhóis por portugueses e afro-brasi-

leiros desempregados. Em 1919, a São Paulo Tramway Company pôs fim a uma greve de condutores e motorneiros brancos promovendo trabalhadores negros que anteriormente foram limitados ao assentamento de trilhos.[86]

Em cada um desses casos, os fura-greves negros eram usados contra os grevistas brancos, mas as divisões raciais também podiam ser facilmente usadas contra os grevistas negros. Durante as primeiras décadas do século XX, a maioria dos portuários em Havana eram afro-cubanos organizados, não por sindicatos, mas pelas lojas Abakuás, que controlavam as docas e negociavam os contratos com o porto e com as companhias de armazenagem. Quando os portuários se juntaram à greve geral de 1935, as companhias mandaram buscar 900 fura-greves, a maioria deles era de camponeses brancos nascidos na ilha, nas zonas sulinas da província de Havana. Após a derrota da greve, esses trabalhadores foram mantidos em seus cargos, fazendo com que a maioria dos que ficaram depois da greve fosse branca e terminando o controle das lojas Abakuás sobre a contratação.[87]

Sem dúvida, o cultivador e explorador mais eficiente das divisões étnicas e raciais entre seus trabalhadores foi a United Fruit Company. A companhia desbaratou as primeiras greves em suas *plantations* costa-riquenhas, explorando primorosamente os conflitos entre grupos de trabalhadores de diferentes ilhas caribenhas. Após uma segunda onda de greves em 1918 e 1919, começou a diversificar ainda mais sua mão-de-obra, contratando hispânicos do interior do país, produzindo uma série de tensas confrontações entre os trabalhadores negros e "brancos" das *plantations* de banana. Em Honduras, os ativistas hispânicos procuraram mobilizar os trabalhadores hondurenhos identificando como seu principal inimigo não a United Fruit, mas a "competição perniciosa" provocada pelos antilhanos. Esta foi uma estratégia potencialmente explosiva: em 1924, mais de mil antilhanos tiveram de ser evacuados de navio de Puerto Trujillo quando trabalhadores hispânicos rebeldes ameaçavam matá-los. Em 1929, uma confrontação similar foi por pouco evitada quando a companhia fechou sua ferrovia, impedindo assim que os trabalhadores hispânicos enfurecidos viajassem das *plantations* do interior para o porto.[88]

Em Limón, na Costa Rica, 500 trabalhadores nativos fizeram uma petição ao Congresso costa-riquenho em 1925 para impedir a United Fruit de contratar antilhanos como trabalhadores de escritório e vendedores ou para outras posições de colarinho branco ou de supervisão. Em 1933, outro grupo de 600 trabalhadores novamente escreveram ao Congresso para protestar com relação ao

> problema dos negros, que é de transcendental importância, porque na província de Limón ele constitui uma situação de privilégio para esta raça e de manifesta inferioridade para a raça branca a que pertencemos. Não é possível convivermos com eles, porque seus maus costumes não o permitem; para eles, a família não existe, nem a honra da mulher, e por isso eles vivem aglomerados e numa promiscuidade que é perigosa para nossos lares, fundamentados de acordo com os preceitos da religião e os bons costumes dos costa-riquenhos [...]. Imploramos ao Congresso Constitucional Soberano [...] que remedeie esta situação humilhante em nossa pátria provocada por uma raça inferior à nossa, que não tem o direito de invadir nosso campo, nossas cidades e nossos lares [...]. Está em jogo a soberania da nossa nação.[89]



Os militantes comunistas hispânicos lutaram bravamente para superar esses preconceitos e criar um movimento operário multirracial nas *plantations* de banana, mas as divisões entre os trabalhadores hispânicos e antilhanos mostraram-se fortes demais. Em conseqüência disso, a principal confrontação entre a United Fruit e seus trabalhadores, a greve geral de 1934, foi realizada quase inteiramente por hispânicos e fracassou em grande parte por causa da abstenção dos antilhanos.[90]

No Brasil, as tensões étnicas e raciais eram visíveis nos locais de trabalho, em confrontações em bares e nas esquinas das ruas e, ocasionalmente, em grandes tumultos. As invasões da Itália à Abissínia, primeiro em 1895 e novamente em 1936, provocaram brigas em São Paulo entre afro-brasileiros e italianos. A competição entre clubes de Carnaval negros e italianos nos bairros da classe trabalhadora do Rio de Janeiro irrompeu com "considerável violência", levando os italianos a apelar ao seu cônsul em busca de proteção. Em 13 de maio de 1908, o vigésimo aniversário da abolição, houve uma briga entre membros negros e portugueses do sindicato dos portuários do Rio depois de dois candidatos portugueses terem sido eleitos presidente e tesoureiro desse sindicato historicamente negro. Nas semanas que seguiram a altercação, a organização entrou em colapso, perdendo quase todos os seus 4 mil membros.[91]

A Liga Geral dos Trabalhadores Cubanos foi fundada em Havana em 1899, especificamente para defender seus membros da competição espanhola. Pedindo uma legislação nacional que requeresse um mínimo de 75% de trabalhadores nascidos em Cuba em todas as empresas, a liga concentrou seus esforços na indústria de tabaco, onde em 1902 os trabalhadores cubanos fizeram uma greve exigindo igual acesso aos aprendizados "sem exceção de raça". Apesar da mediação de um comitê selecionado, composto por comandantes da guerra da independência, brancos e negros, a greve fracassou, e a liga se dissolveu pouco depois. Deixou em sua esteira uma contra-organização de anarquistas espanhóis, a Aliança dos Trabalhadores, que acusou a liga de agravar as tensões étnicas e raciais no movimento operário. O ativista cubano Carlos Baliño respondeu com denúncias da cumplicidade dos anarquistas com as preferências raciais dos empregadores. "Há grêmios em que o trabalho é tão monopolizado pelos trabalhadores espanhóis que só trabalham neles um número muito pequeno de cubanos brancos", observou ele, amargo, "e *nenhum negro*".[92]

Para os trabalhadores que deles participaram, os conflitos raciais e étnicos eram profunda e sinceramente sentidos. Longe de ser o produto ilusório da "consciência falsa", eles correspondiam à experiência vivida por trabalhadores negros e brancos, nativos e estrangeiros, e às suas percepções um do outro como diferen-

tes de maneiras reais e importantes. Esses conflitos se agravaram ainda mais em função dos programas de imigração racializados e das preferências raciais dos empregadores que estruturaram a intensa competição no mercado de trabalho desses anos em torno das diferenças raciais e étnicas. Sob estas condições, pouco surpreende que, em toda a região, as divisões raciais e étnicas fossem um dos principais obstáculos aos esforços dos trabalhadores de se organizarem.[93]

O que *é* surpreendente é que os trabalhadores e os organizadores tenham persistido em tentar superar esse obstáculo e construir um movimento de trabalhadores unificado e panracial, apesar das divisões étnicas e raciais. O próprio fato de, por exemplo, os trabalhadores afro-brasileiros e portugueses terem chegado às vias de fato no sindicato dos portuários no Rio, em 1908, reflete sua tentativa de unir forças em uma única organização, composta por todas as raças. E, embora esse esforço particular tenha fracassado, outros foram mais bem-sucedidos.

Como trabalhadores da América Latina conseguiram se unir para criar alianças entre as raças, quando tais coligações se mostravam tão difíceis de serem construídas nos Estados Unidos e em outros lugares? Uma razão foram as leis e ideologias de igualitarismo racial forjadas na época da independência. Ainda que mais honrados na retórica nacional que na prática, estes precedentes históricos tornaram a exclusão ou segregação racial legal e politicamente inaceitável, mesmo durante os anos de "branqueamento". Embora a exclusão e a segregação fossem de fato comuns nos círculos da elite e da classe média, eram sempre explicadas e justificadas em termos de classe, e não de raça. Na classe trabalhadora, nenhuma explicação desse tipo era possível, com o resultado de que, mesmo durante um período de ideologia de supremacia dos brancos em todo o mundo atlântico, a forte tendência nos movimentos dos trabalhadores latino-americanos era rejeitar preferências raciais de qualquer tipo e estimular a mobilização inclusiva e inter-racial.[94]

Esta foi em parte uma questão de natureza prática. Exceto na Argentina e no Uruguai, nenhum movimento operário latino-americano podia esperar ser bem-sucedido a menos que incluísse os não-brancos, que constituíam a maioria (ou, em Cuba, uma grande minoria) da população e que há muito tempo formava a maior parte da mão-de-obra da região. A imigração maciça de europeus nos anos de exportação reduziu essa dominação numérica em algumas áreas da América Afro-Latina, mas sobretudo no Brasil e em Cuba os ativistas imigrantes logo compreenderam que era suicida confrontar empregadores que poderiam recorrer a grandes "exércitos de reserva" de negros e mulatos desempregados. Era bem melhor enfrentar os empregadores e o Estado como um movimento unificado do que como grupos raciais separados e divididos.

Ainda outro fator que promoveu a mobilização inter-racial foi a longa história de organização dos próprios afro-descendentes. Os escravos e os negros livres realizaram algumas das primeiras greves na história latino-americana, e os negros e mulatos se envolveram intimamente nas corporações de artesãos que desempenharam um papel proeminente na política do século XIX.





FIGURA 4.5 Reunião do sindicato, Canal do Panamá, década de 1940. Crédito: Photographs and Prints Division, Schomburg Center for Research in Black Culture, The New York Public Library, Astor, Lenox and Tilden Foundations.

O envolvimento dos negros na mobilização dos trabalhadores continuou firme durante os anos do *boom* da exportação.

Embora os ativistas imigrantes predominassem em São Paulo e nos Estados do Sul do Brasil, os afro-brasileiros desempenharam um papel importante no movimento dos trabalhadores no Rio de Janeiro e ainda mais no Nordeste. Os ativistas mulatos Luís da França e Silva e Gustavo de Lacerda foram fundamentais na criação, em 1890, do primeiro partido político de base trabalhista, o Partido Operário, e na convocação do primeiro congresso operário socialista dois anos mais tarde. Uma filial do partido também foi aberta em Salvador, onde teve sucesso na eleição do jornalista afro-brasileiro Manuel Querino para a Câmara Municipal. Visitando a cidade nordestina de Recife na década de 1910, o ativista paulista Everardo Dias ficou impressionado ao encontrar, apesar da ausência do "elemento estrangeiro",

> as associações de trabalhadores bem estabelecidas e com sedes adequadas [...]. Esta classe trabalhadora brasileira [leia-se "afro-brasileira"] demonstra mais consciência de classe e mais entusiasmo do que o proletariado 'estrangeiro' de São Paulo. Isto, para mim, foi uma revelação.[95]

Em Cuba, ao contrário do restante da América Latina, as leis de castas coloniais permaneceram em vigor durante a maior parte do século XIX, fazendo com que os artesãos espanhóis tentassem manter a exclusividade racial em suas organizações. A maior parte das sociedades de ajuda mútua dos artesãos criada em Havana durante a primeira metade do século era exclusivamente branca e de maioria espanhola. Quando os artesãos de vários ramos se uniram em 1857 para criar a primeira associação intercorporativa, seus estatutos barravam explicitamente os negros e os mulatos de afiliar-se. Como resultado da luta de independência, muitas associações eliminaram suas barreiras raciais nas décadas de 1870 e 1880, admitindo afro-brasileiros como membros. No início do século XX, os negros e mulatos estavam exercendo posições de liderança em vários sindicatos de Havana, Matanzas e Santiago.[97]

A tendência para organizações inter-raciais foi ainda mais marcante no campo cubano, onde as guerras de independência e a luta contra a escravidão iniciaram a mobilização entre os trabalhadores dos engenhos. Em 1902, anarquistas espanhóis e afro-cubanos veteranos da guerra de independência uniram-se para realizar uma greve dos trabalhadores dos engenhos na província de Santa Clara, que eles coordenaram da sede do Centro Africano local. Apesar da derrota dessa greve e de outras, os ativistas espanhóis e cubanos (tanto brancos quanto negros) continuaram a militar juntos nos engenhos, constituindo uma ameaça tão forte que as companhias de açúcar decidiram contratar trabalhadores antilhanos, em parte porque seria mais difícil para os sindicalistas recrutar trabalhadores que não falassem espanhol.[98]

A chegada dos trabalhadores antilhanos complicou muito as condições de trabalho e de organização em Cuba, produzindo provavelmente a mistura mais complexa de raça, nacionalidade e etnia encontrada em qualquer lugar na América Afro-Latina. Confrontado por estes obstáculos, o movimento dos trabalhadores facilmente podia ter soçobrado. E, na verdade, quando a economia açucareira sofreu uma crise profunda durante as décadas de 1920 e 1930, muitos trabalhadores cubanos nativos, tanto brancos quanto negros, requereram o fim da imigração espanhola e antilhana e a reserva dos empregos, cada vez mais escassos, na indústria açucareira e em outras indústrias para cubanos nativos.

Os sindicatos comunistas de trabalhadores da indústria de açúcar, por outro lado, rejeitaram esses apelos explicitamente. Em 1932, esses sindicatos se uniram em uma federação nacional que anunciou sua intenção de organizar e unir todos os trabalhadores do campo e das usinas, "sem distinção de raça, sexo ou origem nacional." A julgar pela participação destacada de trabalhadores afro-cubanos e antilhanos nas manifestações e na violência civil que culminou com a derrubada da ditadura de Machado em 1933, este objetivo foi realizado. Os sindicatos comunistas se opuseram em 1934 à Lei de Nacionalização do Trabalho e à subseqüente deportação forçada dos trabalhadores antilhanos da ilha e reivindicaram cotas raciais de emprego – "para cada dois trabalhadores contratados, um deveria ser negro" – e a ação afirmativa de base racial. Por um tempo, eles também propuseram que parte da província de Oriente tivesse autonomia administrativa e constituísse uma república negra semi-independente. Durante a década de 1930, um núcleo de líderes trabalhistas e políticos afro-cubanos subiram dentro do partido e emergiram como figuras de importância nacional durante as décadas de 1940 e 1950, incluindo Blas Roca, secretário-geral do partido; Lázaro Peña, secretário-geral da Confederação Nacional Operária de Cuba; Jesus Menéndez, presidente nacional do sindicato dos trabalhadores da indústria açucareira; Aracelio Iglesias, líder dos portuários; e outros.[99]



O envolvimento dos afro-descendentes no movimento colombiano dos trabalhadores também foi substancial. Como no Brasil e em Cuba, os sindicatos dos portuários de Cartagena e de outros portos eram predominantemente negros e mulatos, como também o eram os sindicatos dos barqueiros fluviais ao longo do Rio Magdalena.[100] Quando a United Fruit Company desenvolveu *plantations* de banana na costa caribenha da Colômbia no início do século XX, contratou muitos camponeses negros e mulatos locais. Na década de 1920, os 25 mil trabalhadores começaram a organizar uma rede de comitês trabalhistas em cada fazenda. Como em outras partes da América Afro-Latina, esse movimento foi multirracial, atraindo não somente a maioria negra, mas também migrantes *mestizos* das regiões serranas do interior do país que foram trabalhar nas *plantations* e trabalhadores indígenas da região vizinha de Guajira. Ele estava também, como descobriram os organizadores comunistas, quando chegaram às zonas de banana em 1927, fortemente identificado com a ala "popular" esquerdista do Partido Liberal.[101]

No final de 1928, os trabalhadores das fazendas de banana estavam prontos para enfrentar a Companhia sobre questões de pagamento, assistência médica, alojamento e outras condições. Durante o mês de novembro e início de dezembro, com o apoio de pequenos proprietários locais e de artesãos e comerciantes liberais das cidades das zonas bananeiras, eles organizaram uma paralisação nas *plantations* em uma greve geral que abrangeu toda a região. A greve terminou na noite de 5 de dezembro, quando as tropas colombianas abriram fogo sobre milhares de grevistas reunidos na cidade de Ciénaga. Até hoje ninguém sabe quantos trabalhadores morreram. O oficial encarregado da repressão relatou que nove trabalhadores foram mortos naquela noite e mais 38 nas semanas de repressão que se seguiram. As testemunhas presentes insistiram que várias centenas morreram. É impossível determinar o total porque, como no massacre haitiano de 1937, as tropas do governo removeram os corpos antes do dia raiar e os enterraram em covas não-identificadas.[102]

* * *

O massacre dos trabalhadores das *plantations* de banana resume os múltiplos dramas e conflitos dos anos de exportação. Os camponeses negros que buscavam emprego assalariado deixaram suas pequenas propriedades para assinar

contratos de trabalho com uma corporação estrangeira que plantava produtos tropicais para exportar para os Estados Unidos. Uma vez empregados na companhia, esses trabalhadores combinaram antigas tradições de negociação e resistência com novas formas de mobilização dos trabalhadores para tentar melhorar sua situação. Os executivos da companhia responderam com a convocação das forças armadas de um regime oligárquico apoiado pelas rendas do comércio de exportação e comprometido com os valores de ordem, progresso, civilização e branqueamento. E em nome desses valores as tropas do governo assassinaram um número desconhecido de trabalhadores grevistas.

Se o massacre foi emblemático dos anos de exportação em suas causas, foi emblemático também em suas conseqüências. Os trabalhadores das *plantations* de banana colombianas eram parte de uma onda de mobilização de trabalhadores em toda a América Afro-Latina que, juntamente às classes médias urbanas e às elites dissidentes, formaram uma fonte crescente de oposição ao domínio dos proprietários de terras. Quando as economias de exportação entraram em um período de crise, durante a década de 1920, e depois entraram em colapso total durante a Grande Depressão as repúblicas conservadoras foram derrubadas em país após país, para serem substituídas por novos regimes fundamentados em grande parte no apoio de organizações dos trabalhadores. Na Colômbia, em particular, os líderes trabalhistas recusaram-se a deixar passar despercebidas as mortes dos trabalhadores das *plantations* de banana, exigindo uma investigação do Congresso que, em 1929, culminou no *impeachment* do Ministro da Guerra. No ano seguinte, o Partido Conservador perdeu as eleições, e um liberal foi eleito presidente. Este primeiro presidente liberal desde a década de 1880 era da ala de direita do partido, mas, com o aprofundamento da Depressão, o presidente liberal seguinte – Alfonso López, eleito em 1934 – saiu da ala de esquerda do partido e desfrutou de pleno apoio do movimento trabalhista da nação.

A Grande Depressão da década de 1930 pôs fim ao *boom* da exportação e, juntamente a ele, às repúblicas oligárquicas e ao seu comprometimento com o branqueamento. Em toda a América Afro-Latina, as sociedades nacionais dirigiram-se à tarefa de construir novas economias, novos sistemas de governo e novas visões de identidade e missão nacional. Quando o fizeram, buscaram inspiração não nas civilizações e culturas da Europa, mas nos movimentos políticos e culturais multirraciais criados durante os anos de exportação. Esses movimentos eram ao mesmo tempo bastante modernos e profundamente enraizados no passado afro-latino americano. Como ocorreu durante os anos de independência, 100 anos antes, eles agora impulsionariam uma segunda grande onda de reforma social e política.

Capítulo 5

# O AMORENAMENTO E O ENEGRECIMENTO, 1930–2000

Para as nações da América Afro-Latina, os anos a partir de 1930 foram um período não mais de branqueamento, mas de "amorenamento". No final do *boom* da exportação, os esforços da elite para transformar a América Latina em Europa fracassaram visivelmente, assim como as estruturas políticas e econômicas em que esses esforços estavam fundamentados. Estes fracassos abriram caminho para novas iniciativas na construção de nações: iniciativas em modernização e industrialização econômicas, em novas formas de participação política e cidadania ("amorenamento" político) e na construção de novas identidades nacionais que, em vez de negar e procurar obliterar a história da mistura racial da região, abraçou-a como a essência de ser latino-americano ("amorenamento" cultural). Cada uma dessas três iniciativas estava conectada com as outras duas e por elas reforçada. Cada uma estava vinculada também ao processo contínuo de mistura de raça e ao "amorenamento" demográfico que ocorreu na região a partir de 1930.

## *Amorenamento Demográfico*

Durante os anos de exportação, todos os governos latino-americanos adotaram como o princípio fundamental da política nacional buscar a imigração européia e "branquear" suas populações nacionais. A maioria dos países carecia de condições para atrair trabalhadores europeus e suas famílias, e nos poucos países que receberam grande número de imigrantes o branqueamento trouxe consigo uma série de tensões e problemas novos. Já, em 1890, movimentos "jacobinos" nativistas estavam se formando no Brasil para protestar contra a presença de imigrantes nos ofícios especializados e no comércio varejista. Nas décadas de 1920 e 1930, "ligas patrióticas" e "ligas nacionalistas", e partidos de direita com base no fascismo europeu, formaram-se na Argentina, no Brasil, no Chile e em outros países, abraçando a xenofobia anti-imigrante como parte fundamental de seu

apelo popular.[1] Os empregadores e os proprietários de terras tampouco se contentavam com os imigrantes, que não se mostraram mais submissos às condições de trabalho em relação aos trabalhadores latino-americanos e lutaram contra essas condições mediante greves e movimentos trabalhistas.

Evidentemente, a imigração européia não era a resposta para os problemas da região. Em vista disso, durante as décadas de 1920 e 1930, a maior parte dos países abandonou o esforço de "europeizar" suas populações nacionais. Cuba e o Estado brasileiro de São Paulo puseram fim a seus subsídios para os imigrantes europeus durante a década de 1920, e, quando eclodiu a Depressão, Argentina, Brasil, Cuba e Uruguai impuseram fortes restrições à imigração, em um esforço para preservar os empregos para os trabalhadores nativos. Brasil e Cuba tornaram esse objetivo explícito, aprovando leis de Nacionalização do Trabalho que requeriam que as empresas contratassem um mínimo de 50% (Cuba, em 1933) ou dois terços (Brasil, em 1931) de empregados nativos.[2]

Embora a imigração tenha recomeçado após 1945, nunca atingiu os níveis dos anos de exportação. Na ausência do abastecimento contínuo da Europa, a população branca da América Afro-Latina atingiu seu auge, como proporção do total, em 1940, e, depois, nas décadas subseqüentes, declinou lenta porém consistentemente. Somente no Brasil e em Cuba têm-se dados de censo documentando este processo, mas nos dois países a tendência é clara (Tabela 5.1). A imigração européia realmente "branqueou" a população nacional entre 1890 e 1940, embora com maior impacto no Brasil, onde os imigrantes tinham maior probabilidade de vir em unidades familiares e de se estabelecer permanentemente no país. Os imigrantes espanhóis em Cuba tendiam a ser homens solteiros jovens que vinham sazonalmente trabalhar nas colheitas de cana e depois voltavam para casa.

De 1940 em diante, as populações afro-brasileira e afro-cubana cresceram mais rapidamente do que a população branca. Isto foi conseqüência não apenas das reduções na imigração européia, mas também de índices de crescimento mais elevados entre os não-brancos. Desde 1930, a maior parte da América Latina experimentou a "revolução demográfica" de rápida diminuição na mortalidade e, várias décadas mais tarde, um declínio correspondente na fertilidade. Historicamente, essas reduções na mortalidade e na fertilidade ocorreram primeiro entre as classes alta e média urbanas, e mais tarde entre as famílias da classe trabalhadora e de camponeses. Como na América Afro-Latina as classes alta e média são desproporcionalmente brancas, e as famílias de trabalhadores e camponeses desproporcionalmente negras e mulatas, os índices de fertilidade dos brancos caíram várias décadas antes dos índices de fertilidade dos negros.[3]

No Brasil, de 1940 a 1960, os índices de fertilidade dos negros e dos mulatos excederam um pouco os índices dos brancos. Depois, entre 1960 e 1984, a fertilidade dos brancos caiu mais que a metade, de 6,2 filhos por mulher para 3,0. A fertilidade dos afro-brasileiros também caiu, porém mais lentamente, de 6,6 crianças por mulher para 4,4, com o resultado de que em 1984 a fertilidade dos afro-brasileiros era quase 50% mais alta que a dos euro-brasileiros. Em



TABELA 5.1 Composição racial (em porcentagem) do Brasil e de Cuba, 1890-2000.

| | Mulatos | Negros | Brancos | Outros | Total (em milhões) |
|---|---|---|---|---|---|
| *Brasil* | | | | | |
| 1890 | 32,4 | 14,6 | 44,0 | 9,0 | 14,3 |
| 1940 | 21,2 | 14,6 | 63,5 | 0,7 | 41,2 |
| 1950 | 26,5 | 11,0 | 61,7 | 0,8 | 51,9 |
| 1980 | 38,9 | 5,9 | 54,2 | 1,0 | 119,0 |
| 1991 | 42,4 | 5,0 | 51,6 | 1,0 | 146,8 |
| 2000 | 38,9 | 6,1 | 53,4 | 1,6 | 169,8 |
| *Cuba* | | | | | |
| 1899 | 17,2 | 14,9 | 66,9 | 0,9 | 1,6 |
| 1931 | 16,2 | 11,0 | 72,1 | 0,6 | 4,0 |
| 1943 | 15,5 | 9,7 | 74,4 | 0,4 | 4,8 |
| 1953 | 14,5 | 12,4 | 72,8 | 0,3 | 5,8 |
| 1981 | 21,9 | 12,0 | 66,0 | 0,1 | 9,7 |

*Fontes*: Andrews, "Racial Inequality", p. 233; IBGE, *Censo demográfico 1991*, pp. 162-164. Disponível em: <www.ibge.net/home/estatistica/populacao/censo2000/tabulacao_avancada/tabela_1_1_1.shtm>. (20 de junho de 2002); de la Fuente, "Race and Inequality", p. 135.

Cuba, na mesma época, a fertilidade dos negros e dos mulatos também excedeu à fertilidade dos brancos, mas em proporções muito menores: 4% mais alta entre os negros e 16% mais alta entre os mulatos. Esta relativa igualdade foi a conseqüência de programas de saúde pública e sociais da Revolução Cubana, após 1959, que já pela década de 1980 quase igualaram os índices demográficos (incluindo a expectativa de vida) entre negros e brancos. Antes de essas políticas surtirem efeito, de 1950 até o final dos anos 1960, a fertilidade dos negros e dos mulatos excedeu a fertilidade dos brancos em 20% a 35%.[4]

A mortalidade dos afro-descendentes também era mais alta que a mortalidade dos brancos nos dois países, mas não o suficiente para superar as diferenças raciais na fertilidade. Os índices de crescimento entre a população não-branca eram mais altos do que entre os brancos, com o resultado de que a população afro-brasileira cresceu pouco mais de um terço (35,8%) da população em 1940 para quase a metade (47,4%) em 1991. Os afro-cubanos cresceram de um quarto (25,2%) da população nacional em 1943 para um terço (33,9%) em 1981.

A população afro-brasileira caiu em termos relativos durante a década de 1990 para 45% da população nacional em 2000. As causas desse declínio ainda são obscuras. A campanha "Não Deixe Sua Cor Passar em Branco", organizada por ativistas e organizações negras em 1991, destinada a persuadir os afro-brasileiros a relatar sua cor como parda ou preta em vez de branca, pode ter aumentado as respostas "pardo" no censo desse ano.[5] Na ausência de uma cam-

panha desse tipo em 2000, as porcentagens de pretos e pardos recuaram a seus níveis de 1980. As porcentagens de brancos, embora tenham aumentado entre 1991 e 2000, permaneceram inferiores às de 1980.[6]

Com exceção de Porto Rico, nenhum outro país latino-americano colheu dados censitários sobre raça com a mesma consistência e regularidade no decorrer do tempo como Brasil e Cuba. Na verdade, a maioria dos países eliminou a raça como uma categoria de informação de seus censos nacionais; por isso, os índices de crescimento e as características demográficas de seus vários grupos raciais são impossíveis de serem determinados. No entanto, dados oficiais que aparecem às vezes e estimativas de estudiosos deixam clara a presença continuada de grandes populações (7 milhões ou mais) de afro-descendentes na Colômbia, na República Dominicana e na Venezuela, assim como populações menores (0.2 a 1.3 milhões) no Equador, na Nicarágua, no Panamá, em Porto Rico e no Uruguai.[7] Estes totais nacionais produzem um total regional de cerca de 110 milhões de pessoas de ascendência africana (Tabela 5.2).

TABELA 5.2 População (número total em cima, porcentagem embaixo) da América Afro-Latina, 2000.

| | Americanos afro-latinos | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| País | Mulatos | Negros | Subtotal | Brancos | *Mestizos* | Indígenas | Outros | Total |
| *Dados do Censo* | | | | | | | | |
| Brasil | 66.017.000 | 10.402.000 | 76.419.000 | 90.647.000 | | 701.000 | 2.032.000 | 169.799.000 |
| | 39 | 6 | 45 | 53 | | >1 | 1 | 99 |
| Cuba | 2.464.000 | 1.344.000 | 3.808.000 | 7.391.000 | | | | 11.199.000 |
| | 22 | 12 | 34 | 66 | | | | 100 |
| Porto Rico | | | 416.000 | 3.065.000 | | 13.000 | 315.000 | 3.809.000 |
| | | | 11 | 81 | | >1 | 8 | 100 |
| Uruguai | 167.000 | 33.000 | 200.000 | 3.103.000 | 7.000 | 7.000 | 26.000 | 3.337.000 |
| | 5 | 1 | 6 | 93 | >1 | >1 | 1 | 100 |
| *Estimativas* | | | | | | | | |
| Venezuela | *8.097.000* | 2.417.000 | *10.514.000* | 5.075.000 | *8.097.000* | 483.000 | | 24.169.000 |
| | 34 | 10 | 44 | 21 | *34* | 2 | | 101 |
| Colômbia | 5.925.000 | 2.962.000 | 8.887.000 | 8.464.000 | 24.546.000 | 423.000 | | 42.320.000 |
| | 14 | 7 | 21 | 20 | 58 | 1 | | 100 |
| Rep. Dominicana | 6.129.000 | 924.000 | 7.053.000 | 1.343.000 | | | | 8,396,000 |
| | 73 | 11 | 84 | 16 | | | | 100 |
| Panamá | *914.000* | 400.000 | *1.314.000* | 286.000 | *914.000* | 228.000 | 114.000 | 2.856.000 |
| | 32 | 14 | *46* | 10 | 32 | 8 | 4 | 2.856.000 |
| Equador | | 632.000 | 632.000 | 1.897.000 | 5.058.000 | 5.058.00 | | 12.645.000 |
| | | 5 | 5 | 15 | 40 | 40 | | 100 |
| Nicarágua | | 456.000 | 456.000 | 862.000 | 3.499.000 | 254.000 | | 5.071.000 |
| | | 9 | 9 | 17 | 69 | 5 | | 100 |

*Nota*: Os números em itálico da Venezuela e do Panamá indicam estimativa do autor. As células vazias representam "sem dados". *Fontes*: Ver Apêndice.



Setenta por cento de todos os americanos afro-latinos vivem em um único país, o Brasil. E, no Brasil, como em todos os países latino-americanos, os "pardos" ou mulatos racialmente misturados superam os negros em margens que variam de 2:1, na Colômbia, em Cuba e no Panamá, para 3:1 na Venezuela, 5:1 no Uruguai e 6-7:1 no Brasil e na República Dominicana. Em um grau cada vez maior, ser uma pessoa de ascendência africana na América Latina é ser parda, não negra. A cor "parda" é uma categoria racial nascida da mistura de raças e, como uma categoria social intermediária entre a negritude e a brancura, como têm notado muitos observadores, pode servir como um meio para escapar da negritude.[8] A pesquisa nos dados dos censos brasileiros sugere que, dos indivíduos que se identificaram como pretos no censo nacional de 1950, 38% se reclassificaram como pardos no censo de 1980, o que ajuda a explicar o aumento marcante da população parda durante esses anos e o declínio relativo da população preta.[9]

Essa pesquisa também sugere que não somente os pretos se reclassificaram como pardos, mas também uma proporção significativa de brancos o fez: cerca de 8% dos indivíduos que se identificaram como brancos no censo de 1950 mudaram sua identificação racial para pardos em 1980.[10] A possibilidade de um entre 12 "brancos" estar disposto a trocar a brancura pela condição de ser pardo sugere que ocorreram algumas mudanças importantes no pensamento racial latino-americano durante a segunda metade do século XX. Como em relação a muitos outros acontecimentos posteriores a 1950, essas mudanças tiveram início nas décadas de 1930 e 1940.

## *Amorenamento Político: A Ascensão do Populismo*

A partir da década de 1920 (e até mais cedo no México), quando as economias de exportação da região entraram em um período de crise prolongada, o mesmo ocorreu com os regimes políticos sustentados por essas economias. Isto iniciou um período de intensa luta política, em que forças concorrentes lutavam para determinar o curso do futuro desenvolvimento social, político e econômico da América Latina. A independência e as lutas para criar novos governos nacionais foram um momento histórico semelhante, em que as forças em conflito precisavam do apoio popular, inclusive o de escravos e negros livres, o que conduziu a importantes reformas sociais e econômicas. Embora apresentadas com relutância e nem sempre implementadas adequadamente, essas reformas do século XIX produziram benefícios reais para os americanos afro-latinos. As lutas das décadas de 1930 e 1940 produziram agora uma segunda grande onda de reforma, definida não em termos raciais, como durante o período da independência, mas em termos de classe.[11]

No Brasil, após a derrubada da Primeira República – dominada pelas oligarquias de fazendeiros – por uma revolta militar em 1930, o presidente provisório Getúlio Vargas procurou o apoio não só de militares e da classe média

urbana, mas também do movimento operário. Governando como presidente provisório de 1930 a 1937 e como ditador de 1937 a 1945, Vargas instituiu uma série de reformas sem precedentes na história brasileira: a legalização da negociação coletiva, o salário mínimo, as férias remuneradas, o dia de trabalho de oito horas, a previdência social, a medicina proporcionada pelo Estado e o envolvimento federal na educação pública. Derrubado pelos militares em 1945, Vargas fundou o Partido Trabalhista Brasileiro e foi eleito presidente com o apoio esmagador dos sindicatos, em 1950.[12]

Em Cuba, o aprofundamento da Depressão conduziu à Revolução de 1933, à derrubada da ditadura de Machado e à ascensão ao poder do caudilho militar Fulgêncio Batista. Afro-cubano da classe baixa da província de Oriente (ele tinha dez anos de idade por ocasião do levante do PIC em 1912), Batista foi o líder da Revolta dos Sargentos em 1933, em que os oficiais de postos inferiores e os sargentos, muitos deles afro-cubanos, tomaram o poder e se promoveram a posições de autoridade. O próprio Batista tornou-se chefe do estado maior do exército, de cuja posição dominou a política nacional durante a década de 1930. Como governante *de facto* da ilha, ele promoveu um programa de reforma social e econômica que incluía a reforma agrária, o controle dos aluguéis urbanos, seguro médico proporcionado pelo Estado e, como parte da Constituição de 1940, um código de trabalho bastante progressista. Eleito presidente naquele ano, Batista continuou a expandir esses programas durante a década de 1940.[13]

Na Venezuela, os governos militares ocuparam o poder durante a década de 1930 e continuaram a reprimir os sindicatos dos trabalhadores da indústria petrolífera, mais particularmente na greve geral de 1936. Ativistas pertencentes ao partido da Ação Democrática (AD – fundado em 1931) trabalharam para conduzir os trabalhadores e membros da classe média urbana a uma aliança de todas as classes em oposição ao regime militar. Em 1945, juntamente com os oficiais subalternos das forças armadas, a AD conseguiu derrubar o governo e o substituiu por uma junta civil-militar, que realizou reformas agrárias e trabalhistas e um amplo programa de serviços sociais sustentados com os rendimentos do petróleo. O ritmo rápido dessas mudanças provocou uma resposta poderosa dos conservadores: depois de uma vitória arrasadora nas eleições municipais, congressuais e presidencial em 1947-1948, a Ação Democrática governou por menos de um ano antes de ser derrubada e substituída por uma ditadura militar que durou até 1958. Quando o país voltou ao domínio civil, a Ação Democrática foi reconduzida ao poder com a eleição de Rómulo Betancourt para a presidência.

A Colômbia foi um dos poucos países da região em que as lutas políticas das décadas de 1930 e 1940 ocorreram por meio de competição eleitoral constitucional. O início da Depressão pôs fim a quase 50 anos de governo do Partido Conservador, com a eleição em 1930 do primeiro presidente Liberal desde a década de 1880. Como já foi visto, os Liberais estavam divididos entre uma ala de esquerda "popular", com base nos trabalhadores, e uma ala de direita mais



conservadora. Quando a Depressão se aprofundou, a ala de esquerda do partido obteve sucesso na eleição de seu candidato presidencial, Alfonso López, em 1934 e novamente em 1942. Durante seu primeiro mandato, López conseguiu implementar um modesto programa de reformas, incluindo a restauração do sufrágio universal masculino, os primórdios da previdência social e uma reforma agrária limitada. As lutas contínuas entre as alas da direita e da esquerda do partido enfraqueceram a possibilidade de os Liberais realizarem outras mudanças e, finalmente, custou-lhes a eleição presidencial de 1946. No ano seguinte, Jorge Gaitán, ex-socialista, advogado trabalhista veterano e, durante muito tempo, líder da esquerda liberal, foi nomeado chefe do partido nacional, assinalando a ascendência renovada da ala de esquerda do partido. Seu assassinato em Bogotá, em 1948, provocou uma onda de tumultos urbanos e de violência política que aumentou até o final da década e durante a década de 1950.[14]

Essas lutas na Colômbia entre os liberais de esquerda e de direita, e entre os Liberais e os Conservadores, expressaram-se simultaneamente em termos de classe e de raça. Na verdade, para muitos oponentes ao liberalismo de esquerda era impossível separar os dois. Homens de negócio do porto caribenho de Barranquilla queixaram-se em 1937 que ativistas dos sindicatos estavam fomentando "ódios africanos, dos trabalhadores contra os patrões". Um observador Conservador em Cali acusou os líderes trabalhistas de estarem inflamando "antagonismos raciais e de classe [...] entre os patrões e os trabalhadores". Quando vários candidatos, membros dos sindicatos e da ala esquerda do Partido Liberal, foram eleitos para a Câmara Municipal de Manizales, em 1933, o líder local do partido os repudiou desdenhosamente como "a Câmara dos Negros". Os vereadores devolveram-lhe o insulto abraçando propositalmente o termo. Descrevendo-se como "Câmara dos Negros" e "Filhos das Oficinas e do Campo", eles reconheceram abertamente tanto a identidade racial quanto a identidade de classe do liberalismo de esquerda.[15]

Os epítetos raciais foram usados também no âmbito nacional, em que os Conservadores rotularam Jorge Gaitán, um *mestizo* de pele escura, de "o negro Gaitán". Como os vereadores de Manizales, Gaitán respondeu usando o termo em suas aparições públicas e na propaganda da campanha, juntamente à invocações constantes do "povo" e de sua luta contra a oligarquia. Tanto no âmbito nacional quanto no local, as identidades racial e de classe serviram para consolidar a identificação entre o Liberalismo de esquerda e sua base na classe trabalhadora.[16]

Essa identificação entre a negritude e os movimentos populistas com base nos trabalhadores ocorreu em toda a América Afro-Latina. Até na Argentina, um dos poucos países a ser bem-sucedido em seu projeto de branqueamento, os partidários de Juan e Evita Perón eram chamados tanto de *descamisados*, termo com base na classe, quanto de *cabecitas negras*, referindo-se aos *mestizos* de pele escura que haviam migrado das províncias do interior para Buenos Aires e outras cidades em busca de trabalho. Em termos abertamente raciais que lem-

bravam a associação entre o ditador do século XIX Juan Manuel de Rosas e a população negra, os anti-peronistas denunciaram as reuniões e demonstrações peronistas como um "novo candombe federal".[17]

Na Venezuela, a Ação Democrática apresentou-se tanto como representante dos camponeses, trabalhadores da indústria petrolífera e trabalhadores urbanos do país, quanto como defensora dos negros e mulatos de classe média que historicamente haviam sido barrados de entrar na elite branca do país. Os afro-venezuelanos participaram na liderança do partido: o mais importante deles, Rómulo Betancourt, foi presidente da junta civil-militar de 1945 a 1947, e eleito presidente da Venezuela de 1959 a 1964. Durante o primeiro período breve do partido no poder, ele nomeou mais funcionários civis negros e mulatos do que já visto na história do país, permitindo ao presidente Rómulo Gallegos anunciar em setembro de 1948 que "agora os negros estão governando". Os conservadores reagiram furiosos, denunciando Gallegos por promover os "ódios raciais" e a divisão racial; seu pronunciamento pode ter contribuído para o golpe militar que pôs fim ao governo civil dois meses mais tarde. Entretanto, a forte identificação da Ação Democrática com a população afro-venezuelana continuou durante todo o período de ditadura e depois, enquanto sua oposição centrista, os Democratas Cristãos, "nunca tentou atrair os negros para suas fileiras" e, em vez disso, aliou-se às classes média e alta brancas.[18]

Na Costa Rica, o político populista José Figueres fez apelos diretos semelhantes à população negra. Amigo e protegido de Rómulo Betancourt, Figueres a princípio chamou seu movimento de Ação Democrática em homenagem à AD venezuelana, mas subseqüentemente renomeou-o de Partido de Liberación Nacional (PLN). Como a AD venezuelana, Figueres e seu movimento eram liberais, socialmente reformistas e anticomunistas. Em seguida à greve dos trabalhadores das plantações de banana de 1934 contra a United Fruit Company, que fracassou em grande parte por causa da inabilidade dos organizadores para mobilizar os antilhanos, os comunistas costa-riquenhos essencialmente viraram as costas aos antilhanos e se concentraram em organizar os hispânicos nascidos na Costa Rica. Isto deixou o caminho aberto para o PLN apelar diretamente para antilhanos de primeira e segunda geração, e, durante o final da década de 1940 e início da década de 1950, Figueres fez muitas viagens à província de Limón para recrutar apoio entre a população negra. Auxiliado pelo político local Alex Curling, durante a década de 1950 o partido liderou uma campanha para inscrever mais eleitores, que quintuplicou o número de eleitores registrados na província. Esses eleitores apoiaram consistentemente o PLN, ajudando a eleger Figueres para a presidência em 1952 e 1970, e enviando Curling e outros políticos negros para o Congresso. Em troca desse apoio, Figueres derrubou a lei de 1934 que impedia negros de trabalharem em plantações de banana da costa do Pacífico, incluiu Limón nos programas sociais (grandemente expandidos) estabelecidos pelo PLN e empregou muitos costa-riquenhos antilhanos de segunda e terceira geração na (também muito expandida) burocracia estatal que administrava esses programas.[19]



Getúlio Vargas, criador do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), foi menos direto que a AD ou o PLN em seu uso da terminologia e retórica raciais, preferindo dirigir seus apelos ao "povo" ou aos "trabalhadores" em vez de aos afro-brasileiros em si. Mas o cultivo por Vargas de sua imagem como "o Pai dos Pobres", combinado com os benefícios concretos estendidos aos brasileiros de classe baixa pelas políticas de desenvolvimento econômico e provisão social de seus governos, mostrou-se particularmente eficiente com a população afro-brasileira. Uma pesquisa realizada em 1960 no Rio de Janeiro descobriu que a fidelidade dos eleitores ao Partido Trabalhista era muito mais forte entre os negros do que entre os brancos. Até os membros da classe média negra preferiam o PTB por margens apenas ligeiramente mais baixas do que os trabalhadores negros e significativamente mais altas do que os trabalhadores brancos.[20] Isto porque muitos desses eleitores negros de renda média só recentemente haviam passado da classe trabalhadora para a classe média, como um resultado direto e óbvio das políticas de Vargas. Como na Costa Rica no mesmo período, grandes aumentos no emprego estatal entre 1930 e 1960 expandiram muito as oportunidades para os afro-brasileiros durante um período em que, segundo o historiador Robert Levine, "as práticas de contratação [no setor privado] excluíam abertamente os não-caucasianos". A industrialização subvencionada pelo Estado e o crescimento econômico abriram mais oportunidades para o avanço dos negros. Como resultado, "muitos cidadãos de cor passaram a dever sua situação econômica melhor às mudanças conduzidas pelos programas de Vargas [...] [e] ele se tornou um herói para muitos deles".[21] E mesmo – ou especialmente – para essa grande maioria de afro-brasileiros que permaneceu na classe trabalhadora, observou a escritora negra e ex-favelada Carolina Maria de Jesus, o trabalhismo de Vargas:

> mudou as regras do jogo para os trabalhadores. Os salários melhoraram; eles agora podiam ter contas em banco e outros benefícios provenientes da legislação trabalhista. Um trabalhador pode se aposentar quando está velho e receber integralmente o seu salário [...]. Seu objetivo [de Vargas] é fazer dos trabalhadores os beneficiários.[22]

Os afro-cubanos eram similarmente identificados com o regime de Batista, tanto durante o mandato de Batista como presidente eleito (1940-1944) quanto durante sua subseqüente ditadura (1952-1958). As duas principais fontes de apoio de Batista eram os sindicatos e as forças armadas, ambos tendo muitos afro-cubanos entre seus membros e, no caso dos sindicatos, na liderança. O movimento revolucionário que finalmente derrubou Batista, o Movimento de 26 de Julho de Fidel Castro, ao contrário, foi extraído desproporcionalmente de membros da classe média branca da ilha. Não obstante, após chegar na província de Oriente em 1956 e estabelecer ali seu acampamento de guerrilha, Castro

dedicou grande esforço e atenção ao recrutamento de apoio entre os camponeses negros que viviam na Sierra Maestra. Depois que tomou o poder, em 1959, ele ampliou esses esforços para a ilha como um todo, visando aos trabalhadores e aos camponeses como a principal fonte de apoio para seu regime. Do mesmo modo que Vargas no Brasil, seus apelos a esses contingentes foram expressados quase inteiramente em termos de classe, não de raça. Porém, o governo revolucionário também enfatizou seu compromisso com a erradicação da discriminação e desigualdade raciais na ilha. Como resultado, os levantamentos de opinião pública conduzidos pelo sociólogo norte-americano Maurice Zeitlin em 1962 levaram à conclusão de que "há uma probabilidade maior de os trabalhadores negros apoiarem a revolução do que os trabalhadores brancos". Entre os 350 mil cubanos que deixaram a ilha durante a década de 1960, somente 13% eram negros ou mulatos, uma proporção muito menor do que sua representação na população como um todo.[23]

Alguns observadores afirmam que a identificação negra com os movimentos populistas de base trabalhista – e seu apoio a eles – era simplesmente uma continuação da há muito estabelecida estratégia dos americanos afro-latinos de se ligarem a patronos poderosos, que proporcionam favores e proteção a seus clientes em troca de obediência e apoio.[24] Embora haja algo de verdade neste argumento, ele ignora ou suaviza o grau em que os "favores" conferidos pelo populismo realmente se materializaram e beneficiaram não apenas uma pequena clientela, mas a população afro-descendente e a classe trabalhadora como um todo. O populismo representou uma abertura das portas políticas, econômicas e sociais à população negra em um grau jamais observado desde o período de independência e de emancipação.

Politicamente, o populismo apoiava a democracia eleitoral com base no sufrágio amplo e inclusivo, e um papel expandido para os trabalhadores e para o povo na política nacional. Economicamente, propunha libertar a América Latina de sua dependência das exportações de produtos básicos por meio de programas direcionados pelo Estado para industrializar e diversificar as economias nacionais – programas que iriam beneficiar diretamente a base do populismo, a classe trabalhadora. O populismo também propôs redistribuir a renda nacional por meio de programas de saúde pública, educação e provisão social, direcionados pelo Estado, e por meio da promoção continuada do sindicalismo e da mobilização dos trabalhadores. Finalmente, o populismo não representou apenas uma maior igualdade de classe, mas também a igualdade racial plena, além de uma maior participação social, econômica e política de minorias anteriormente excluídas da vida nacional.

Nenhum dos regimes populistas conseguiu cumprir totalmente essas promessas, mas a maioria realizou algumas delas. Como resultado, para a maior parte dos países da região, o período da década de 1940 até a década de 1980 foi de desenvolvimentos substanciais na industrialização nacional, no tamanho da classe trabalhadora urbana e da classe média e nos serviços sociais proporcionados pelo Estado.[25] Especialmente quando combinado com o compromisso do populismo com a igualdade racial, cada um desses desenvolvimentos gerou importantes oportunidades para os afro-descendentes melhorarem sua posição social e econômica.



A rota clássica para a mobilidade social ascendente é a educação, principalmente a educação superior; e, quando os sistemas universitários expandiram durante este período em grande parte da América Afro-Latina, o número de negros matriculados também aumentou. No Brasil, em Cuba e no Uruguai, o crescimento do número de negros e mulatos matriculados e formados em instituições de educação superior foi dramático – embora no Brasil e no Uruguai os índices desse crescimento tenham sido bastante inflados pela base surpreendentemente baixa da educação dos negros em meados do século. Em 1950, de uma população afro-brasileira total de quase 20 milhões, apenas 51 mil negros e mulatos tinham se formado no segundo grau e 4 mil no ensino superior. Até 1991, esses números haviam explodido para 3,3 milhões e 600 mil, respectivamente, em uma população afro-brasileira totalizando 70 milhões. Outros 1,5 milhão de afro-brasileiros estavam matriculados no segundo grau ou na universidade, prometendo mais formados em um futuro próximo.[26]

Os índices de formação dos negros no segundo grau e na universidade em meados do século não estão disponíveis para o Uruguai, mas, nessa época, a maior universidade do país, a Universidad de la República, havia produzido apenas cinco graduados negros em toda a sua história, e apenas um punhado de afro-uruguaios trabalhava como profissionais com formação universitária. Em 1996, 7,5% dos afro-uruguaios tinham se formado no segundo grau e 2%, no ensino superior – índices consideravelmente mais elevados que no Brasil.[27]

O avanço educacional dos negros foi o mais impressionante em Cuba, onde os afro-cubanos aproveitaram tanto as oportunidades criadas pelo governo revolucionário pós-1959 que as disparidades raciais na educação quase desapareceram. Em 1981, um total de 11% de negros e 10% de mulatos tinham se formado no segundo grau, em comparação a 10% de brancos. Além disso, 3,5% dos negros e 3,2% dos mulatos tinham títulos universitários, comparado a 4,4% dos brancos.[28]

As estatísticas sobre índices de matrícula e graduação por raça não estão disponíveis para outros países latino-americanos, mas evidências parciais sugerem um progresso educacional substancial dos negros durante este período. Na Costa Rica, filhos e netos de antilhanos começaram a se matricular na universidade nacional em San José nas décadas de 1950 e 1960. Na década de 1970, havia uma presença suficientemente grande para organizar uma conferência nacional em 1978 sobre a "Situação do Negro na Costa Rica".[29] Na Venezuela, os observadores descreveram o ingresso maciço de estudantes negros e pardos nas universidades públicas durante as décadas de 1970 e 1980. A antropóloga Angelina Pollak-Eltz estimou em 1993 que o corpo de estudantes na maior

universidade do país, a Universidad Central de Venezuela, era em sua maioria composta por afro-venezuelanos.[30]

Tendo obtido a educação requerida para ascender na sociedade, esses graduados recém-formados no segundo grau e na universidade buscaram sua admissão nas classes médias florescentes da região.[31] O crescimento econômico posterior à Segunda Guerra Mundial gerava milhões de novos empregos de colarinho branco, profissionais e administrativos, e a retórica oficial – não apenas do populismo, mas de todos os partidos políticos eleitorais durante este período – prometeu o fim das preferências e da discriminação raciais na concessão desses empregos. E em um grau realmente surpreendente (em comparação com a exclusão racial nos anos de exportação), o sonho há muito adiado de ingressar na classe média era finalmente realizado. Em 1987, cerca de um milhão de afro-brasileiros estava trabalhando em empregos profissionais ou técnicos, e quase 2 milhões ocupavam cargos administrativos (uma categoria ampla do censo que inclui executivos, gerentes e funcionários de escritório). Estes eram números consideravelmente menores que os 3 milhões de brancos trabalhando como profissionais ou técnicos e os 6 milhões de brancos trabalhando na administração. Apesar disso, constituíam uma proporção significativa tanto da força de trabalho afro-brasileira quanto de todos os trabalhadores de colarinho branco. Um entre nove (11,2%) afro-brasileiros assalariados trabalhava em cargos profissionais, técnicos ou administrativos, e esses trabalhadores negros e mulatos constituíam quase um quarto (23,5%) de todos os trabalhadores de colarinho branco.[32]

Em Cuba, mais uma vez as políticas igualitárias da Revolução produziram uma enorme onda de mobilidade ascendente dos afro-cubanos e uma situação muito próxima à paridade vocacional entre brancos e negros. Em 1981, 22% dos brancos e negros e 23% dos mulatos trabalhavam em cargos profissionais. Mesmo na área do comércio varejista, em toda a América Latina uma área do mercado de trabalho notoriamente resistente ao ingresso dos afro-descendentes, os negros, os brancos e os mulatos conseguiram igualdade, com 6% a 7% de cada grupo trabalhando em lojas e armazéns.[33]

No Uruguai, no final da década de 1990, cerca de 9% dos trabalhadores assalariados negros estavam trabalhando em cargos profissionais, técnicos ou administrativos, e outros 9% eram funcionários de escritório. Uma análise de 1973 da estrutura racial e de classe de Cartagena, na Colômbia, mostrou que a maioria da classe média da cidade (que era responsável por mais de um quarto da população da cidade) era composta de negros e mulatos. E, na Costa Rica, era notável a ascensão na década de 1970 de uma "geração de profissionais negros" com base em San José e Limón. Em um nível um pouco inferior da estrutura ocupacional, os filhos de agricultores e pequenos proprietários negros da província de Limón fluíram para as capitais provinciais e nacional para buscar empregos de escritório: "Tipicamente, entre os afro-costa-riquenhos, quase



toda ocupação de escritório é mais valorizada do que uma ocupação manual – mesmo que a remuneração seja mais baixa".[34]

Os afro-descendentes que queriam progredir na escala social em geral tinham de se mudar para os centros urbanos, primeiro para obter uma educação e depois para competir por trabalhos administrativos ou profissionais urbanos. O mesmo acontecia com os camponeses e trabalhadores rurais afro-descendentes que procuravam se educar e educar seus filhos, aproveitar-se de outros serviços sociais proporcionados pelo Estado e ingressar na classe trabalhadora industrial em expansão. O resultado foi a migração, nas décadas de 1940 e 1950 até hoje, de milhões de camponeses negros do campo para as cidades. O maior desses movimentos foi o dos nordestinos e mineiros brasileiros para as zonas industriais do Rio de Janeiro e de São Paulo. Em 1970, mais de 2,6 milhões de migrantes dessas duas regiões viviam em São Paulo, a maioria deles afro-brasileira (entre esses milhões de migrantes estava o superastro do futebol, Pelé, Edson Arantes do Nascimento, cujos pais o trouxeram para São Paulo em 1946; e Carolina Maria de Jesus, cujo diário de sua vida em uma favela de São Paulo, *Quarto de despejo – O diário de uma favelada*, tornou-se um *best-seller* internacional durante a década de 1960).[35] Sua chegada no Estado provocou uma onda de sentimento antinordestino, mas a expansão continuada da economia industrial em franco florescimento dependia de constantes novas chegadas de trabalhadores do Nordeste, e a migração continuou em níveis altos.[36]

Fluxos comparáveis, embora menores, de migração negra foram visíveis em toda a América Afro-Latina durante esses anos. Na Venezuela, os camponeses deixavam as zonas de *plantation* em Barlovento para buscar oportunidades em Caracas, na cidade industrial de Valencia ou nos poços de petróleo de Maracaibo. Na parte leste do país, migrantes de Cumaná e das planícies do sul viajavam para a nova cidade industrial de Ciudad Guayana, no Rio Orinoco. Os moradores afro-colombianos das florestas do Chocó procuraram trabalho nas fábricas de Medellín. Em Porto Rico, novas fábricas trazidas para a ilha pela Operation Bootstrap atraíram a migração do campo para San Juan e Ponce. E, nas décadas de 1970 e 1980, quando o governo brasileiro procurou reduzir a concentração da indústria em São Paulo com novos projetos industriais no Nordeste – refinarias de gasohol, um complexo petroquímico em Salvador, projetos hidrelétricos e de mineração no Maranhão e no Pará –, a migração afro-brasileira também fluiu para essas regiões.

Uma vez nas cidades, os migrantes negros que não tinham de competir mais com os imigrantes europeus foram absorvidos no proletariado industrial. Tanto em 1950 quanto em 1987, os trabalhadores industriais afro-brasileiros representavam cerca da mesma proporção da força de trabalho industrial que sua representação na população total em idade de trabalhar. Enquanto isso, seus números mais que quintuplicaram: de 1 milhão em 1950 para 5,5 milhões em 1987.[37]

Este ingresso maciço de trabalhadores negros e mulatos no proletariado industrial representou uma mobilidade ascendente em vários sentidos; salários

mais altos do que na agricultura, pagos com mais regularidade; acesso a serviços sociais proporcionados pelo Estado, vinculados com o emprego e com a participação em sindicatos; acesso também à representação sindical em disputas com os empregadores; e acesso a outros serviços sociais, especialmente à assistência médica e à educação, concentrados nas áreas urbanas. Todas estas mudanças, combinadas com o ingresso de afro-brasileiros em empregos profissionais, técnicos e administrativos, traduziram-se em melhorias marcantes na medida mais básica do bem-estar de uma população: a expectativa de vida. Entre 1950 e 1991, a expectativa de vida dos afro-brasileiros aumentou 60%, de 40,1 para 64,0 anos, enquanto a expectativa de vida dos brancos aumentou 50%, de 47,5 para 70,8 anos. Desse modo, a diferença entre as expectativas de vida de negros e brancos caiu de 7,4 anos em 1950, quando os brancos viviam em média 18% mais tempo que os negros, para 6,8 anos em 1991, quando os brancos viviam 11% mais.[38]

## *Amorenamento Cultural e Democracia Racial*

Tão importante quanto essas mudanças sociais e econômicas foi a redefinição das identidades nacionais e regionais que ocorreu sob o populismo. Os projetos de "branqueamento" representaram um esforço maior das elites latino-americanas para obliterar suas identidades nacionais e recriá-las à imagem da Europa. Quando as economias de exportação e os regimes oligárquicos entraram em colapso na crise econômica da década de 1930, políticos, intelectuais e cidadãos comuns responderam ao fracasso do branqueamento com uma mudança radical de curso. Em vez de ignorarem e rejeitarem a herança africana e indígena da região e sua história de mistura de raças, os latino-americanos reconheceram ambas e chegaram a propô-las como a base para a construção de novas identidades nacionais. Essas identidades também seriam fundamentadas em uma nova ética de igualitarismo e inclusão, substituindo as repúblicas oligárquicas dos anos de exportação pela democracia política e racial.

Desde seu início, a ideologia da democracia racial, como seria chamada posteriormente, estava intimamente associada à ascensão do populismo de base trabalhista. A primeira declaração importante do pensamento da democracia racial, *La raza cósmica* (1925), de José Vasconcelos, foi lançada no México logo após a revolução que derrubou a ditadura de Díaz e a substituiu pelos primórdios de um regime eleitoral com base nas massas. Manifestos seminais da democracia racial – *Casa grande e senzala* (1933) e *Sobrados e mocambos* (1936), de Gilberto Freyre, e *Contrapunteo cubano del tabaco e el azúcar* (1940), de Fernando Ortiz – seguiram as revoluções de 1930 e 1933 no Brasil e em Cuba, respectivamente; *La formación del pueblo venezolano* (1941), de Carlos Siso, seguiu o final da ditadura de Gómez em 1935.[39]

Em sua superfície, a democracia racial representou uma rejeição da europeização e do branqueamento, além de uma reabilitação, aceitação e admissão do próprio passado racial da América Latina. Segundo estes escritores, a América Latina não era a Europa, e jamais poderia ser. Suas sociedades e civilizações eram algo completamente novo na história mundial. Aqui, europeus, africanos, ameríndios e (nos últimos anos) asiáticos se uniram para produzir sociedades genuinamente multirraciais e multiculturais. E, em razão da experiência histórica singular da região, eles o fizeram em termos de cordialidade, igualitarismo e convivência incomuns entre grupos raciais. Alguns escritores atribuíram este resultado ao caráter supostamente benigno e tranqüilo da escravidão na América Latina. Outros enfatizaram os aspectos "niveladores" da independência e das guerras civis do século XIX, em que negros, brancos e mulatos lutaram lado a lado para derrubar a ordem colonial. Sejam quais forem as razões, o resultado foram novas sociedades "mestiças" fundamentadas na mistura de raças: no México, segundo José Vasconcelos, uma "raça cósmica" com base na miscigenação; em Cuba, "essa imensa mestiçagem de raças e culturas", produzindo uma cultura e um povo completamente novos; no Brasil, uma "metarraça", em que a figura arquetípica, "no sentido de melhor correspondência com o meio brasileiro e [...] aos seus interesses, aos seus gostos, às suas necessidades", era "o mestiço, o mulato, digamos delicadamente, o moreno".[40]



Em vez de manter a brancura como o ideal nacional, o pensamento da democracia racial exaltava a morenidade. E isto aconteceu não apenas nos conceitos de identidade racial nacional, mas também de identidade cultural nacional. Durante os anos de exportação, as elites regionais procuraram esconder e reprimir a música, a religião e a dança afro-latinas, mas a cultura popular de base africana provou-se impossível de erradicar. Durante as décadas de 1920 e 1930, os latino-americanos começaram a reavaliar essa cultura e a realizar uma transformação cultural tão significativa, à sua maneira, quanto a transformação política do populismo. De suas posições anteriormente marginais, reprimidas e vergonhosas, as formas culturais afro-latinas tornaram-se símbolos e expressões centrais da identidade nacional.

Isto foi mais evidente com a música e a dança afro-latinas, que eram agora consideradas as expressões mais "autênticas" da cultura nacional. Na Argentina e no Peru, onde com o passar do tempo a população negra foi reduzida a uma proporção mínima do total nacional, o conteúdo africano dessas danças era no máximo parcial e consideravelmente atenuado pelas contribuições européias e indígenas – na verdade, foi precisamente esse processo de mistura e de síntese que tornou essas formas musicais em expressões apropriadas de sociedades racialmente misturadas. Mas essas danças ainda tinham origens claras nas formas musicais anteriores africanas e afro-latinas. No Peru, a marinera descendia diretamente da zamacueca afro-peruana; e na Argentina e no Uruguai, o tango e a milonga descendiam – e incorporavam elementos – do candombe do século XIX.[41]

O samba brasileiro, a rumba e o son cubanos, e o merengue dominicano, todos tiveram antecedentes africanos mais visíveis, e por isso eram mais problemáticos para a elite e para a classe média locais. Em cada caso, no entanto, uma combina-

ção de pressões comerciais e apoio do Estado transformou estes gêneros de música de rua dos negros em ícones da cultura popular nacional. A chegada na região das tecnologias do rádio e da gravação, no início do século XX, conduziu os primórdios de uma indústria musical orientada aos mercados de massa e a uma resultante busca por artistas e gêneros atraentes para esses mercados. Em cada país, as formas musicais com raízes africanas se revelaram como a solução (como aconteceu na mesma época nos Estados Unidos, com o *dixieland* e o *jazz*).

No Brasil, um dos primeiros sambas gravados, "Pelo telefone" (1917), foi o grande sucesso do final da década de 1910, abrindo caminho para uma série de gravações (e sucessos) subseqüentes nas décadas de 1920, 1930 e 1940. O son seguiu o mesmo passo para a respeitabilidade em Cuba, conseguindo uma grande difusão pelo rádio e vendas estrondosas durante a década de 1920. A rumba, ainda mais intimamente associada do que o son às tradições africanas e à vida de rua dos negros pobres, foi inicialmente mais difícil de vender. Mas o entusiasmo pela rumba das décadas de 1920 e 1930 na Europa e nos Estados Unidos finalmente convenceu os ouvintes cubanos do valor da música (de maneira muito parecida com a que o entusiasmo pelo tango da década de 1910 legitimou essa dança na Argentina).

Durante as décadas de 1920 e 1930, grupos afro-cubanos como Sonora Matancera, o Septeto Nacional, o Septeto Habanero e muitos outros, anteriormente barrados dos melhores hotéis, teatros e restaurantes, agora desenvolviam novos estilos do son e da rumba, os quais mantinham a energia rítmica e vocal dessas formas de música, embora suavizando alguns de seus aspectos mais toscos. Isto, por sua vez, iniciou um processo de crescimento e evolução musical que continua atualmente. O son, em particular, deu origem a dois gêneros subseqüentes, o mambo e a salsa, que conquistaram grandes audiências por toda a América Latina, Europa, Estados Unidos e Japão.[42]

Muito necessitados de novos símbolos de unidade nacional durante um período de crise econômica e política, os regimes populistas buscaram ativamente ligar-se a esses novos símbolos da cultura popular. Logo após sua eleição em 1925, o presidente cubano Gerardo Machado lançou uma declaração pública em apoio ao son, apoiou o primeiro festival público de música e convidou a banda Sonora Matancera para tocar em sua festa de aniversário. Como parte de sua própria campanha de construção da nação, o ditador Rafael Trujillo declarou o merengue a "música nacional" da República Dominicana. Todas as bandas de dança, incluindo aquelas dos clubes sociais, restaurantes e hotéis da elite, foram obrigadas a tocar o merengue, e os dominicanos de classe alta foram obrigados a dançá-lo para o divertimento dos espectadores de classes populares. Petán, irmão de Trujillo, dirigia a banda mais proeminente do país, assim como a maior estação de rádio, que tocava música de dança 12 horas por dia, incluindo mais de 300 merengues compostos em homenagem a Trujillo.[43]

No Brasil e em Cuba, os regimes populistas após 1930 expressaram sua conexão com a cultura americana afro-latina revertendo a posição em um dos



aspectos mais controvertidos dessa cultura: as celebrações anuais do carnaval que precediam à Quaresma. Anteriormente proibidos ou rigidamente controlados por uma legislação restritiva, na década de 1930 os cordões carnavalescos (reorganizados no Brasil em escolas de samba) tiveram reconhecimento oficial e passaram a receber subsídios do Estado, além de terem a permissão – na verdade, sendo muito encorajados – para desfilar no carnaval e em outros feriados nacionais.[44] Legitimadas e apoiadas pelo Estado, tanto financeira como politicamente, os *comparsas* e as escolas de samba trouxeram ritmo, calor, movimento e alegria às ruas e aos bairros da América Afro-Latina, mas a um preço. Era requerido que as organizações carnavalescas aceitassem a supervisão e o controle do Estado, incluindo sobre o conteúdo e a forma de seus desfiles, sua música e suas canções. As autoridades cubanas permitiram que os comparsas desfilassem apenas sob supervisão policial e buscassem produzir, em suas próprias palavras, *shows* mais "purificados", "elevados" e "refinados", que atraíssem tanto cubanos como turistas dos Estados Unidos. Um processo muito parecido aconteceu no Brasil, onde a Comissão Nacional de Turismo passou a ter autoridade sobre as escolas de samba em 1935 e iniciou o longo processo de moldar e transformar o carnaval na atração turística e no grande negócio que é atualmente.[45]

Até a capoeira, banida em 1890 e severamente reprimida durante as primeiras décadas do século XX, foi reabilitada e transformada em um veículo de identidade nacional. A transição da marginalidade para a aceitação nacional foi liderada pelo lendário capoeirista Manoel dos Reis Machado (Mestre Bimba) que, em Salvador, abriu a primeira "academia" do Brasil em 1927, oferecendo instrução formal na arte. Ele declarou ter desenvolvido uma forma nova e mais moderna de capoeira, orientada não para o combate, mas para o preparo físico e para a dança. Machado chamou essa nova forma de capoeira regional (isto é, a capoeira brasileira, em oposição à africana) e começou a divulgá-la para a classe média branca como uma forma de exercício e preparo físico. Comparecendo a uma demonstração dos alunos de Machado em 1953, o presidente Vargas declarou que a capoeira era "o único esporte verdadeiramente nacional" do Brasil. Quando ela se disseminou por todo o país, o Conselho Nacional dos Desportos estabeleceu regras e regulamentos para "realizar a institucionalização definitiva [da capoeira] como uma arte marcial brasileira." Na década de 1970, quando o exército brasileiro adotou a capoeira como uma forma de condicionamento físico, o esporte havia fechado o círculo: alvo da repressão militar no final do século XIX, tornou-se meio de treinamento militar um século depois.[46]

Até mesmo as religiões afro-latinas, de certa maneira as formas culturais mais subversivas e oposicionistas, foram integradas na cultura nacional. Como aconteceu com a capoeira, parte da iniciativa para essa integração veio dos próprios pais e mães de santo afro-brasileiros e afro-cubanos. Como parte de sua estratégia para sobreviver à repressão dos anos de exportação, os líderes das religiões com raízes africanas cultivaram laços com patronos das classes média

e alta que podiam protegê-las da polícia e de outras formas de repressão oficial. Nas décadas de 1920 e 1930, as fileiras desses patronos expandiram-se para incluir intelectuais brasileiros e cubanos interessados nessas formas nativas de religiosidade popular.

Gilberto Freyre e Édison Carneiro convidaram pais e mães de santo para participarem dos Congressos Afro-Brasileiros que eles organizaram em 1934 e 1937. Carneiro ajudou a criar a União das Seitas Afro-Brasileiras em Salvador, em 1937, e em outubro daquele ano o prefeito de Salvador ajudou a colocar a pedra fundamental do novo templo de Axé de Opó Afonjá, uma das mais antigas e importantes congregações. Durante a Segunda República (1946-1964) populista, e até durante o período do governo militar (1964-1985), os políticos buscaram ativamente relacionamentos com os mais poderosos pais e mães de santo, oferecendo-lhes empregos, favores e outras formas de patronato oficial em troca de votos dos congregantes dos terreiros. Quando a Mãe Menininha (Maria Escolástica da Conceição Nazareth), uma das mais veneradas mães de santo do Candomblé, morreu em 1986, políticos e intelectuais viajaram de todo o Brasil para comparecer ao seu funeral.[47]

Ainda mais popular que o Candomblé era a Umbanda. Assim como a capoeira regional representava uma forma "modernizada" da capoeira, a Umbanda era uma nova forma, "abrasileirada", do Candomblé. Aparecendo pela primeira vez no Rio de Janeiro, na década de 1920, e depois se espalhando pelo restante do país, a Umbanda é uma religião de possessão de espírito, em que orixás iorubás do Candomblé continuam a presidir o mundo dos espíritos, e os deuses governam de longe, não participando diretamente dos assuntos terrenos. Os adeptos buscam assistência divina não das divindades iorubás, mas dos espíritos dos caboclos, dos "pretos velhos" e dos mortos, todos eles se comunicando com os suplicantes por meio de médiuns da religião.[48]

Na década de 1980, a Umbanda tinha cerca de 20 milhões de seguidores no Brasil, bem mais que o Candomblé ou a macumba, e disseminou-se para o Uruguai, para a Argentina e Venezuela.[49] A expansão transnacional também ocorreu com a Santería cubana, em grande parte como resultado da Revolução de 1959. Quando uma diáspora de exilados cubanos fugiu da ilha e estabeleceu residência em outros países, levou com ela a Santería. Durante as décadas de 1970 e 1980, a religião fixou raízes em Nova York, Nova Jersey, Flórida e Porto Rico. Também fixou raízes na Venezuela, onde conquistou milhares de adeptos e também transformou o culto de María Lionza, uma forma popular de espiritismo que, como a Umbanda brasileira, apareceu durante a primeira metade do século e adorava espíritos e divindades com firmes raízes locais: a deusa indígena María Lionza, caciques indígenas do período colonial, heróis nacionais como Simón Bolívar e vários santos católicos. Durante as décadas de 1970 e 1980, essas divindades locais foram pouco a pouco substituídas no culto pelos orixás iorubás, que eram adorados por meio de ritos da Santería de batuque, sacrifício animal e adivinhação.[50]



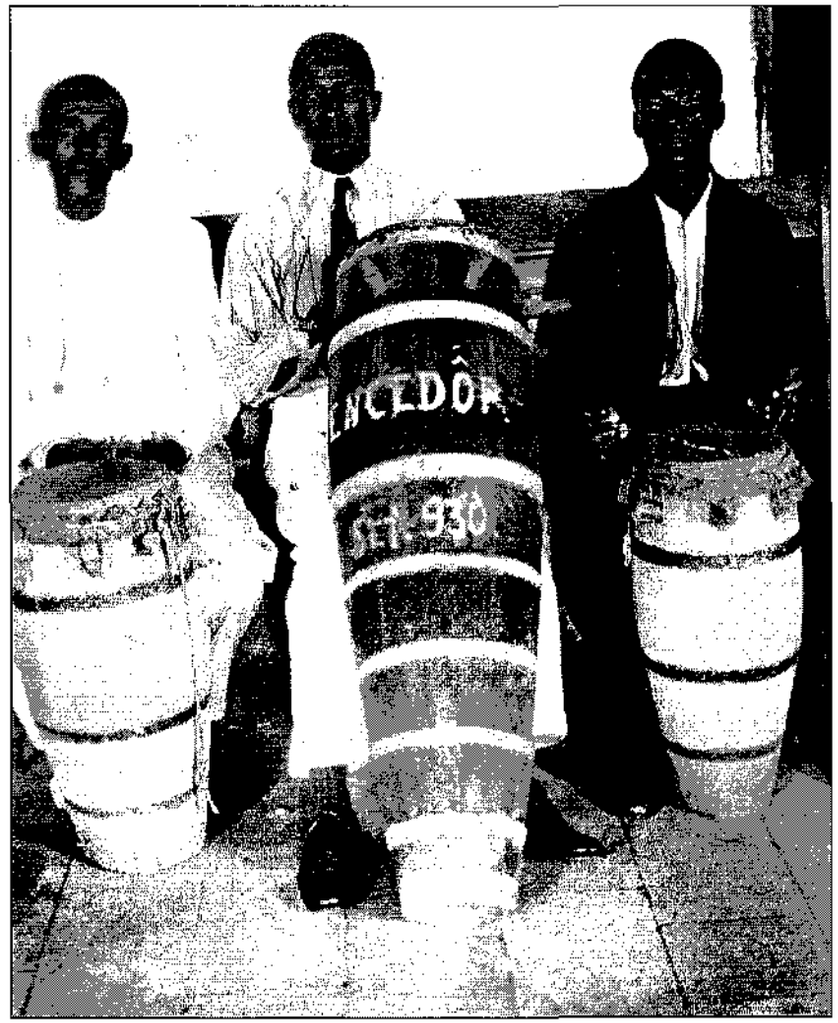


FIGURA 5.1 Percussionistas do Candomblé, Bahia, c. 1941-1942. Crédito: Photographs and Prints Division, Schomburg Center for Research in Black Culture, The New York Public Library, Astor, Lenox and Tilden Foundations.

Em um caso notável de fluxo cultural recíproco, a popularidade da Santería na Venezuela terminou fortalecendo a religião na própria Cuba. Quando a Santería se disseminou entre as classes média e alta venezuelanas, números cada vez maiores de adeptos venezuelanos viajavam para Cuba para visitar santuários e templos e para consultar diretamente com os pais de santo. Ansioso pelos dólares dos turistas venezuelanos, no final da década de 1980 o governo cubano começou a encorajar essas visitas e a tornar os templos de Santería

parte dos roteiros turísticos oficiais, assim como as autoridades brasileiras e cubanas fizeram com o carnaval na década de 1930. Os controles e as restrições que haviam mantido a Santería semiclandestina nas décadas de 1960 e 1970 foram revogados, e tanto o governo quanto os templos passaram a lucrar com as taxas pagas pelos adeptos estrangeiros.[51]

Na formulação perspicaz do musicólogo Robin Moore, a cultura negra foi "nacionalizada" pelos governos latino-americanos de maneira muito parecida com aquela dos poços de petróleo, das minas de estanho e de cobre, e de outros recursos estratégicos políticos e econômicos na mesma época.[52] Assim como aconteceu com as nacionalizações econômicas, a "nacionalização da negritude" cultural trouxe imensos benefícios às sociedades envolvidas. À medida que a religião, a música e a dança afro-latinas eram promovidas e difundidas, não só na América Latina, mas em uma escala global, elas trouxeram alegria, prazer, esclarecimento e consolo a milhares de pessoas. A promoção oficial e comercial da cultura negra também proporcionou sustento e, em alguns casos, fama e fortuna a pais e mães de santo, músicos, dançarinos, compositores, coreógrafos e outros artistas que, antes de 1930, praticavam suas artes na pobreza, na obscuridade e próximo à criminalidade.

A apropriação da cultura negra por parte dos governos nacionais melhorou tanto a situação em relação à anterior ilegalidade e marginalização que a maioria dos praticantes culturais negros estavam bem dispostos a aceitar a "nacionalização" como condição de eles poderem emergir das sombras e praticar suas artes abertamente. Porém, quando um recurso valioso é nacionalizado para o bem público, seus antigos proprietários não mais o controlam. À medida que as décadas passaram e os limites e as restrições do controle oficial tornaram-se cada vez mais aparentes, uma nova geração de artistas, ativistas e intelectuais negros começou a afirmar que algo similar havia acontecido com a cultura americana afro-latina. Nas décadas de 1970 e 1980, os descendentes dos criadores originais dessa cultura estavam solicitando uma reapropriação, revisualização e remodelação das formas culturais afro-latinas.

Para muitos desses artistas e ativistas mais jovens, essa reapropriação significava um retorno às raízes africanas da música, religião e arte negras, e uma reimposição de formas e identidades africanas nestes meios culturais. A reafricanização foi visível em toda a região,[53] mas provavelmente foi mais sentida no Brasil. Em Salvador, novas organizações carnavalescas conhecidas como "blocos afros" adotaram nomes (Ilê Aiyê, Olodum, Muzenza), estilos de roupa, percussão e temas narrativos africanos em seus cantos, danças e celebrações anuais. A insistência na "pureza" e "autenticidade" africanas do ritual e da prática no Candomblé baiano difundiu-se para os terreiros de São Paulo. Em Salvador, no Rio de Janeiro e em outros lugares, os capoeiristas que procuravam uma forma mais "tradicional" e menos abrasileirada do esporte voltaram-se para a *capoeira Angola* como uma alternativa à *capoeira regional*.[54]



Essas formas culturais reafricanizadas conquistaram amplas audiências em toda a América Latina. No entanto, elas não falavam efetivamente a todos os consumidores da cultura negra, muitos dos quais consideravam os apelos à autenticidade africana ou não-convincentes ou simplesmente desinteressantes. Para alguns desses artistas e públicos, a cultura negra poderia ser melhor reapropriada, não pela busca das raízes africanas, mas pela experimentação com formas culturais negras dos Estados Unidos e do Caribe. Durante as décadas de 1970 e 1980, a música *soul* e *funk* afro-norte-americanas, a salsa hispano-americana e o *reggae* jamaicano tiveram um impacto tremendo na música e na dança afro-latino-americana. A salsa penetrou particularmente na Colômbia e na Venezuela, onde gerou muitos artistas locais, incluindo o famoso baixista e cantor afro-venezuelano Oscar de León. O *soul*, o *funk* e o *reggae* encontraram seu maior público entre os antilhanos de terceira e quarta gerações do Panamá e da Costa Rica e, um tanto curiosamente, no Brasil. O *reggae* tomou conta de Salvador, gerando novas formas musicais – o afro-*reggae* e o samba-*reggae* – que permanecem até hoje importantes no cenário musical baiano. O *soul* e o *funk* foram ainda mais populares, tanto em Salvador como nas cidades do Sudeste. Quando a Rádio Favela, uma pequena emissora comunitária de Belo Horizonte, entrou pela primeira vez no ar em 1979, a canção com que ela abriu sua programação foi "*Say it loud: I'm black and I'm proud*" ("Fala alto: eu me orgulho de ser negro"), de James Brown.[55] Durante as décadas de 1970 e 1980, multidões de adolescentes e adultos jovens adotaram estilos de dança, de vestir e de negritude norte-americanos, e freqüentaram os bailes "Black Soul", "Black Rio" e "Black São Paulo" nos salões de dança e centros recreativos da periferia. Na década de 1990, quando o público jovem afro-brasileiro continuava a prestar atenção nos negros de outros países, o *hip-hop* e o *rap* tornaram-se a música preferida nestes eventos.[56]

Os adeptos da democracia racial brasileira censuraram publicamente o movimento Black Soul como uma evidência da alienação completa dos jovens negros urbanos de sua cultura nacional e de suas raízes históricas. Mas, como outros observadores comentaram, foi precisamente a cooptação e a conversão da cultura historicamente negra em uma cultura "nacional" desracializada que levou os afro-brasileiros jovens a adotar modelos estrangeiros de negritude. O samba, o carnaval e outras criações culturais negras foram de maneira tão completa e bem-sucedida convertidos em símbolos de identidade nacional e democracia racial que aqueles que desejavam expressar oposição a esse modelo de relações raciais só podiam fazê-lo saindo do repertório cultural nacional e fundamentando-se em formas culturais alternativas de outros países.[57]

Nas décadas de 1970 e 1980, milhares de afro-brasileiros e americanos afro-espanhóis estavam buscando maneiras de expressar essa oposição. Quando o fizeram, construíram uma crítica mais abrangente, não apenas da democracia racial e de outros símbolos da cultura nacional, mas do movimento político que havia cultivado e promovido esses símbolos tão ativamente: o populismo com base no trabalhismo.

*Os Limites do Populismo*

Da década de 1930 em diante, os americanos afro-latinos foram os principais defensores da Ação Democrática venezuelana, do trabalhismo brasileiro, do Liberalismo de esquerda colombiano, do PLN costa-riquenho, do *torrijismo* panamenho e de outros movimentos populistas. Nas décadas de 1960 e 1970, no entanto, a incapacidade, ou a falta de disposição, desses movimentos para cumprir totalmente suas promessas a seus contingentes negros (e brancos) tornou-se cada vez mais aparente. Talvez o mais importante seja o fato de o populismo latino-americano ter se mostrado incapaz de promover crescimento e desenvolvimento econômicos suficientes para satisfazer a imensa demanda da região por empregos adequadamente remunerados ou para eliminar as barreiras raciais que há tanto tempo impedia a mobilidade ascendente dos negros.

Em toda a América Latina, os movimentos populistas colocavam no alto de sua lista de prioridades a promoção do crescimento econômico nacional, de preferência o crescimento industrial, e a criação de empregos. Mas, mesmo no Brasil, um dos casos mais bem-sucedidos de desenvolvimento econômico a partir da Segunda Guerra Mundial, onde o crescimento industrial foi de uma média de 9% ao ano de 1946 até o início da década de 1980, o índice de criação de empregos ficou bem abaixo da demanda. Em 1987, cerca de 5,5 milhões de trabalhadores afro-brasileiros haviam conseguido trabalho industrial, mas 12 milhões de trabalhadores pretos e pardos – a metade da força de trabalho total afro-brasileira – continuavam trabalhando nas duas áreas da economia nacional historicamente associadas à negritude: as ocupações agrícolas e de serviço, principalmente o serviço doméstico.[58]

As desvantagens de trabalhar nessas duas áreas da economia são enormes. Ambas continuam a ser governadas por sistemas de relações de trabalho e relações raciais poderosamente moldadas pela herança da escravidão. Em comparação com as firmas industriais, os empregadores agrícolas e domésticos mantêm um grau muito alto de controle pessoal direto sobre seus empregados. Os locais de trabalho tendem a ser relativamente isolados e fechados à entrada de estranhos, e a maior parte dos trabalhadores agrícolas e de serviço tem pouca instrução e não tem consciência de seus direitos legais.

Por causa dessas condições, até os empregadores benevolentes exercem altos níveis de autoridade paternalista sobre seus empregados, e os empregadores mais exploradores chegam a impor condições de trabalho fortemente reminiscentes da escravidão. O criado doméstico "não tem direitos", explicaram Anazir Maria de Oliveira e Odete Maria da Conceição, duas criadas que lutavam para organizar um sindicato dos empregados domésticos no Rio de Janeiro, no início da década de 1980. "Ela pertence à família para a qual trabalha. Não tem um horário de trabalho, absolutamente nada", e pode ser chamada para trabalhar a qualquer momento.[59] Os trabalhadores domésticos são também completamente isolados na casa de seus empregadores e separados de seus colegas de trabalho: "Em uma fábrica, por exemplo, cinqüenta ou cem pessoas trabalham juntas; a empregada doméstica está sozinha e sob a influência da sua patroa."[60]



Os números de trabalhadores são maiores nas plantações e nas fazendas, mas também estão mais isolados das agências estatais urbanas. Especialmente no Norte e no Nordeste, os proprietários de terras mantêm a autoridade quase total sobre os trabalhadores de suas propriedades. Durante as décadas de 1980 e 1990 alguns tiraram vantagem dessa autoridade para ressuscitar uma forma moderna de escravidão de dívida, em que trabalhadores e suas famílias eram controlados pelo proprietário da terra e obrigados a trabalhar para liquidar "dívidas" infladas.[61] Apenas uma pequena minoria dos trabalhadores agrícolas – em meados da década de 1990, as estimativas variavam de 25 mil a 85 mil – trabalha sob tais condições de exploração extrema. Mas a maioria dos empregadores agrícolas, assim como a maioria dos empregadores de criados domésticos, usa seu controle sobre os trabalhadores para manter salários extraordinariamente baixos: os setores agrícola e de serviço são as únicas áreas da economia brasileira em que o trabalhador médio, branco ou negro ganha menos que o salário mínimo.[62]

Como resultado de os afro-brasileiros estarem concentrados nessas áreas da economia desproporcionalmente, os índices de pobreza dos pretos e pardos durante a década de 1980 eram aproximadamente o dobro daqueles dos brancos.[63] Em 1987, um quarto dos assalariados afro-brasileiros ganhava rendas mensais de 20 dólares ou menos; outro quarto ganhava entre 20 e 40 dólares.[64] É desnecessário ressaltar que as famílias que ganham salários tão baixos não conseguem prover a si mesmas com as necessidades mais básicas da vida, a começar por alimentação e habitação. Isto é especialmente verdade no caso dos migrantes recentes para a cidade, que enfrentam preços mais elevados para alimentação e habitação do que na zona rural, e não ganham o suficiente para pagar esses preços. Por isso, um produto das migrações posteriores a 1945 do campo para a cidade foi o crescimento explosivo de favelas e periferias urbanas, com moradias construídas pelos próprios moradores e freqüentemente carentes de infra-estruturas básicas, como água encanada, sistemas de esgoto e coleta de lixo.[65]

Nos bairros mais pobres, os residentes ainda enfrentam um dos horrores da escravidão: a luta diária e árdua por comida. Durante seus anos de pesquisa em uma favela majoritariamente negra no estado nordestino de Pernambuco, a antropóloga Nancy Scheper-Hughes encontrou os moradores experimentando uma forma de "inanição lenta" que se torna "uma força motivadora fundamental na vida social".[66] Essa força adquiriu voz no famoso diário de Carolina Maria de Jesus, que relata sua vida em uma favela de São Paulo, em que em quase todas as páginas se refere à pressão implacável da luta para encontrar o suficiente para comer:

> Parece que quando eu nasci o destino marcou-me para passar fome... Meu problema é sempre comida. A tontura da fome é pior do que a do alcool. A tontura do alcool nos impele a cantar. Mas a da fome nos faz

> tremer... Que efeito surpreendente faz a comida no nosso organismo! Eu que antes de comer via o céu, as arvores, as aves tudo amarelo, depois que comi, tudo normalizou-se aos meus olhos... Haverá um espectáculo mais lindo do que ter o que comer?

A fome, conclui Carolina, é "a escravatura atual", um julgamento que é sinistramente confirmado quando sua filha Vera pede para ser vendida para uma vizinha "porque lá tem comida gostosa".[67]

Os pobres afro-brasileiros, assim como os pobres americanos afro-latinos em outros países, reagem a essa pobreza com várias estratégias, cada qual dirigida às necessidades imediatas, embora incorrendo em altos custos a longo prazo. Uma estratégia é se apoiar em redes ampliadas de parentes e amigos que podem proporcionar apoio material, psicológico e outras formas de apoio. Essas redes são absolutamente essenciais à sobrevivência da família, e a ajuda que seus membros proporcionam um ao outro é correspondentemente muito valorizada na vida comunitária. Na favela estudada por Scheper-Hughes, "não há família tão miserável a ponto de recusar hospitalidade ao parente visitante ou migrante [do campo] ou negar ajuda a um vizinho cuja despensa está totalmente vazia." Em toda a região, os americanos afro-latinos pobres contrastam consistente e penetrantemente sua própria generosidade de espírito com o egoísmo e a ganância daqueles que lhes são socialmente superiores.[68]

No entanto, as aparentes cordialidade e solidariedade dessas redes são desmentidas por suas tensões e seus conflitos internos. Essas são redes de escassez, não de abundância, em que os recursos estão sendo constantemente transferidos de familiares bem-sucedidas para os pobres muito mais numerosos. Esses recursos nunca são suficientes para resgatar as famílias pobres da pobreza, mas reduzem os bens já muito limitados dos membros mais bem-sucedidos da rede, com o resultado de as redes "atuarem como um mecanismo nivelador da mobilidade ascendente [dos negros]". Esta função de nivelação é abertamente aplaudida por muitos negros pobres, que "são muito resistentes a que um de sua classe ascende sobre seus companheiros. Têm uma cultura de IGUALDADE [*sic*] que diz a um dessa classe que é mau para um indivíduo adquirir mais do que os outros". Entretanto, essa cultura de igualdade pode colocar mais um obstáculo ao avanço social e econômico da população afro-descendente como um todo.[69]

Assim como as famílias pobres devem explorar os recursos de redes familiares ampliadas, também devem explorar aqueles da família nuclear, mesmo (ou especialmente) que esses recursos sejam mínimos. Esta necessidade é particularmente obrigatória para famílias encabeçadas por mulheres, cujo poder de ganho é ainda menor que aquele dos homens pobres. As ativistas negras da América Latina queixam-se amargamente da "discriminação dupla" que sofrem como negras e como mulheres. A pesquisa realizada pela socióloga Peggy Lovell, com base em dados dos censos brasileiros, demonstra que os efeitos da discriminação de gênero nos ganhos são ainda maiores que os efeitos da





FIGURA 5.2 Carolina Maria de Jesus, visitando sua antiga casa na favela de Canindé, São Paulo, 1960. Crédito: Coleção de Audálio Dantas, São Paulo.

discriminação racial, e, para as mulheres negras, os efeitos combinados são absolutamente devastadores.[70]

Esses efeitos começam com a relegação das mulheres negras, ainda mais do que dos homens negros, às áreas menos compensadoras da economia. Apesar do fato de o nível educacional ser um pouco mais alto para as mulheres afro-brasileiras do que para os homens afro-brasileiros, em 1987 quase 60% dessas mulheres trabalhavam na agricultura e no serviço doméstico, em comparação com apenas 45% dos homens afro-brasileiros. Essa situação não é específica do Brasil. Uma pesquisa nacional com mil mulheres afro-uruguaias realizada em 1997 encontrou a metade delas trabalhando como empregadas domésticas. Na cidade colombiana de Medellín, 60% das migrantes do Chocó trabalham como empregadas domésticas, uma "concentração notável" que é desproporcional tanto à proporção do serviço doméstico no mercado de trabalho da cidade quanto, como no Brasil, ao nível de educação das mulheres chocoanas, que é mais elevado do que aquele das empregadas domésticas brancas.[71]

A discriminação continua com salários diferentes pagos pelo mesmo trabalho ou para trabalhos comparáveis. No Brasil, em quase todas as áreas da economia, os ganhos dos homens negros em 1980 excediam aqueles das mulheres negras por fatores de 70% ou mais. Os homens negros que trabalhavam na agricultura e no serviço doméstico ganhavam o dobro que as mulheres negras.[72] Esses números significam o desastre para muitas famílias encabeçadas

por mulheres entre os pobres afro-descendentes, e tempos muito difíceis até para aqueles que contam com salários masculinos e femininos. "Se eu fosse homem", lamentou Carolina de Jesus, "não deixava os meus filhos residir nesta espelunca", referindo-se à favela em que ela e seus três filhos moravam. Porém, mesmo com os ganhos masculinos, a maioria das famílias pobres descobre ser impossível satisfazer suas necessidades, obrigando-as a recorrer ao último recurso familiar: o trabalho de seus filhos. Este é um ato de genuíno desespero. Em troca das ninharias que seus filhos levam para casa, as famílias sacrificam tanto o futuro a longo prazo dos filhos quanto, muito freqüentemente, seu bem-estar imediato. Mas esta é uma prática muito difundida entre as famílias pobres. Em 1990, cerca de 7,5 milhões de crianças e adolescentes, a maioria deles preta ou parda, trabalhavam nas ruas das cidades brasileiras como vendedores ambulantes, carregadores e lavadores de carros, ou em outras ocupações informais. A ex-senadora Benedita da Silva, ela própria uma ex-favelada, lembra-se de trabalhar aos sete anos de idade como engraxate e vendedora nas ruas, e de anos mais tarde enviar seus próprios filhos para trabalhar na mesma idade precoce:

> Quando [seu filho] Leleco tinha sete anos, já entregava pão de madrugada, às vezes debaixo de chuva. Se ele não fizesse isso, ficávamos com fome [...]. Ele sempre foi muito responsável, usando seu dinheiro para comprar comida e outras coisas para a família.[73]

Como uma veterana das ruas, Benedita estava consciente dos perigos que aguardavam as crianças ali. Um dos principais riscos era o do abuso sexual, do qual a própria Benedita foi vítima. Apesar disso, "eu sempre resisti a me tornar uma prostituta [...]. Não importa o quanto as coisas fossem mal, eu jamais venderia meu corpo", ainda que, como ela declara laconicamente, "muitas mulheres o fizessem". Assim como o fazem muitas crianças, cerca de meio milhão, que estavam trabalhando como prostitutas no Brasil em 1990. Milhares mais trabalhavam como ladrões e criminosos em pequena escala, provocando uma reação assassina por parte das forças policiais, dos vigilantes particulares e das gangues criminosas concorrentes. E na "guerra aos meninos" no Brasil, as crianças negras eram o principal alvo: dos mais de 4.600 crianças e adolescentes assassinados no Brasil entre 1988 e 1990, muitos pelas forças de segurança públicas e privadas, 82% eram afro-brasileiros.[74]

Retirar as crianças da escola e colocá-las para trabalhar é outro "mecanismo de nivelação" com um efeito particularmente malévolo. Isso não só as coloca em um risco significativo de abuso e até de morte, mas também as destina a continuar a pobreza e a opressão no futuro. Quando as crianças saem para trabalhar, elas em geral terminam saindo da escola, com resultados que podem ser vistos com enorme clareza no censo nacional de 1991. Embora 3,9 milhões de afro-brasileiros tenham se formado no segundo grau ou no ensino superior, o número de afro-brasileiros com 10 anos ou mais sem nenhuma escolaridade, ou menos de um ano de escola, era de 14,4 milhões. O número de afro-brasileiros sem nenhuma instrução era quase quatro vezes maior que o número de afro-brasileiros com diplomas de segundo grau ou universitário. Dificilmente se pode imaginar uma receita mais eficiente para a continuada pobreza e subordinação dos negros.[75]



Apesar desses terríveis obstáculos, as famílias afro-descendentes, mesmo as mais pobres, perseveraram em seus sonhos de mobilidade ascendente. Nos anos após a Segunda Guerra Mundial, a classe média negra cresceu notavelmente em toda a América Afro-Latina, em grande parte como resultado dos programas de desenvolvimento econômico e provisão social implementados pelos governos populistas. Esses programas não tiveram um escopo suficiente para integrar todos ou até a maioria da população negra nos setores mais dinâmicos da vida econômica e política nacional, mas ajudaram a promover a criação de uma classe média negra numericamente significativa na maioria dos países da região. Entretanto, à medida que os membros dessa nova classe média negra procuravam assumir seu lugar nas economias, nas sociedades e nos sistemas políticos nacionais, eles se depararam com um segundo fracasso importante do populismo: sua incapacidade de eliminar, quer do local de trabalho especificamente ou da sociedade em geral, a herança de tantos séculos de preconceito e de discriminação racial.

Isto não quer dizer que as administrações populistas não tenham se esforçado para combater esses males sociais. Durante o final da década de 1940 e a década de 1950, incidentes muito divulgados de discriminação racial provocaram discussões nacionais do problema do racismo, e a aprovação na Venezuela (1951), no Brasil (1951), no Panamá (1956) e na Costa Rica (1960, 1968) de leis federais contra a discriminação.[76] No entanto, nenhuma dessas leis foi implementada com rigor. Sua aprovação assinalou não o fim da discriminação racial nessas sociedades, mas sua intensificação nos níveis médio e superior da sociedade, à medida que americanos afro-latinos instruídos e ambiciosos lutaram por sua admissão na classe média florescente.

A sobrevivência na atual América Latina de estereótipos e preconceitos contra os negros que datam do período colonial e da escravidão tem sido amplamente documentada em pesquisas realizadas em toda a região.[77] É com freqüência afirmado que esses estereótipos tendem a estar confinados às classes média e alta brancas, e por isso só têm um impacto limitado nos membros da classe trabalhadora negra. Entretanto, essas pesquisas deixam claro que os estereótipos contra os negros também são comuns entre os membros da classe trabalhadora, inclusive por parte de muitos negros e mulatos.[78] E como são quase sempre os membros das classes média e alta brancas que fazem as contratações e tomam as decisões que determinam os tipos de empregos conseguidos pelos afro-descendentes, quanto eles recebem e se serão promovidos, os preconceitos nesse nível da sociedade realmente têm importantes impactos nas oportunidades de vida dos negros.

Aqueles que acreditam na igualdade racial das sociedades latino-americanas declaram que, especialmente no nível da classe trabalhadora, os empregadores têm pouco incentivo para praticar a seletividade racial. Sua necessidade de mão-de-obra é suficientemente grande, e o suprimento de trabalhadores brancos na maior parte da região é suficientemente limitado, que insistir em contratar apenas empregados brancos elevaria significativamente os custos de mão-de-obra – em especial, quando tanto os sindicatos quanto os governos nacionais estão comprometidos formalmente com a igualdade racial, e supostamente imporiam sanções a qualquer tentativa de praticar a seletividade racial na contratação.

Essas declarações parecem confirmadas pelos milhões de negros e mulatos contratados para empregos industriais latino-americanos nos últimos 50 anos, até que se comece a observar mais de perto como esses trabalhadores são tratados dentro de suas firmas. As pesquisas sobre os trabalhadores industriais afro-brasileiros descobriram que eles tendem a ficar desproporcionalmente concentrados nos estratos inferiores do espectro vocacional, tanto em termos de salário quanto no nível de especialização, a ser demitidos e punidos mais freqüentemente que os brancos, e a ter índices muito baixos de promoção e avanço.[79] Os empregadores insistem que estes diferenciais raciais refletem diferenças nos níveis de educação, experiência no trabalho e desempenho no emprego entre os trabalhadores negros e brancos. Mas as disparidades raciais nem sempre correspondem às referidas diferenças. Nas indústrias de papel, borracha e cimento, a instrução média dos trabalhadores negros e brancos é exatamente a mesma, mas a média salarial dos brancos nessas indústrias é quase 50% maior que a dos negros. Na indústria de roupas, os trabalhadores negros têm mais anos de instrução, em média, que os brancos, mas os salários dos negros são inferiores àqueles dos trabalhadores brancos.[80]

Se o papel da discriminação na contratação de operários permanece obscuro e pouco claro, no nível da classe média é forte e claro. Em país após país, estudos de padrões de contratação têm encontrado os empregadores muito relutantes em contratar não-brancos para cargos de gerência, profissionais ou técnicos, para cargos administrativos ou mesmo para empregos de nível inferior no comércio e nas vendas de varejo. Em um estudo de um grupo de gerentes de recursos humanos em companhias venezuelanas, cada um dos gerentes insistiu em afirmar que não considera a raça quando contrata seus empregados. Mas, ao listar as exigências para os cargos administrativos nessas firmas, esses mesmos indivíduos consistentemente especificavam a "boa aparência" como a exigência mais importante, termo amplamente entendido na Venezuela (como na maior parte da América Latina) como designação para "brancos", e que os próprios gerentes definiam em termos de cor da pele e do cabelo. Além disso, os pesquisadores descobriram que os gerentes

> não puderam disfarçar suas tendências negativas e de rejeição com relação às pessoas negras, no momento concreto de responder às [nossas] perguntas. Ao que parece, a carga afetiva do preconceito superava seu desejo de dar a imagem de sujeito despreconceituoso.[81]



Ao lidar com as agências de emprego, muitas firmas latino-americanas indicam explicitamente que não aceitarão candidatos não-brancos para seus cargos administrativos. Apesar de as leis de vários países proibirem essas práticas, nunca se soube de nenhuma agência de empregos da região que houvesse se recusado a cumprir exigências deste tipo, e algumas vão consideravelmente além, simplesmente negando-se a listar ou encaminhar candidatos negros, independentemente de as companhias terem solicitado ou não essas práticas de exclusão.[82]

Essas barreiras ajudam a explicar os achados de uma jornalista uruguaia, Alicia Behrens, que em 1956 resolveu verificar os números de afro-uruguaios trabalhando em ocupações de serviço de nível inferior em Montevidéu. Em uma cidade com uma população que tinha de 5% a 10% de negros e mulatos, e cujos habitantes se orgulham de suas atitudes igualitárias, ela encontrou negros e mulatos completamente ausentes de empregos no comércio e no setor de serviços. Dos 2 mil garçons e 500 arrumadeiras de hotel pertencentes ao sindicato dos garçons, nenhum era negro ou mulato. Dos 4 mil motoristas e cobradores das duas principais companhias de ônibus da cidade, 10 eram negros. Dos 1.600 empregados das três maiores lojas de departamento de Montevidéu, um era negro. E dos 7 mil barbeiros e cabeleireiros, nenhum era afro-uruguaio. Uma porta-voz da associação profissional dos cabeleireiros explicou o porquê: para trabalhar como cabeleireiros, as pessoas têm de ser "jovens, finas, delicadas. Pode buscar: eu lhe asseguro que em nenhum salão encontrará jamais um negro". Behrens concluiu perguntando como, se até mesmo estas posições mais inferiores estavam fechadas às pessoas de cor, elas podiam esperar prosperar na vida?

> Seria possível imaginar que o cliente que não deixa um negro cortar seu cabelo o permitirá contudo fazer-lhe uma cirurgia? Que se não admite que [o negro] lhe sirva na mesa, que cobre sua passagem nos ônibus, que lhe repreenda como policial ou lhe ofereça tecidos como empregado de uma loja, admiti-lo-á depois como gerente de hotel, gerente de banco, general ou deputado? Se as portas dos cargos subalternos estão fechadas aos negros, deve existir toda uma longa cadeia de proibições tácitas que os impedirá de elevar-se economicamente, de prosperar, de cultivar-se, de se instruir.[83]

Dados dos censos brasileiros sugerem que, apesar da aprovação da lei federal contra a discriminação em 1951, a discriminação nos locais de trabalho brasileiros aumentou durante as décadas de 1960 e 1970. Os pesquisadores que analisam esses dados determinam o diferencial entre os salários pagos aos negros e aos brancos que fazem trabalho similar, e depois analisam até que ponto esse diferencial pode ser estatisticamente explicado por diferenças de "composição" na idade, experiência no trabalho, instrução etc. entre os dois grupos. Então atribuem à discriminação quaisquer disparidades salariais remanescentes não

estatisticamente explicadas por esses fatores. De acordo com esses estudos, a discriminação em 1960 era responsável por 16% a 17% do diferencial entre os salários recebidos por trabalhadores brancos e negros. Em 1980, a proporção da diferença salarial atribuível à discriminação dobrou para 32%. Embora os diferenciais salariais entre negros e brancos tenham declinado entre os operários, eles aumentaram entre os funcionários de escritório, de gerência e profissionais. Em 1960, empregados masculinos brancos de colarinho branco ganhavam em média 70% mais que seus congêneres pretos e pardos; em 1980, esse diferencial aumentou para 80%. O mesmo acontecia com as mulheres: as mulheres brancas que trabalhavam em cargos administrativos ganhavam em média 50% a mais que suas contrapartes afro-brasileiras em 1960 e 60% mais em 1980.[84]

Na ausência de dados estatísticos comparáveis de outros países latino-americanos, é impossível saber se a discriminação e a desigualdade seguiram trajetórias similares em outros lugares na região. Apesar disso, vários indicadores sugerem que as barreiras raciais, se não pioraram no período pós-guerra, pelo menos permaneceram bastante estáveis. Um desses indicadores são as pesquisas anteriormente discutidas sobre práticas de contratação discriminatórias. Outro é a alta concentração, em toda a América Afro-Latina, de empregados negros de classe média no setor estatal.

Negada a igualdade de acesso a empregos do setor privado, os afro-descendentes historicamente buscaram refúgio em empregos estatais. Mesmo durante os anos de exportação, de muitas maneiras o auge da exclusão racial na região, o emprego estatal era um sustentáculo importante das classes média e trabalhadora negras, cujos membros podiam às vezes permutar votos e apoio político por empregos governamentais.[85] Com a expansão dos serviços sociais e da intervenção do Estado na economia nacional promovida pelo populismo, o número desses empregos cresceu exponencialmente durante a segunda metade do século XX, e o compromisso do populismo com a igualdade racial, associado à necessidade de solidificar o apoio eleitoral entre suas bases não-brancas, tornou o emprego estatal um suporte importante da classe média negra.

Na região colombiana do Chocó, a burocracia estatal e as escolas públicas proporcionavam quase as únicas posições de colarinho branco abertas aos afro-colombianos. Na cidade portuária costa-riquenha de Limón, a companhia portuária estatal, JAPDEVA, mostrou-se tão aberta aos negros que procuravam emprego que os costa-riquenhos brancos começaram a se referir a ela como BLACKDEVA (ainda que, na verdade, apenas uma minoria dos empregados da companhia fossem afro-costa-riquenhos). No Uruguai, um estudo dos assalariados afro-uruguaios realizado durante o final da década de 1970 descobriu que todos os funcionários administrativos entrevistados eram funcionários do Estado. Para os negros, declarou um deles, "é tão importante obter um emprego público como para os brancos um título universitário."[86]



No entanto, os recursos do Estado não têm sido suficientes para promover a população negra da classe trabalhadora para a classe média. E o fracasso dos governos populistas em eliminar as práticas discriminatórias do setor privado significa que enormes obstáculos ao avanço dos americanos afro-latinos ainda permanecem inalterados. Esses obstáculos, por sua vez, produzem um terceiro indicador da discriminação racial continuada na região: os sonhos e as ambições frustrados dos afro-descendentes que, por meio da instrução e do trabalho árduo, prepararam-se para o avanço social, mas que se depararam com as barreiras da discriminação racial. Este tema emerge repetidamente em entrevistas com americanos afro-latinos instruídos: ou como eles quase desistiram diante dos obstáculos que enfrentaram, ou realmente desistiram. Um jornalista afro-brasileiro recorda como "meus irmãos, já meio cansados e acomodados, não entendiam por que eu trabalhava de manhã na feira e depois ia estudar. Estudar para quê? Não vai adiantar nada mesmo, eles diziam." Uma mulher afro-uruguaia entrevistada em meados da década de 1950 recorda como "eu me criei um complexo de inferioridade entre os campanheiros de trabalho. Eles sabiam que eu estudava e diziam: 'Essa negra que estuda acredita que vai chegar a algo.'" Outra informante afro-uruguaia se recorda de uma amiga cujos colegas de escola constantemente a desencorajavam de continuar com seus estudos: "'Olha, não te convem continuar. Se você se formar, vai ter dificuldades. Como vai fazer para trabalhar na sua profissão, sendo de cor?' Tanto eles lhe disseram isso que perdeu o ânimo e deixou de estudar."[87]

Diante desses obstáculos, a realização dos milhões de americanos afro-latinos que conseguiram sair do mundo operário e ingressar no mundo do colarinho branco torna-se ainda mais impressionante. Entretanto, quanto maior o número de afro-descendentes habilitados para competir por cargos da classe média, maior o número de candidatos brancos ameaçados por essa competição, e maior o nível da resistência branca, como observou o sociólogo brasileiro Florestan Fernandes no final da década de 1970:

> Quando o negro e o mulato mostram que eles não são só capazes de competir, mas também dispostos a competir, aí ocorre uma definição da situação. E aí é que se pode evidenciar que há uma proporção muito grande de brancos que se comportam realmente de uma forma democrática e aceitam uma competição [com os negros]. Mas existe também outro tipo de branco que, nesse confronto, toma uma atitude de pânico, passando a ver a si próprio e a civilização ameaçados [...]. Não é um grupo tão pequeno como se pensa e cria problemas muito graves para a competição do negro e do mulato, encontrando várias formas para dissimular essa resistência.[88]

Foi o início dessa mobilidade ascendente dos afro-descendentes nas décadas de 1940 e 1950 que desencadeou os incidentes que conduziram às leis contra a discriminação desses anos, mas essas leis tiveram pouco ou nenhum efeito na

redução da resistência dos brancos ao avanço dos negros. Isso aconteceu em grande parte porque essa resistência raramente é aberta e explícita, e por isso é muito difícil de detectar e punir. Na verdade, os efeitos e as conseqüências da discriminação racial podem ser tão enganosos e difíceis de serem definidos que muitos americanos afro-latinos permanecem inseguros se essa discriminação realmente existe e se eles foram vítimas dela. Mas, nas décadas de 1960 e 1970, ao enfrentar a resistência dos brancos à sua mobilidade ascendente, muitos americanos afro-latinos chegaram à conclusão de que era pouco provável que o populismo com base na classe, por si só, derrubasse os males de séculos de preconceito e discriminação. Eles passaram a acreditar, então, que seria necessário um quarto e último indicador da discriminação continuada na região: novos movimentos negros visando combater as barreiras sociais que impediam a plena integração dos afro-descendentes na vida nacional.

### *Enegrecimento*

"Já somos muitos os profissionais negros", observou em 1974 o funcionário público afro-costa-riquenho Garret Britton, "que por nossa capacidade e dedicação ao trabalho começamos a competir pelos melhores cargos, e começamos a sentir a oposição" dos brancos que queriam os mesmos empregos. Britton defendia a criação de uma "associação dos profissionais afro-caribenhos" que representasse os interesses dos negros com diploma universitário e os protegesse do preconceito e da discriminação.[89] Só em 1991 uma organização desse tipo foi formada na Costa Rica.[90] Mas, em outros países, estudantes e profissionais afro-descendentes reuniram-se durante as décadas de 1970 e 1980 para criar análogos latino-americanos do movimento dos direitos civis dos Estados Unidos.

Esta semelhança não era casual. No decorrer do século XX, os americanos afro-latinos instruídos e politicamente ativos tenderam a prestar muita atenção à situação da política racial nos Estados Unidos. Quando as organizações de direitos civis afro-americanas começaram a derrubar a segregação nas décadas de 1950 e 1960, e prosseguiram até obter a implementação de programas de igualdade de oportunidades e ação afirmativa na década de 1970, notou-se que os americanos afro-latinos buscavam maneiras de reagir ao que eles viam como a oposição crescente dos brancos em relação ao seu avanço.

Isto foi particularmente o que aconteceu entre os afro-costa-riquenhos e os afro-panamenhos que falavam inglês e que, estudando ou trabalhando nos Estados Unidos durante as décadas de 1960 e 1970, entraram em contato direto com os movimentos dos direitos civis e de Black Power no apogeu de sua influência. No Panamá esse contato foi mais reforçado pela presença de soldados afro-americanos na Zona do Canal que introduziram Martin Luther King, Malcolm X e os Panteras Negras no léxico político local.[91] Mas mesmo em outros países onde americanos afro-latinos tinham pouco contato direto com os Estados Unidos, os movimentos norte-americanos foram acompanhados com



grande interesse pelos ativistas locais e serviram de modelo para a criação de organizações políticas negras na década de 1970.[92]

As lutas de libertação dos negros na África portuguesa e na África do Sul também inspiraram os movimentos dos americanos afro-latinos da década de 1970, assim como as condições políticas internas na América Latina. No Brasil, a crescente oposição à ditadura militar e o retorno gradual ao governo civil no final da década de 1970 e início da década de 1980 criaram uma abertura para a mobilização de uma grande variedade de movimentos de oposição, incluindo os movimentos negros. O mesmo aconteceu no Uruguai, que pôs fim à sua ditadura militar e voltou ao governo civil em 1985. No Panamá, o militar populista Omar Torrijos, que assumiu o poder em 1969 e depois negociou os Tratados do Canal de Panamá de 1977 com os Estados Unidos, recrutou abertamente apoio político entre os panamenhos antilhanos e apoiou a mobilização dos negros. E, na Colômbia, os esforços na década de 1980 para negociar a paz com as facções de guerrilha e depois um sistema de governo reestruturado, definido pela Constituição de 1991, abriram oportunidades para os grupos afro-colombianos se inserirem nessas discussões nacionais.

Em grande parte da América Afro-Latina, o resultado foi um aumento dramático da mobilização política negra. Os casos mais conhecidos dessa mobilização aconteceram no Brasil, onde muitas organizações surgiram durante as décadas de 1970 e 1980. Uma relação preparada no final da década de 1980 listou 343 desses grupos, a maioria localizada nos Estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Bahia. Muitos deles eram escolas de samba, academias de capoeira e outras organizações culturais que decidiram adotar uma identidade "negra" mais politizada e se unir na luta pelos direitos civis. Outros eram organizações novas criadas em resposta à agitação das décadas de 1970 e 1980, com uma orientação explicitamente racial. Estes incluíam o Movimento Negro Unificado, um movimento político de âmbito nacional fundado em 1978; os "grupos negros" ou "comissões negras" associados aos partidos políticos; o Grupo de União e Consciência Negra, uma organização nacional associada à ala de esquerda da Igreja Católica; instituições culturais e educacionais como o Centro de Cultura e Arte Negra em São Paulo e o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras no Rio de Janeiro; e os blocos afros de Salvador, novas organizações do carnaval que combinavam música e diversão com uma mensagem de melhoramento comunitário, auto-estima e promoção da cultura africana e afro-brasileira.[93]

Nenhum outro país latino-americano produziu uma onda de mobilização negra tão impressionante quanto o Brasil. Mas isso não é motivo de surpresa, visto que nenhum outro país latino-americano tem uma população negra ou mulata sequer próxima do tamanho daquela do Brasil, e que o país latino-americano com a mais forte tradição de mobilização política negra, Cuba, era governado nesse período por um partido comunista que se recusava a permitir qualquer organização política fora das estruturas do partido oficial, sobretudo

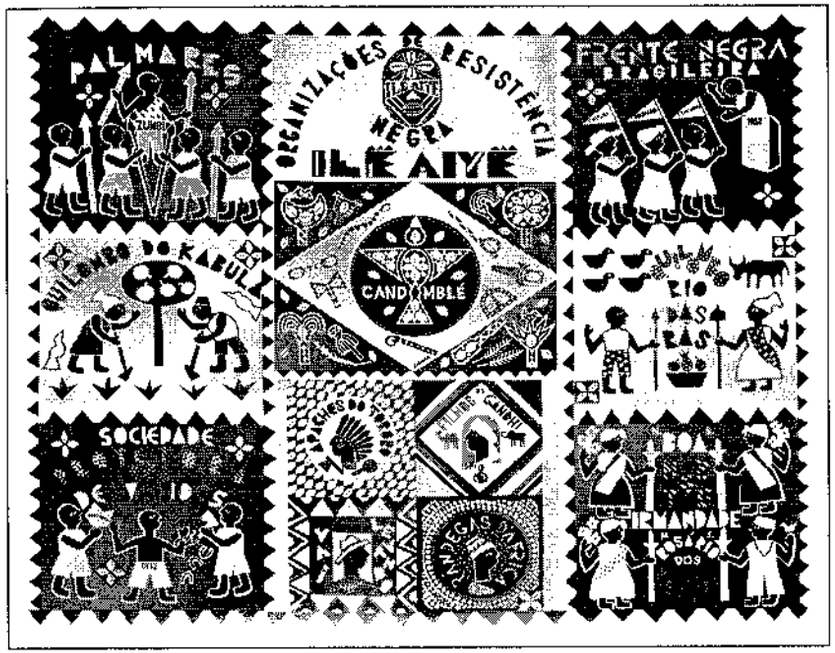



**FIGURA 5.3** Bandeira de carnaval do bloco afro Ilê Aiyê, Bahia, 1995. Essa bandeira comemora o 300º aniversário da destruição do Quilombo de Palmares (ver o canto superior esquerdo) e a história de séculos de "organizações de resistência negra". O original é vermelho, amarelo, preto e branco, com cerca de 1 metro por 1,5 metro. Crédito: Coleção do autor.

um que pudesse dividir a sociedade cubana em linhas raciais. Entretanto, mesmo em Cuba, grupos de estudo negros foram formados em 1974 e 1975 para discutir a literatura produzida por escritores, intelectuais e ativistas africanos e afro-americanos. Esses grupos foram reprimidos pela polícia e nunca voltaram a se fundar.[94] Em outros países latino-americanos, onde a liberdade de mobilização era muito maior, os americanos afro-latinos se uniram para criar organizações similares àquelas do Brasil, embora em números menores.

Na América Espanhola, a experiência mais importante da mobilização negra, tanto em termos numéricos quanto de impacto político, aconteceu na Colômbia. Como no Brasil, várias organizações negras foram formadas na década de 1970: o Centro para la Investigación y Desarrollo de la Cultura Negra, em Bogotá; o Centro de Estudios y Investigaciones Frantz Fanón, também em Bogotá; o Cimarrón, que começou como um grupo de estudo formado por estudantes negros da costa do Pacífico que freqüentavam a universidade na cidade de Pereira, no interior do país; entre outras. Durante a década de 1980, uniram-se a estas entidades de base urbana associações regionais e comunitárias re-



presentando os camponeses afro-colombianos e os moradores das florestas ao longo da costa do Pacífico. Embora os movimentos urbanos fossem orientados principalmente para as questões de discriminação e desigualdade, os negros rurais procuraram estabelecer seus direitos de propriedade à terra das florestas tropicais que historicamente lhes pertenciam coletivamente, mais que individualmente, e às quais eles geralmente não tinham títulos formais. Como resultado das negociações dessas organizações, a Constituição colombiana de 1991 incluiu provisões reconhecendo e protegendo os direitos de terra dos negros e a integridade territorial e cultural das comunidades rurais negras.[95]

Em grande parte como resultado dos vínculos do Panamá com os Estados Unidos, a mobilização negra começou naquele país um pouco mais cedo que na Colômbia. Em meados da década de 1960, o ativista negro de ascendência antilhana, Walter Smith, criou o Movimiento Afro-Panameño, imitando explicitamente o movimento dos direitos civis norte-americano. Em 1968, profissionais afro-panamenhos criaram duas organizações de classe média em Colón e na Cidade do Panamá: a Unión Afro-Panameña e a Asociación Afro-Panameña, respectivamente. No início da década de 1970, todas as três organizações haviam se dissolvido, sendo substituídas pela Asociación Reivindicadora del Negro Panameño (ARENEP) e pela Asociación de Profesionales, Obreros y Dirigentes de Ascendencia Negra (APODAN). As duas entidades foram apoiadas e estimuladas pelo regime de Torrijos e desempenharam um papel importante na mobilização do apoio negro tanto a Torrijos quanto aos tratados do Canal do Panamá. Elas então caíram vítimas de disputas e divisões internas e estavam em grande parte extintas por ocasião da morte de Torrijos, em 1981. Novas organizações criadas durante o regime autoritário de Manuel Noriega, na década de 1980 – o Centro de Estudios Afro-Panameños, o Museo Afro-Antillano e os três Congressos Nacionais do Negro Panamenho –, tenderam a se concentrar mais nas questões culturais do que nas questões políticas. Com o retorno à democracia eleitoral na década de 1990, essas organizações voltaram mais uma vez sua atenção às questões de discriminação racial e do papel dos *antillanos* (descendentes de terceira e quarta geração dos antilhanos que foram para o Panamá no início do século XX para construir o canal) na comunidade nacional panamenha.[96]

Mesmo em países com populações negras relativamente pequenas, as décadas de 1970 e 1980 foram períodos de agitação e mobilização racial. No Peru, a Asociación Cultural de la Juventud Negra, o Instituto de Investigaciones Afro-Peruano e o Movimiento Negro Francisco Congo patrocinaram pesquisas, conferências, cursos e discussões públicas relacionadas à população negra do Peru. Este trabalho continuou na década de 1990 com a Agrupación Palenque e a Asociación Pro-Derechos Humanos del Negro.[97] No Uruguai, a principal organização negra das décadas de 1940 e 1950, a Asociación Cultural y Social Uruguay (ACSU), permaneceu ativa durante as décadas de 1970 e 1980. Em 1989, um grupo de membros jovens saíram de ACSU para formar uma nova

organização mais politicamente orientada, Mundo Afro.[98] Na Costa Rica, estudantes universitários e profissionais de San José organizaram vários grupos de estudo negros em meados da década de 1970 e, em 1978, o Primeiro Seminário Nacional sobre a Situação do Negro na Costa Rica, onde acadêmicos, intelectuais, políticos e até o presidente Daniel Oduber reuniram-se para discutir a condição da população negra do país. Vários grupos de consciência negra foram formados após o evento, e o sindicato dos professores costa-riquenhos empreendeu negociações bem-sucedidas com o Ministério da Educação para criar um Dia do Negro Costa-Riquenho, em que a cultura e a história afro-costa-riquenhas são ensinadas nas escolas do país.[99]

Na promoção e no desenvolvimento desses movimentos, os ativistas negros atraíram não apenas os contingentes locais, mas também audiências internacionais. Iniciando em 1977, os ativistas negros organizaram uma série de encontros e congressos internacionais – na Colômbia em 1977, no Panamá em 1980, no Brasil em 1982 e 1995, no Equador em 1984 e no Uruguai em 1994 –, em que exploraram obstáculos comuns que eles enfrentavam e também as táticas e estratégias para superá-los.[100] Desses encontros surgiu a percepção de que as instituições de fora da região poderiam ser uma importante fonte de apoio político e financeiro. Fundações norte-americanas e européias comprometidas com a justiça social e racial, e o Banco Interamericano de Desenvolvimento como parte de sua missão de promover a "inclusão social", concederam subvenções e empréstimos para diversas organizações negras. Buscando estabelecer vínculos mais próximos com seus membros afro-descendentes e reagindo à pressão interna de sua ala de esquerda "liberacionista", a Igreja Católica criou as Pastorais Negras em toda a região, que trabalhavam em conjunto com as organizações negras locais. Finalmente, os movimentos regionais negros alinharam-se às políticas anti-racismo das Nações Unidas e usaram essas políticas para pressionar seus respectivos governos.

Um relatório de 1996 sobre discriminação e desigualdade racial no Brasil, feito pela Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas, foi fundamental para persuadir o presidente Fernando Henrique Cardoso a incluir propostas de ação afirmativa em seu Programa Nacional de Direitos Humanos. Um relatório similar das Nações Unidas sobre o Uruguai em 1999 levou a administração do presidente Jorge Battle a reconhecer oficialmente a existência de discriminação naquele país e, como no Brasil, a propor medidas de ação afirmativa para combatê-la. A Conferência Mundial contra o Racismo das Nações Unidas, realizada na África do Sul em 2001, deu novo ímpeto às organizações negras de toda a região e exerceu uma pressão extra sobre os governos nacionais. No Brasil, a administração Cardoso criou o Conselho Nacional de Combate à Discriminação e implementou programas de ação afirmativa nos Ministérios de Desenvolvimento Agrário, Justiça e Relações Exteriores. No Panamá, o Congresso aprovou uma lei federal antidiscriminação.[101]



Essas propostas e concessões governamentais marcam o início de uma verdadeira "mudança de paradigma" nas ideologias raciais da América Latina. Os escritores da democracia racial das décadas de 1930 e 1940 haviam garantido a seus concidadãos que a América Latina era racialmente igualitária e isenta do preconceito e da discriminação que tanto deformaram a vida nos Estados Unidos. Durante várias décadas, os latino-americanos, incluindo muitos americanos afro-latinos, acreditaram e aceitaram esta mensagem. Mas com o crescimento e acúmulo das evidências refutando essa mensagem na vida dos afro-descendentes, eles finalmente exigiram que as sociedades da região reconhecessem que a democracia racial era de fato um mito.[102]

No Brasil, na Colômbia, na Costa Rica e no Panamá, ativistas negros tiveram êxito em obrigar suas sociedades nacionais a reconhecer a existência de racismo e discriminação e pelo menos começar a agir contra esses males sociais. Este processo está mais avançado no Brasil, como pôde ser visto durante as comemorações que marcaram o centenário da abolição em 1988. Em um grau sem precedentes na história latino-americana, autoridades, universidades, a imprensa nacional e a Igreja Católica reconheceram a existência de grandes desigualdades raciais na sociedade brasileira e exigiram medidas para conduzir a população afro-brasileira ao mesmo nível socioeconômico que a população branca. Um lei antidiscriminação muito mais forte foi incorporada à Constituição de 1988, e leis municipais foram aprovadas no Rio de Janeiro, em São Paulo, em Salvador e em outros Estados e cidades. Uma nova agência federal, a Fundação Palmares, foi criada para canalizar os recursos federais para a população negra, e entidades parecidas foram criadas em vários Estados e municípios. Em 1996, como parte de seu Programa Nacional de Direitos Humanos, o presidente Cardoso propôs a implantação de "políticas compensatórias que promovam social e economicamente a comunidade negra", incluindo a "discriminação positiva" e as "ações afirmativas", destinadas a aumentar o acesso dos negros à educação e ao emprego. Embora essas propostas não tenham sido aprovadas pelo Congresso, nos primeiros anos do século XXI agências governamentais, universidades e empresas privadas estavam instituindo seus próprios programas de ação afirmativa, que reservavam posições para nomeados, estudantes e empregados negros.[103]

Mas, se o Brasil constitui o caso mais impressivo de tentativa de reparação das injustiças raciais, ele ao mesmo tempo mostra os limites desses esforços. A lei antidiscriminação de 1988 gerou uma onda de processos judiciais, mas entre 1990 e 1995 as condenações relacionadas à lei "contam-se nos dedos de uma única mão".[104] Os orçamentos e o pessoal concedidos à Fundação Palmares e a outras agências estaduais e municipais para as questões raciais mostraram-se inadequados para cumprir suas responsabilidades. Embora as propostas de "políticas compensatórias" do presidente Cardoso tenham sido amplamente discutidas e debatidas na sociedade brasileira, e até adotadas de forma frag-

mentada, a opinião pública permaneceu bastante dividida sobre esta questão, tanto entre os brancos quanto entre os afro-brasileiros.[105]

Se isto aconteceu no Brasil, o local dos maiores e mais importantes movimentos negros, o que dizer dos outros países onde os movimentos eram mais fracos e menos bem-sucedidos? Como vários afro-costa-riquenhos comentaram, de que adianta ter um Dia do Negro Costa-Riquenho se a história e a cultura afro-costa-riquenhas ainda são ignoradas nos outros 364 dias do ano? Na Colômbia, os ativistas negros orgulham-se de ter conseguido proteções constitucionais para as terras de propriedade dos negros (assim como a pesquisa e o ensino sobre a história e sobre a cultura afro-colombianas, obrigatórios por lei federal), mas temem que, com o desenvolvimento econômico nas planícies florestais do Pacífico, as leis não sejam adequadamente cumpridas e as famílias negras percam as terras em que caçaram, mineraram e cultivaram durante gerações.[106] Na Venezuela, no Equador, no Peru e em outros países, os ativistas nem sequer contam com leis ou programas comparáveis àqueles implementados no Brasil e na Colômbia.

Embora os movimentos negros tenham sido bem-sucedidos ao reformular os termos do pensamento e do debate raciais na região, em sua maior parte não conseguiram os resultados políticos que buscavam. Eles também não conseguiram reduzir de modo significativo a desigualdade, o preconceito e a discriminação que pretendiam combater. Estas derrotas podem ser atribuídas à incapacidade dos movimentos de mobilizar as populações afro-descendentes que eles declaravam representar; e essa incapacidade, por sua vez, deve-se às divisões de gênero, raça e, talvez a mais importante, de classe nessas populações.

Embora os movimentos negros incluíssem e recebessem bem as mulheres em suas fileiras, sua liderança era esmagadoramente masculina. As mulheres raramente eram colocadas em posições de autoridade ou influência e, como acusaram muitas ativistas, os movimentos tampouco tratavam seriamente as questões do interesse mais imediato das mulheres negras: desigualdades de gênero e relações de poder nas famílias negras; as necessidades prementes das mães solteiras e de seus filhos; as questões da saúde da mulher; e, ainda mais importante, a devastadora "discriminação tripla" – de classe, gênero e raça – enfrentada por quase todas as mulheres afro-descendentes. Cada vez mais frustradas com a falta de interesse das organizações dominadas pelos homens em lidar com estas questões, durante as décadas de 1980 e 1990 muitas mulheres ou se retiraram dos movimentos negros ou criaram suas próprias organizações separadas: Geledés, Casa Dandara, Nzinga e Criola no Brasil; a Unión de Mujeres Negras de Venezuela; a Fundación Socio-Cultural Afro-Costa-riquenha na Costa Rica; o Encuentro de Mujeres Negras no Panamá; e outras. Paralelos aos congressos regionais das organizações negras dominadas por homens, estes grupos organizaram Encuentros Internacionales de la Mujer Negra na República Dominicana em 1992 e na Venezuela em 1993.[107]



A raça em si era um segundo obstáculo que impedia os movimentos negros de atingir o público a que se destinavam. No final do século XX, a maior parte dos americanos afro-latinos identificava-se como parda ou mulata, ou mesmo branca, em vez de negra. Os ativistas negros insistiam que esta fuga da negritude era puramente ilusória e que os mulatos estavam tão sujeitos ao preconceito e à discriminação raciais quanto os negros – no caso do Brasil, uma conclusão corroborada pelas pesquisas estatísticas que mostram que os pardos eram somente um pouco menos vulneráveis que os pretos às desigualdades raciais nos salários, na realização vocacional, na expectativa de vida e em outros indicadores sociais.[108] Por isso, os ativistas convocavam todas as pessoas de cor para rejeitar os engodos da morenidade (e da brancura) e "assumir", para usar o termo brasileiro, sua "verdadeira" identidade como negros.

Milhares de afro-descendentes mostraram-se dispostos a dar este passo e a se unir ao trabalho dos movimentos negros. No entanto, dezenas de milhões não o fizeram. Unir-se aos movimentos negros requeria a decisão de abraçar a condição muitas vezes dolorosa de ser negro, e discutir os direitos civis e a igualdade racial requeria que a pessoa enfrentasse e questionasse a ideologia ainda poderosa da democracia racial, que insistia que essa igualdade já existia. Na verdade, alegavam os críticos dos movimentos negros, não eram as elites e os empregadores brancos os culpados pelo racismo. Os verdadeiros racistas eram os próprios ativistas negros, porque insistiam na primazia das identidades raciais e em incitar antagonismos e ressentimentos entre negros e brancos.

O obstáculo final impedindo o trabalho dos movimentos negros eram as divisões de classe entre os ativistas e aqueles que eles procuravam mobilizar. Em toda a América Afro-Latina, ativistas negros tendiam a ser eles próprios de classe média ou indivíduos em vias de mobilidade ascendente, com escolaridade média ou, em alguns casos, títulos universitários. As bases que alvejavam eram fundamentalmente pobres e da classe trabalhadora. O preconceito e a discriminação que os militantes de classe média sentiam quase diariamente eram bem menos salientes na vida dos afro-descendentes da classe baixa, para os quais as questões imediatas de sobrevivência – alimentação, trabalho, atenção médica, crime, transporte, habitação, água e eletricidade – eram bem mais prementes. Uma conversa abstrata sobre a necessidade de combater o racismo abraçando suas identidades negras era de pouco uso ou interesse para os negros pobres. Eles precisavam de assistência nos problemas prementes de suas vidas e haviam aprendido com a própria experiência que as fontes mais prováveis dessa assistência não eram os movimentos fracos e contra-hegemônicos, mas as autoridades fortes e estabelecidas – as elites locais, os partidos e os políticos, a Igreja Católica, os sindicatos – que proporcionariam os benefícios concretos do patronato em troca de lealdade e apoio.[109] Os movimentos negros não podiam proporcionar proteção ou benefícios comparáveis àqueles oferecidos por indivíduos ou instituições poderosas. Pior ainda, afiliar-se a ou apoiar movimentos

negros podiam até piorar a situação dos negros pobres em vez de melhorá-la, porque podiam colocar em risco seus vínculos com clientes poderosos.

Por todas estas razões, os públicos visados pelas organizações negras, constituídos por negros e mulatos pobres e pela classe trabalhadora, negaram esmagadoramente sua adesão ou apoio aos movimentos negros. Em vez disso, os afro-descendentes continuavam a confiar, como nos séculos passados, em estratégias de sobrevivência e mobilidade ascendente individuais ou familiares. Quando agiam coletivamente, por meio de movimentos ou associações maiores, essas associações mais provavelmente eram fundamentadas na classe (sindicatos ou partidos políticos), na geografia (associações comunitárias ou de bairro) ou na fé (organizações e movimentos religiosos) do que na raça.

Longe de ser um fenômeno negativo, esta preferência por formas de organização não-raciais ou multirraciais é perfeitamente coerente tanto com a experiência histórica dos americanos afro-latinos quanto com as atuais condições políticas e econômicas. Os afro-descendentes tiveram maiores impactos na política, na economia e na sociedade regionais e conseguiram bem mais reformas sociais, políticas e econômicas quando agiram coletivamente mediante coalizões multirraciais do que quando tentaram construir movimentos racialmente exclusivos. Os desafios atuais que os americanos afro-latinos enfrentam exigem mais do que nunca essas coalizões, e as condições políticas atuais oferecem condições particularmente promissoras para criá-las.

Capítulo 6

# ENTRANDO NO SÉCULO XXI

*2000 em Diante*

Este livro procurou mostrar como os americanos afro-latinos responderam aos desafios, dilemas, provações e oportunidades criadas por processos de larga escala de desenvolvimento econômico e político. Assim fazendo, os afro-descendentes ajudaram a forjar uma história de construção de nações e Estados, de democratização e de reforma social e política que transformou a vida da região. Quando olhamos para o futuro, que novos desafios os americanos afro-latinos podem enfrentar? E, tendo como base o registro dos dois últimos séculos, quais podem ser suas possíveis respostas, tanto individuais quanto coletivas, a esses desafios?

## *O Desafio Econômico: o Neoliberalismo*

Da década de 1930 à década de 1980, os governos latino-americanos implementaram políticas e programas que garantiram às agências estatais um papel fundamental no planejamento e no gerenciamento do crescimento econômico. Na década de 1980, essas políticas e esses programas entraram em seu próprio período de falência e crise. Segundo uma nova geração de economistas e políticos, o crescimento conduzido pelo Estado atingiu seus limites. Ele sobrecarregou as sociedades da região com dívidas pública e privada maciças, burocracias estatais inchadas e empresas estatais, ou subvencionadas pelo Estado, muito ineficientes, o que resultou na estagnação econômica. De acordo com estes críticos, a única esperança para a região era a redução drástica do papel do Estado na economia e a imposição de reformas neoliberais e de livre mercado promovidas pelo Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional e outras agências financeiras. Durante as décadas de 1980 e 1990, essas reformas foram implantadas, em maior ou menor grau, em todos os países da região, inclusive na Cuba socialista. Elas produziram mais investimento estrangeiro e a retomada do crescimento econômico moderado da década de 1990, após a "década perdida" de 1980. Supondo, como evidentemente fazem os investidores, que o crescimento

continuará no século atual, qual o impacto provável que ele terá nos povos da América Afro-Latina?[1]

Como já foi visto no decorrer deste livro, o impacto vai variar, dependendo do segmento da população negra ao qual se esteja referindo. As conseqüências do crescimento serão, na verdade, muito difíceis para os camponeses e os pequenos proprietários afro-descendentes que, em uma repetição da experiência do *boom* da exportação, enfrentarão a perda de sua terra para empresas econômicas grandes, altamente capitalizadas e mais "eficientes". Os camponeses que conservarem a terra terão a opção de continuar combinando as estratégias de subsistência e "proletárias" da sobrevivência. Tendo perdido suas terras, as famílias camponesas perdem esta flexibilidade, com resultados freqüentemente desastrosos. O trabalho assalariado torna-se a única fonte de apoio e deve ser aceito, não importa quão baixos possam ser os salários.

Sobretudo nas regiões em que um grande número de camponeses foi removido de sua terra e atirado ao mercado de trabalho assalariado, os salários podem ser realmente muito baixos. Isto tem acontecido, por exemplo, no Nordeste brasileiro, onde a expansão renovada da indústria açucareira nas décadas de 1970 e 1980 "significou o fim de um campesinato semi-autônomo vivendo nas fissuras da sociedade de *plantation*", e no vale de Cauca na Colômbia, onde os engenhos expandiram-se durante as décadas de 1960 e 1970 às custas dos camponeses e pequenos proprietários negros. Os pequenos proprietários negros do Cauca foram também pressionados pelo governo e pelas autoridades de ajuda internacional para fazer um uso mais produtivo da sua terra, substituindo a agricultura de subsistência pela produção comercial de soja. Os agricultores que seguiram este conselho tiveram de tomar emprestadas grandes quantias de dinheiro para comprar as sementes, o maquinário, os fertilizantes e os agrotóxicos necessários para cultivar o novo produto. Muito endividados, e não familiarizados com as técnicas do cultivo da soja, muitos perderam subseqüentemente suas roças e se juntaram à população flutuante de trabalhadores sem terra que vive nas cidades miseráveis das zonas açucareiras. Como no Nordeste brasileiro, a fome, a má nutrição e o alcoolismo eram epidêmicos.[2]

A agricultura capitalista não é a única força que ameaça o campesinato negro. Ao longo da costa do Pacífico da Colômbia e do Equador, companhias madeireiras e de mineração estão assumindo as terras da floresta tropical que há gerações têm sustentado famílias negras. Este processo está bem avançado na província equatoriana de Esmeraldas, onde as companhias madeireiras entraram na região na década de 1960, derrubando e removendo as árvores das terras que os "colonos" brancos e mestiços das regiões serranas converteram em fazendas e plantações. Os comerciantes e negociantes brancos com maior acesso ao capital e ao crédito também vieram das regiões serranas para montar lojas e negócios que logo substituíram seus competidores negros locais. Na região colombiana do Chocó, as firmas de mineração e de madeira ainda não penetraram tão profundamente na floresta tropical. Nos últimos anos, no entanto,



o governo colombiano tem proposto uma série de projetos de infra-estrutura para abrir a região ao desenvolvimento, incluindo novas estradas, instalações portuárias e ampliação e canalização de um dos rios da região para criar um curso de água navegável, unindo o Oceano Pacífico ao Mar do Caribe. Estes planos, se realizados, abrirão o caminho para a entrada maciça de novas empresas no Chocó e a provável repetição dos acontecimentos de Esmeraldas.[3]

Ao longo das costas caribenhas da Colômbia, da Venezuela e da Costa Rica, a indústria do turismo é a principal força econômica que tira os camponeses negros de sua terra. À primeira vista, o turismo pode parecer uma dádiva de Deus para as regiões rurais em depressão econômica, permitindo aos camponeses vender suas terras por preços elevados e depois trabalhar em hotéis, restaurantes e outras empresas que servem os visitantes da região. Porém, logo fica claro que o turismo cobra um preço muito alto dos locais que dependem dele. As construções em excesso e mal planejadas levaram a sérios danos ambientais em partes da costa da Colômbia e da Venezuela. Os empregos gerados pelo turismo são, em sua maioria, pouco especializados e mal remunerados, e não começam a pagar o custo de vida muito mais elevado das zonas turísticas. Salários maiores podem ser ganhos por meio de sexo pago ou de tráfico de drogas, mas com conseqüências desastrosas para as famílias e para a vida comunitária.[4]

Em toda a longa história do capitalismo, o processo de transição da economia de subsistência para a economia de mercado sempre foi uma experiência violenta e dolorosa. A maior parte dos americanos afro-latinos já fez essa transição, mas muitos ainda permanecem no setor de subsistência e agora estão prestes a ser abruptamente catapultados para o mercado de trabalho assalariado. Uma vez nesse mercado, é grande a probabilidade de permanecerem em seus níveis mais baixos, impedidos de ascender tanto por sua própria falta de habilidade e escolarização quanto pelas restrições raciais que mantêm os trabalhadores negros nos empregos pior remunerados e mais humildes. Na verdade, segundo observou o antropólogo Norman Whitten após ter testemunhado a desapropriação de famílias negras nas florestas tropicais do Equador e da Colômbia, "ficou bem claro que quanto mais próspera uma determinada área, maior a concentração de negros nas zonas de pobreza". "A privação dos negros", concluiu ele, não ocorreu apesar do crescimento e do desenvolvimento econômicos, mas por causa deles.[5]

Em um esforço para retardar ou deter essa transformação, os ativistas negros no Brasil, na Colômbia, na Costa Rica, no Equador e na Venezuela pediram a proteção do Estado para as comunidades de camponeses negros. Essas proteções foram incluídas na Constituição colombiana de 1991, e no Brasil a Fundação Palmares ajudou várias comunidades camponesas que descendiam dos quilombos do século XIX a obter o direito coletivo às suas terras. Entretanto, mesmo com o benefício da legislação protetora e do direito assegurado às terras, essas comunidades sofrem invasões periódicas de posseiros; de fazendeiros que procuram pasto para seu gado; de companhias de mineração e

madeira; e, no caso da Colômbia, da guerrilha e das forças paramilitares. Em comunidades sem essas proteções, como é o caso na maior parte da América Afro-Latina, suas perspectivas são ainda piores.[6]

E quanto aos impactos do neoliberalismo naqueles americanos afro-latinos que já são parte do mercado de trabalho assalariado? Esses indivíduos precisam exatamente do que o neoliberalismo declara oferecer: crescimento e desenvolvimento econômico sustentado, com mais empregos, renda e bem-estar material para todos. O crescimento econômico liderado pelo Estado na América Latina durante o período posterior à Segunda Guerra Mundial expandiu muito o tamanho das forças de trabalho negras, tanto operárias quanto administrativas; presumivelmente, o crescimento continuado no século atual impulsionaria ainda mais esse processo de expansão e a plena integração dos afro-descendentes na economia capitalista. Entretanto, mesmo que ocorra o crescimento previsto pelos dirigentes e investidores neoliberais, é pouco provável que negros e mulatos se beneficiem dele no mesmo grau que os brancos. Em parte alguma do mundo a política econômica neoliberal obteve sucesso ao reduzir os níveis de desigualdade de classe, medidos pela riqueza e pela renda. Nos Estados Unidos, por exemplo, essas desigualdades são maiores atualmente, após duas décadas de política neoliberal, do que eram em 1980.[7] E o mesmo acontece na América Latina, onde as desigualdades de riqueza e renda são as mais altas do mundo.[8]

Esta má distribuição aguda da riqueza da região limita severamente as oportunidades para os afro-descendentes que estão desproporcionalmente concentrados entre os pobres e a classe trabalhadora. Reduzindo ainda mais sua capacidade de lucrar com o crescimento econômico estão as barreiras sociais há muito estabelecidas que continuam a canalizar os trabalhadores negros para as áreas menos remunerativas e mais malpagas da economia. Essas barreiras são visíveis em todos os países, inclusive em Cuba. Após a Revolução de 1959, o governo cubano impôs o controle total do Estado sobre a contratação e, assim, eliminou quase totalmente as diferenças raciais na contratação e na promoção. Com o colapso da União Soviética em 1991 e o fim da ajuda soviética, o governo cubano foi obrigado a abrir a ilha para o investimento privado estrangeiro e a permitir o funcionamento de um mercado livre semilegal e semiclandestino de bens e serviços. De longe as áreas mais lucrativas desse mercado livre são aquelas ligadas ao turismo, tanto por causa da forte demanda de serviços por parte dos turistas quanto por causa da oportunidade de ganhar dólares norte-americanos (o peso cubano tem pouco valor como meio de troca). Os afro-cubanos têm sido sistematicamente excluídos dos empregos no setor de turismo, que cresce rapidamente.

A mesma "boa aparência" que é rotineiramente citada no restante da América Afro-Latina como pré-requisito para empregos que envolvem o contato com o público também está invocada em Cuba. Um executivo branco da indústria do turismo relata que "não existe uma política expressa que estabeleça que uma pessoa tem de ser branca para trabalhar no turismo, mas sim está estabelecido



que tenha que ter uma conduta e um aspecto agradáveis, e os negros não os têm". Um informante negro concorda: "As empresas de turismo parecem empresas de África do Sul nos tempos de Peter Bota [*apartheid*]; você vai ali e todos são brancos, e eu me digo 'onde estou, na Holanda?'" Em uma pesquisa realizada em Cuba em 1994, cerca de 40% de brancos e 41% de afro-cubanos concordaram com a afirmação de que os negros não têm as mesmas oportunidades que os brancos de trabalhar no turismo. Além disso, 71% dos brancos e 79% dos afro-cubanos concordaram que "o preconceito é desenfreado" na ilha.[9]

Entre 1959 e 1991, a política socioeconômica cubana quase pôs fim às desigualdades de classe e, assim fazendo, chegou muito perto de eliminar também as desigualdades raciais. Agora, no "período especial" após o colapso do bloco soviético, o regime de Castro foi obrigado a reduzir seu compromisso com a igualdade social e permitir o funcionamento aberto de uma economia de mercado. Na luta resultante para aproveitar as oportunidades criadas por essa economia emergente, ressurgiram em Cuba a solidariedade racial branca e as barreiras exclusionárias por meio das quais os brancos mantêm sua posição preferencial.

Essa ressurgência não está limitada a Cuba. Durante a década de 1990, jornalistas observaram a ascensão de gangues de *skinheads* racistas no Brasil, na Colômbia, no Uruguai e na Venezuela. Compostas por jovens brancos das classes média e alta, essas gangues atacavam e às vezes assassinavam negros e outros não-brancos que se atreviam a entrar em bairros, restaurantes e boates freqüentados por pessoas abastadas, onde, na opinião dos jovens, não deviam entrar.[10] No Nordeste brasileiro, a antropóloga Nancy Scheper-Hughes encontrou uma disposição aumentada entre os brancos de classe média "para expressar [...] sentimentos racistas que anteriormente não eram admitidos, pelo menos publicamente [...]. São muitas as piadas racistas cruéis", que chegam ao ponto de incluir propostas "de brincadeira" para eliminar em massa a população negra do país. Na Venezuela, o antropólogo Alfredo Chacón observou que:

> o racismo [...] sempre teve ampla presença na Venezuela [...] hoje em dia [1998] tem [essa presença] de forma muito mais geral e normalizada: nos [últimos] quinze anos [...] se as marcas do racismo têm variado entre nós, é para tornar-se mais aceitáveis, inconscientes e normais.[11]

A essência do neoliberalismo, e do capitalismo em sua forma "pura", é a competição: competição pelo capital, pelos mercados, pelos empregos. À medida que as sociedades da América Afro-Latina mergulham nas correntes turbulentas do desenvolvimento capitalista do século XXI, seus membros se vêem lutando desesperadamente para ir em frente, ou simplesmente para se manter à tona, usando quaisquer recursos que possam mobilizar. Como sempre, a raça é, para os brancos, um dos recursos mais potentes. Pouco espanta, portanto, que sua força e importância social permaneçam estáveis durante um período de fluidez, de instabilidade e, em muitos países, de crise, ou que continuem a obstruir o avanço e a igualdade para os povos de ascendência africana da região.

Esse momento de maior conflito racial pareceria pressagiar a ressurgência dos movimentos dos negros das décadas de 1970 e 1980. Em muitos países da região, o ativismo racial realmente continuou sem diminuição na década de 1990. Na Venezuela, representantes das comunidades camponesas negras reuniram-se em Barlovento, em 1994, para o primeiro Congreso de los Pueblos Afrovenezolanos. No Equador e na Colômbia, as organizações comunitárias continuaram a se formar e a agitar em busca de proteção para as terras de propriedade dos negros. Até em Cuba, apesar das restrições do governo à mobilização política fora do Partido Comunista, uma nova organização negra, a Cofradía de la Negritud, foi constituída em Havana em 1999.[12]

No Brasil, várias organizações, tanto antigas (datando da década de 1970) quanto novas (datando do final da década de 1980 e da década de 1990), exploraram novas estratégias e abordagens para melhorar a posição da população afro-brasileira e reduzir a desigualdade racial. Em um lado do espectro social, organizações como o Centro para a Articulação das Populações Marginalizadas (CEAP) no Rio de Janeiro e os blocos afros em Salvador assumiram a causa das crianças de rua negras (e brancas), trabalhando para proporcionar-lhes comida, abrigo e oportunidades de educação. No outro lado do espectro, na classe média, estudantes universitários de Salvador criaram um programa para ajudar a preparar os candidatos negros para seus exames vestibulares; em São Paulo, estudantes se mobilizaram para exigir a ação afirmativa no acesso à universidade. Em novembro de 1995, no 300º aniversário da destruição do Quilombo de Palmares, as organizações negras colocaram milhares de membros em marcha para Brasília para exigir programas sociais e educacionais expandidos para os pobres, a efetiva implementação da legislação federal antidiscriminação e programas de ação afirmativa na educação e no emprego. Imediatamente depois dessa marcha, o presidente Cardoso nomeou um grupo de representantes negros de vários ministérios do governo e organizações negras para elaborar as propostas de ação afirmativa que sua administração incorporou ao seu Programa Nacional de Direitos Humanos de 1996.[13] No Panamá, as organizações negras conseguiram sucessos comparáveis com a aprovação pelo Congresso de um Dia da Etnia Negra Nacional (2000), a criação de um escritório municipal antidiscriminação na Cidade do Panamá (2001) e a aprovação pelo Congresso de uma lei nacional antidiscriminação (2002).[14]

Apesar destas realizações, como nas décadas de 1970 e 1980, somente uma pequena minoria de americanos afro-latinos optou por participar de movimentos negros. E esse índice de participação pode muito bem ter caído durante a década de 1990, por várias razões. Primeiro, as limitações claras e a relativa fraqueza dos movimentos negros, amplamente demonstradas durante a década de 1980, ofereceram pouco incentivo para se unir a eles. Segundo, apesar da continuação e possível intensificação das barreiras raciais à mobilidade ascendente dos negros, milhões de americanos afro-latinos na verdade tiveram sucesso, por meio de um enorme esforço, na superação dessas barreiras e ingressaram



na classe média. Seus exemplos sugerem a outros milhões de negros e mulatos que a via mais provável para o avanço social não é a mobilização coletiva, mas, em lugar disso, a perseverança e o empenho individuais.

Um empresário afro-brasileiro sugere que, em vez de participar de movimentos raciais, "a melhor forma de militar como negro é fazer sucesso" em um negócio ou profissão.[15] E, como em qualquer grupo de mobilidade ascendente, os americanos afro-latinos que alcançam esse sucesso querem desfrutar de seus benefícios. À medida que a classe média negra continua a se expandir, aqueles de seus membros que desejam expressar sua negritude têm tendido a fazê-lo não por meio da ação política, mas sim por meio dos prazeres do consumo: mais especificamente, no consumo de roupas, música, estilos de penteado e arte "black" (no Brasil, em especial, a palavra inglesa é usada com freqüência).[16] Esta ênfase na realização e no consumo individuais, perfeitamente de acordo com o teor neoliberal da época, encontrou sua mais plena expressão no lançamento da revista *Raça Brasil* em 1996. A primeira publicação de grande tiragem no Brasil destinada exclusivamente aos afro-descendentes, a revista foi concebida em resposta às pesquisas de mercado, mostrando que 10% das famílias afro-brasileiras supostamente tinham rendas familiares de 16.800 dólares ou mais por ano e que, segundo Roberto Melo, editor da revista, "o negro é um consumidor voraz. Ele gasta, por exemplo, mais dinheiro com roupas do que os brancos porque precisa sinalizar sua condição social... O negro quer se ver assim, chique, bem-sucedido, rico." A revista buscou proporcionar esta auto-imagem, apresentando em fotos de alta qualidade as roupas, o estilo, a música e as celebridades negras. Esta fórmula evidentemente encontrou seu mercado, chegando imediatamente a uma tiragem de 250 mil cópias por número, mostrando assim às editoras e à indústria de propaganda brasileiras a descoberta de um novo público.[17]

Para os negros, assim como para os brancos, o consumo, mais que a mobilização, é a marca da era neoliberal. À medida que as falhas sociais e econômicas do neoliberalismo tornam-se mais aparentes, isto pode mudar no futuro, mas acredito que ainda assim é improvável que produza um aumento na mobilização política negra racialmente definida na região. Isto porque, embora as condições econômicas e sociais do neoliberalismo possam apresentar desafios muito difíceis para os americanos afro-latinos, as condições políticas do neoliberalismo proporcionam oportunidades excepcionalmente promissoras para os afro-descendentes ajudarem a criar novas coalizões multirraciais semelhantes aos que, nos últimos 200 anos, impulsionaram a evolução política da região.

## *O Desafio Político: a Democracia*

Acompanhando a ascensão da política econômica neoliberal, não apenas na América Afro-Latina, mas na maior parte do mundo, houve a expansão e o aprofundamento da democracia eleitoral. Historicamente, na América Afro-

Latina, a democracia multipartidária se mostrou o sistema político mais aberto à participação e à iniciativa dos negros. Isto aconteceu sob os primeiros regimes republicanos do século XIX e as democracias populistas do século XX. À medida que a democracia eleitoral continuou a aprofundar sua influência na região, nas décadas de 1980 e 1990, os partidos e os movimentos se mostraram cada vez mais abertos à participação dos afro-descendentes, não apenas nas bases, mas também nas lideranças.

No Brasil, que voltou ao governo civil em 1985, depois de 21 anos de ditadura militar, houve um fluxo constante de "fatos inéditos", segundo a revista *Veja*, com candidatos negros eleitos para altos cargos. Em 1990, pela primeira vez, três (dos 27) governadores de Estado eleitos naquele ano eram negros (João Alves, Albuíno Azeredo e Alceu Collares); em 1994, duas senadoras negras (Benedita da Silva e Marina Silva); em 1996, o primeiro prefeito negro (Celso Pitta) da maior cidade da nação, São Paulo; e, em 1996, o ativista negro de longa data, Abdias do Nascimento, juntou-se à Benedita da Silva como o segundo senador negro do Rio de Janeiro, tornando a delegação de senadores do Estado majoritariamente afro-brasileira (cada Estado elege três senadores). Os afro-brasileiros permaneceram, infelizmente, sub-representados no Congresso como um todo: em 1999, apenas 3% dos legisladores eram negros ou mulatos, em um país em que quase a metade da população é constituída de afro-brasileiros. No entanto, mesmo essa ínfima porcentagem representou um aumento de quatro vezes em relação a 1987, quando o Congresso tinha apenas cinco membros afro-brasileiros.[18]

Os políticos afro-brasileiros avançaram também no âmbito local. Na cidade de Salvador, com 80% de negros e mulatos e freqüentemente referida como a capital do Afro-Brasil, durante as décadas de 1970 e 1980 os afro-brasileiros nunca tiveram mais de 10% ou 11% dos vereadores. Em 1992, candidatos negros e mulatos ganharam 15 das 35 cadeiras da Câmara Municipal, ainda uma minoria, mas quadruplicando sua representação.[19]

Estes avanços na liderança política negra não se limitaram ao Brasil. Depois de ser prefeito de Santo Domingo, a capital e maior cidade da República Dominicana, José Francisco Peña Gómez foi indicado por seu partido para a presidência em 1990, 1994 e 1996. Acredita-se amplamente que ele tenha vencido o pleito de 1994, cujos resultados foram anulados e suprimidos pelo presidente Joaquín Balaguer. Peña Gómez perdeu posteriormente por uma estreita margem a eleição de 1996, em grande parte por causa das propagandas negativas da campanha, concentrando-se não em sua negritude em si, mas em sua ascendência haitiana. Entretanto, o fato de um haitiano-dominicano negro conseguir superar um persistente anti-haitianismo e se tornar um sério competidor para a presidência sugere uma "abertura" racial significativa na política dominicana.[20]

Na Venezuela, a crise econômica continuada durante a década de 1990 minou muito o apoio aos dois partidos políticos principais, a Ação Democrática e o COPEI. Isto abriu caminho para novas faces no cenário político, várias delas





FIGURA 6.1 Senadora Benedita da Silva, c. 2000. Crédito: Agência Brasil.

afro-venezuelanas. Em Caracas, no início da década de 1990, Aristóbulo Istúriz (da Causa Radical esquerdista) e Claudio Fermín (AD) disputaram a prefeitura na primeira eleição de negro contra negro na história da cidade. Depois da vitória de Istúriz, a AD indicou "o negro Claudio" em 1994 como o primeiro candidato presidencial negro do partido.[21] Este esforço para estabelecer uma nova conexão com a base eleitoral tradicional do partido foi malsucedida, pois tanto Fermín quanto seu oponente do COPEI perderam para um terceiro candidato independente. Os dois principais partidos perderam novamente em 1998; dessa vez, o independente vitorioso e novo presidente era o oficial militar, populista e mestiço Hugo Chávez, outra face decididamente nova na política venezuelana.[22]

A democracia aberta, amplamente competitiva, é de longe o cenário mais conducente para a participação política dos afro-descendentes.[23] É também o cenário mais conducente para a construção das coalizões – movimentos de independência, partidos liberais, movimentos trabalhistas, populismo –, me-

diante as quais os afro-descendentes tiveram os maiores impactos na história da região. Presumindo que a democracia eleitoral permaneça a norma na região, suspeito que os americanos afro-latinos tenderão a se mobilizar, não em movimentos exclusivamente raciais, mas em partidos, sindicatos e outras formas de coalizões multirraciais. Participando dessas coalizões, eles vão continuar a acompanhar e, em certa medida, a conduzir os países da região até o próximo estágio de suas trajetórias políticas variadas, quaisquer que sejam.

Isto não significa dizer que os movimentos de base racial deixarão de existir ou mesmo que devam deixar de existir. Esses movimentos têm surgido no decorrer do tempo em resposta a condições históricas específicas e a necessidades sociais, políticas, culturais e econômicas reais. Os movimentos culturais negros – formas religiosas, musicais e de dança, o carnaval, a capoeira – surgiram para proporcionar sistemas de significação, consolo, ritmo e beleza que os africanos e seus descendentes não encontravam, ou não encontravam da mesma maneira, nas formas culturais importadas da Europa. Os movimentos políticos negros surgiram em resposta a formas de opressão abertamente raciais: os quilombos e *palenques* em resposta à escravidão, os partidos negros das décadas de 1910 e 1930 em resposta à exclusão racial dos anos da exportação e os movimentos negros das décadas de 1970 e 1980 em resposta às barreiras enfrentadas pela classe média negra.

Embora nenhum desses movimentos de base racial tenha atingido os objetivos que estavam buscando, eles foram fundamentais na criação das condições para os avanços sociais e políticos documentados neste livro. Os quilombos não derrubaram a escravidão; mas, na ausência das pressões criadas por essas comunidades de fugitivos e sua sinalização clara das aspirações dos negros, será que os líderes da independência teriam consentido a emancipação dos escravos? Nem o Partido Independiente de Color nem a Frente Negra Brasileira nem o Partido Autóctono Negro jamais obtiveram sucesso na eleição de um único candidato; porém, como teriam parecido as doutrinas do populismo e da democracia racial na ausência das denúncias do "branqueamento" e da europeização por essas organizações afro-brasileiras, e suas exigências da inclusão dos negros e mulatos na vida nacional? Os movimentos negros das décadas de 1970 e 1980 também não foram bem-sucedidos na eleição de seus candidatos e na instituição de mudanças políticas que buscavam. Mas, em sua ausência, será que as sociedades da região teriam começado a questionar o mito da democracia racial ou reconhecido as desigualdades raciais contínuas da região? Se não houvesse a pressão dos movimentos negros sobre os partidos nas décadas de 1970 e 1980, teria havido uma nova geração de políticos negros para ser eleita na década de 1990?

Os movimentos definidos por raça surgem em resposta a formas de opressão especificamente raciais, e espera-se que a necessidade desses movimentos desapareça nos próximos anos e décadas. Os avanços dos dois últimos séculos proporcionam pelo menos algum motivo para esse otimismo. É digno de nota que, com o passar do tempo, os movimentos de base racial deixaram de ser um fenômeno da classe baixa, com base na massa – os quilombos e os *palenques* –, e passaram a ser uma questão predominantemente da classe média. Embora a opressão da escravidão tivesse um caráter explicitamente racial e exigisse uma resposta racial, atualmente os americanos afro-latinos pobres e de classe trabalhadora não percebem mais os problemas que enfrentam como sendo fundamentalmente raciais. A consciência da opressão racial é articulada sobretudo pela classe média negra, uma minoria relativamente pequena na população negra como um todo.



Isto é progresso? De alguma maneira, sim. Reflete tanto o sentido e, em um grau importante, a realidade da igualdade e do igualitarismo racial nas classes trabalhadoras multirraciais da América Latina. Reflete também o crescimento substancial da classe média negra nos últimos 50 anos e a capacidade crescente de seus membros para competir por avanço e posição nas sociedades latino-americanas. Mas, de outras maneiras, a relativa indiferença dos trabalhadores negros às questões raciais não reflete tanto o igualitarismo racial de suas vidas quanto o peso imenso dos problemas diários que eles enfrentam – problemas que parecem ter um caráter "estrutural" ou "econômico", mas que também são o resultado direto da super-representação dos negros nos níveis mais baixos das sociedades latino-americanas. É nesses níveis mais baixos que os movimentos fundamentados na classe são mais eficazes em ajudar (comparados aos movimentos raciais), motivo pelo qual o populismo, o socialismo ou outro movimento reformista seriam os veículos mais prováveis para a participação política dos negros da classe trabalhadora que os movimentos dos negros da classe média.

Mas no momento em que os membros da classe trabalhadora negra começam a ascender na sociedade e a competir pelo avanço, a raça começa a se inserir. "Se você viver na sua arraia-miúda, não vai sentir preconceito porque está no seu ambiente," observa um empresário afro-brasileiro. "Mas no que se situar num padrão competitivo, aí é fogo, vai bater de frente [...] aí pinta o preconceito".[24] Os movimentos negros obrigaram as sociedades latino-americanas a reconhecer, confrontar e começar a combater esses preconceitos; mas na maior parte dos países da região este processo de questionar e repensar o passado e o presente raciais está apenas começando.[25] À medida que os americanos afro-latinos continuarem a avançar e a entrar nas classes médias da região, os movimentos raciais desempenharão um papel necessário nos próximos anos e décadas. A história de séculos das irmandades religiosas, dos clubes sociais, dos partidos políticos e das organizações cívicas dos afro-descendentes está longe de acabar. A política racial, parte tão integrante dos séculos XIX e XX, estará conosco no século XXI, e talvez além. Oxalá não tivesse de ser assim.

# APÊNDICE

## *Contagens das populações, 1800–2000*

Os dados estatísticos sobre a composição racial dos países latino-americanos são escassos, inconsistentes e de confiabilidade e precisão questionáveis. Vários países não realizaram nenhum censo durante o século XIX, e no século XX a maioria dos censos nacionais não coletava dados raciais, ou o fazia de tal maneira que tornava impossível determinar o tamanho da população afro-descendente. Por isso, os dados contidos nas Tabelas A.1, 1.1 e 5.2, e nos Mapas 1 a 3, devem ser tratados como, no máximo, aproximações imperfeitas da composição racial da região.[1]

Apresentados estes problemas, por que tentar trabalhar com dados estatísticos? Porque, se não for assim, não se pode sequer arriscar uma conjectura sobre o tamanho e a distribuição relativos das populações negras da região ou responder à pergunta sobre quais países e sub-regiões fazem ou fizeram parte da América Afro-Latina.

Não é surpreendente que as informações estatísticas sobre a raça na região sejam muito mais abundantes para o ano de 1800 do que para o ano de 1900 ou para 2000. Como a raça era um dos princípios básicos de organização da sociedade colonial, as autoridades da época coletaram informações sobre a raça, ou "condição" para seus censos, produzindo os dados compilados na Tabela 1.1 e no Mapa 1.[2]

Um desses censos, a contagem da população de 1778-1781 no vice-reinado espanhol de Nova Granada (atualmente Colômbia, Equador, Panamá e Venezuela), apresenta algumas complexidades – ou, antes, uma aparente simplicidade que mascara a complexidade. As autoridades espanholas nesse vice-reino agregaram os números que coletaram em quatro categorias: brancos, indígenas, *libres* e escravos. Quem exatamente eram os "*libres*"? Para três historiadores que trabalharam intensivamente nos censos do fim do período colonial em Nova Granada – Michael Hamerly trabalhando no Equador, John Lombardi na Venezuela e Alfredo Castillero Calvo no Panamá –, *libres* são as pessoas

de ascendência africana: mulatos, negros e *zambos* afro-indígenas livres. Hamerly trata a categoria racial "branca" no censo como realmente uma categoria branco-*mestiza*, incluindo os dois grupos. O mesmo fez um observador de 1751 na Colômbia, que comentou sobre o grupo social diverso "daqueles chamados espanhóis – que inclui brancos, *mestizos*, mulatos de pele clara e *cholos* [indígenas hispanizados]." Na Venezuela, Lombardi descobre que "*mestizo*" (mistura de branco e indígena) e "outros nomes raciais menos comuns [...] ocorrem tão infreqüentemente" nos censos do fim do período colonial que ele não os inclui em sua análise. E, trabalhando no Panamá, Castillero Calvo (assim como o historiador Omar Jaen Suárez) trata os *libres* como equivalentes aos negros e mulatos livres.[3]

Em sua própria compilação da contagem de 1778, o historiador colombiano Hermes Tovar Pinzón e seus colegas discutem em detalhes as populações de brancos, indígenas e escravos documentadas nos censos.[4] Curiosamente, eles não submetem os livres, de longe o maior grupo no censo, ao mesmo exame, nem questionam quem constituía esse grupo. Como acontece com todos os outros historiadores da Colômbia, sua suposição parece ser a de que os *libres* consistiam em todas as pessoas de raça mista – *mestizos*, mulatos, zambos etc. – e os negros livres. Entretanto, alguns dos próprios dados do censo contestam este ponto e sugerem que os livres eram inteira ou predominantemente afro-colombianos. Embora a maioria dos distritos do censo na Colômbia agrupasse seus números nas quatro categorias requeridas, as autoridades de cinco distritos (dois em Antioquia, um em Popayán, um em Riohacha e um em Neiva), ao relatar os dados dos censos do final do século XVIII e início do XIX, dividiram a categoria dos *libres* em *mestizos* e negros e mulatos livres. Nestes cinco conjuntos de informações, representando 28.485 pessoas, brancos e *mestizos* juntosrepresentavam 26% da contagem total: exatamente a mesma porcentagem que a contagem da população "branca" para a Colômbia como um todo. Os negros e mulatos livres compunham 59% da população total desses distritos, um pouco mais que a representação dos livres na Colômbia como um todo (47%). E Castillero Calvo relata um caso similar no censo panamenho de 1789, em que uma autoridade espanhola registrou a população "livre" da província de Veraguas (cerca de 12 mil pessoas) sob a rubrica de "negros livres".[5]

Evidentemente, o termo "livre" é ambíguo. Os *mestizos* euro-indígenas eram na verdade "livres", no sentido de serem legalmente livres, não-escravizados. Mas também o eram os brancos, aos quais o termo nunca foi aplicado – e por uma boa razão: livre tem sua aplicação mais lógica, não para as pessoas cuja condição de livre era automática e não-questionada, mas para aquelas cuja liberdade podia perfeitamente ser questionada e, por isso, tinha de ser tornada explícita. Estas eram pessoas que ou nasceram livres ou adquiriram a liberdade por meio da alforria, mas cuja ascendência africana visível continuava a ligá-las ao passado escravo. Aqueles que não podiam ser escravizados – brancos, *mestizos* e indígenas – não tinham necessidade de insistir em sua condição de livres. Ao contrário:



identificar-se como livre era uma maneira de reconhecer que a própria liberdade era potencialmente duvidosa.

Tudo isto sugere que, como no Equador, no Panamá e na Venezuela, a categoria livre na Colômbia era inteiramente ou em grande parte uma substituta para a categoria afro-colombiana livre e que os *mestizos* euro-indígenas tendiam a ser contados não como livres, mas como brancos. Entretanto, pelo que eu sei, nenhum historiador da Colômbia jamais tirou esta conclusão ou considera a população livre como afro-colombiana. Diante destes dados contraditórios, dei o passo arbitrário de colocar dois terços da população livre na categoria dos afro-colombianos livres e um terço na categoria de *mestizos*. Suspeito que isto provavelmente subestime a população de negros e mulatos livres, e, por isso, esses dados proporcionam uma estimativa conservadora de seu tamanho para 1800 (ou, para ser mais preciso, c. 1780).

Os dados do censo tornaram-se muito menos disponíveis após a independência no início do século XIX. Alguns países (República Dominicana, Equador) não realizaram nenhum censo nacional no decorrer de todo o século. Outros eliminaram a raça de seus formulários do censo (por exemplo, Argentina, Uruguai) ou registraram a população negra como sendo pequena demais para ser qualificada como parte da América Afro-Latina (por exemplo, o Peru, com 2% de negros em 1876).[6] Como resultado, para 1900 temos dados dos censos sobre a raça para apenas cinco países: Brasil (1890), Colômbia (1912), Cuba (1899), Panamá (1909) e Porto Rico (1899). Os censos colombiano e panamenho também não permitem conclusões firmes sobre o tamanho de suas populações afro-descendentes, pois ambos usaram uma categoria racial, "*mestizo*", que incluía todas as pessoas de raça mista: *mestizos*, mulatos, afro-indígenas e todas as combinações delas.

A situação torna-se ainda mais difícil em 2000, época em que apenas quatro nações latino-americanas ainda coletavam dados do censo sobre a negritude: Brasil (1980, 1991, 2000), Cuba (1981, 2001), Porto Rico (1980, 1990, 2000) e Uruguai (1996). Na ausência desses dados, os estudiosos surgiram com estimativas amplamente, e até mesmo exageradamente, variadas do tamanho das populações afro-descendentes. As estimativas da população negra e mulata de Cuba variam de um mínimo de 34% da população nacional até um máximo de 62%; para a Venezuela, de 9% a 70%; e, na República Dominicana, o caso mais extremo, de 11% a 90%.[7]

Diante de tal variação e da ausência quase completa de dados confiáveis, fui obrigado a recorrer a medidas desesperadas. Para estabelecer estimativas razoavelmente consistentes da população afro-descendente de cada país, usei o seguinte procedimento. Para a Tabela 5.2 e o Mapa 3, primeiro obtive estimativas da população total de cada país em 2000 (ou, no caso do Brasil e de Porto Rico, os resultados reais de seus censos de 2000).[8] Para Brasil, Cuba, Porto Rico e Uruguai, apliquei então as porcentagens raciais derivadas de seus censos mais recentes para a população real ou projetada de 2000, produzindo os dados da Tabela 5.2.[9]

Para os países cujos censos não coletam dados sobre os afro-descendentes, usei as estimativas nacionais de composição racial e étnica contidas no Livro do Ano de 2002 da Enciclopédia Britânica.[10] Em dois casos, Panamá e Venezuela, essas estimativas empregam uma categoria "*mestizo*" ampla (64% da população no Panamá; 67% na Venezuela), que inclui *mestizos*, mulatos, zambos afro-indígenas e todas as combinações deles. O estudioso panamenho Winston Welch estima que metade do grupo de *mestizos* panamenhos é de ascendência africana;[11] e, na Venezuela, a história demográfica colonial e do século XIX, somada às minhas próprias visitas e viagens àquele país no decorrer dos anos, convencem-me de que pelo menos a metade do grupo de *mestizos* venezuelanos, se não mais, é de ascendência africana mista. (Se não fosse assim, de onde poderiam ter vindo todos esses alunos negros e mulatos da Universidad Central de Venezuela? – ver Capítulo 5.) Por isso, para os dois países, agrupei a metade da população "*mestiza*" na categoria de "mulatos", deixando a outra metade na coluna de *mestizos*.

Segui o mesmo procedimento – dando prioridade aos dados do censo e, depois, usando estimativas plausíveis e disponíveis para países sem esses dados – para 1900 (Tabela A.1).

TABELA A.1 População (número total em cima, porcentagem embaixo) de alguns países latino-americanos, c. 1900.

| | Americanos afro-latinos | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| País | Mulatos | Negros | Subtotal | Brancos | *Mestizos* | Indígenas | Outros | Total |
| *Dados do censo* | | | | | | | | |
| Brasil | 4.638.000 | 2.098.000 | 6.736.000 | 6.302.000 | 1.296.000 | | | 14.334.000 |
| | 32 | 15 | 47 | 44 | 9 | | | 100 |
| Cuba | 271.000 | 236.000 | 507.000 | 1.052.000 | | | 14.000 | 1.573.000 |
| | 17 | 15 | 32 | 67 | | | 1 | 100 |
| Porto Rico | 304.000 | 59.000 | 363.000 | 590.000 | | | | 953.000 |
| | 32 | 6 | 38 | 62 | | | | 100 |
| Panamá | *96.000* | 49.000 | *145.000* | 46.000 | *96.000* | | 3.000 | 290.000 |
| | *33* | 17 | *50* | 16 | *33* | | 1 | 100 |
| *Estimativas* | | | | | | | | |
| Colômbia | 1.250.000 | 500.000 | 1.750.000 | 600.000 | 2.225.000 | 400.000 | | 5.000.000 |
| | 25 | 10 | 35 | 12 | 45 | 8 | | 100 |
| Venezuela | *932.000* | *266.000* | *1.198.000* | 266.000 | *932.000* | *266.000* | | 2.662.000 |
| | *35* | *10* | *45* | 10 | *35* | *10* | | 100 |

*Nota*: Os números do Brasil juntam os *mestizos* e os indígenas na mesma categoria. Os números em itálico do Panamá e da Venezuela indicam estimativa do autor. As células vazias representam "sem dados".
*Fontes*: Ver nota 12.



Comecei pelos cinco censos disponíveis: Brasil (1890), Colômbia (1912), Cuba (1899), Panamá (1911) e Porto Rico (1899). Os censos da Colômbia e do Panamá empregam novamente uma grande categoria de "*mestizos*" – em ambos os censos é o maior grupo racial –, que inclui todas as pessoas de raça mista. No caso do Panamá, decidi seguir o mesmo procedimento que usei com as contagens de 2000, agrupando metade dos "*mestizos*" na categoria dos mulatos e deixando a metade na categoria dos *mestizos*. No caso da Colômbia, usei os números do censo de 1912 combinados com várias estimativas do final do século XIX compiladas por T. Lynn Smith. A estimativa para a Venezuela é da edição de 1910 da Enciclopédia Britânica. Não incluí a Tabela A.1 no corpo principal do texto, tanto por causa da incerteza dos dados quanto por causa do fato de faltarem muitos países. O Mapa 2 é fundamentado em parte na Tabela A.1 e em parte na extrapolação entre as Tabelas 1.1 e 5.2.[12]

O exercício de coletar, avaliar e tentar extrair conclusões aproveitáveis desses dados foi alternadamente frustrante e esclarecedor. Diante das afirmações das autoridades e dos intelectuais "racialmente democráticos" da região de que a raça não importa, e que todos os latino-americanos pertencem a uma família racial integrada e orgânica, sinto-me terrivelmente norte-americano em insistir que os países documentem sua composição racial e étnica e coletem dados confiáveis sobre as disparidades raciais na saúde, na educação, na renda e na distribuição de outros bens sociais. Mas, sem esses dados, como os governos e as sociedades podem começar a identificar as profundas desigualdades que afligem os americanos afro-latinos, os indígenas e outras minorias raciais e, em um sentido muito real, suas sociedades como um todo?

Se a raça realmente não importasse – se ela não desempenhasse um papel importante na determinação de quanta instrução a pessoa recebe, em que tipo de emprego trabalha, quanto recebe e quantos anos vive –, não precisaríamos desses dados. Porém, como este livro procurou demonstrar, a raça importou, e continua a importar, enormemente na vida da região e na de seus habitantes. Por isso os ativistas negros, auxiliados por estudiosos e intelectuais negros e brancos, negociaram intensivamente a inclusão de dados raciais nos recentes censos brasileiro, costa-riquenho e uruguaio, e estão atualmente negociando a sua adição aos censos da Colômbia e do Panamá. Seus esforços têm sido apoiados pelas Nações Unidas e pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento, que em 2000 convocou uma conferência internacional de estudiosos e políticos para discutir a necessidade de dados raciais nos censos latino-americanos.[13] Esperamos que essas discussões dêem frutos e que os futuros estudiosos, cidadãos, ativistas e políticos consigam aproveitar informações melhores do que as disponíveis atualmente.

# GLOSSÁRIO

| | |
|---|---|
| *Abakuá* | Religião cubana fundamentada no culto do leopardo da costa de Calabar |
| *boga* | Remador |
| *cabecita negra* | Na Argentina, migrante para Buenos Aires ou outras cidades de origem rural e pele escura. |
| *cabildos afro-cubanos* | Em Cuba, sociedades de ajuda mútua com base na identidade étnica africana de seus membros |
| *candombe* | Música e dança de raízes africanas criadas na Argentina e no Uruguai |
| *cimarrón* | Escravo fugitivo |
| *cobrero* | Mineiro de cobre; habitante da cidade cubana de Santiago del Prado |
| *cofradía* | Irmandade religiosa leiga católica |
| *colono(a)* | Literalmente, "colonista"; em Cuba, pequeno ou médio proprietário, cultivador de cana; no Brasil, o trabalhador contratado de um engenho |
| *comparsa* | Grupo que desfila e realiza *shows* durante o Carnaval |
| *conuco* | Fazenda pequena ou sítio |
| *conventillo* | Cortiço |
| *corregidor* | Autoridade espanhola de nível local |
| *cortiço* | Prédio de habitação coletiva |
| *cuadrilla* | Turma de trabalho |
| *cumbe* | Quilombo |
| *descamisado* | Literalmente, "sem camisa"; pessoa da classe trabalhadora |
| *hacendado* | Fazendeiro |
| *hacienda* | Fazenda |
| *llanos* | Planícies do sul da Venezuela e sudeste da Colômbia |

| | |
|---|---|
| *mambo* | Música e dança criadas em Cuba |
| *merengue* | Música e dança criadas na República Dominicana |
| *mestizo(a)* | Pessoa de ascendência mista, indígena e européia |
| *milonga* | Música e dança criadas na Argentina e no Uruguai |
| *montonero(a)* | Guerrilha montada ou grupo de guerrilhas montadas |
| *ñáñigo* | Membro de uma loja Abakuá |
| *palenque* | Quilombo |
| *Palo Monte* | Religião cubana fundamentada nas práticas religiosas do Congo |
| *potencia* | Loja ou congregação Abakuá |
| *rancheador* | Capitão-do-mato |
| *Régimen de castas* | Conjunto de leis e práticas sociais que procurava estruturar a sociedade colonial em uma hierarquia de grupos raciais ou castas |
| *rumba* | Música e dança de raízes africanas criadas em Cuba |
| *salsa* | Música e dança com base no son cubano |
| *Santería* | Religião cubana que combina elementos da religião Iorubá e do Catolicismo |
| *solar* | Mansão ou construção grande dividida em apartamentos da classe trabalhadora |
| *son* | Música e dança de raízes africanas criadas em Cuba |
| *tango* | Música e dança criadas na Argentina e no Uruguai |
| *terreno comunero* | Terra de propriedade comum |
| *tierras baldias* | Terras de propriedade do Estado |
| *tronco* | Família ampliada |
| *velorio* | Serviço religioso, ato de adoração |
| *zambo(a)* | Pessoa de ascendência mista, africana e indígena |

# NOTAS

## *Abreviações*

| | |
|---|---|
| IBGE | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística |
| INE | Instituto Nacional de Estadística |
| PNAD | Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios |

## *Introdução*

1. Dzidzienyo, "Activity and Inactivity"; Fontaine, "Political Economy".
2. Ver, por exemplo, Ortiz, *Hampa afro-cubana*; *Estudos afro-brasileiros*; Freyre et al., *Novos estudos afro-brasileiros*; Bastide, *Poesia afro-brasileira*; Sojo, *Temas y apuntes afro-venezolanos*; Rama, *Afro-uruguayos*.
3. Para um uso mais recente, ver Pérez Sarduy & Stubbs, *Afrocuba*; García, *Afrovenezuela*.
4. Fontaine, "Political Economy", p. 133.
5. Sobre a persistência das populações negras nesses países e em outros, ver Minority Rights Group, *No Longer Invisible*. Para a Argentina, que não está incluída nesse volume, ver Picotti, *Negro en la Argentina*; Frigerio, *Cultura negra*; Otero Correa, "Afroargentinos y caboverdeanos".
6. Spickard, *Mixed Blood*; Davis, *Who is Black?* Sobre complexidades similares no Brasil, ver Harris, *Patterns of Race*, 54-64; Andrews, *Blacks and Whites*, 249-258; Wood, "Categorias censitárias"; Harris et al., "Who Are the Whites?"; Telles, "Racial Ambiguity". Sobre a Colômbia, ver Wade, *Blackness and Race Misture*.
7. Sobre estes e outros termos raciais e de cor, ver Stephens, *Dictionary*.
8. Ver Capítulo 5.
9. Adamo, "Broken Promise"; Andrews, "Racial Inequality"; Lowell and Wood, "Skin Color".

10. Montagu, *Man's Most Dangerous Myth and Concept of Race*; Banton, *Idea of Race and Racial Theories*; Hannaford, *Race*. Ver também os comentários de uma das equipes científicas que mapeou o código genético humano. A equipe usou "os genomas de três mulheres e de dois homens que se identificaram como hispânicos, asiáticos, caucasianos ou afro-americanos [...]. Nos cinco [...] genomas não há como diferenciar uma etnia da outra". "Remarks by the President [...]" (Washington, 26 de junho de 2000); "Do Races Differ? Not Really, Genes Show", *New York Times* (22 de agosto de 2000).
11. Ver especialmente Rout, *African Experience*, mas também Harris, *Patterns of Race*; Mörner, *Race Mixture*; Degler, *Neither Black nor White*; Hoetink, *Slavery and Race*; Mellafe, *Esclavitud*; Knight, *African Dimension*. Para uma introdução a essa literatura e, de maneira mais geral, à história dos estudos sobre a raça na América Latina, ver Wade, *Race and Ethnicity*.
12. Para bibliografias desta literatura, ver Barcelos et al., *Escravidão*; Esquivel Triana, *Costa Pacífica*; Fernández Robaina, *Cultura afrocubana*; Ramos Guedez, *Cien títulos*; Gallardo, *Bibliografía afroargentina*; Scott et al., *Societies After Slavery*.
13. Ver Capítulo 1.

## *Capítulo 1*

1. Esta e as citações subseqüentes são de Conrad, *Children of God's Fire*, 216-220.
2. Sobre a chegada da escravidão africana na América espanhola, ver Deive, *Esclavitud del negro*; Aguirre Beltrán, *Población negra*; Palmer, *Slaves of the White God*; Bowser, *African Slave*; Acosta Saignes, *Vida de los esclavos*.
3. Schwartz, *Sugar Plantations*, 3-72; Blackburn, *Making of New World Slavery*, 95-125, 166-177.
4. Cook, *Born to Die*, 148-154; Hemming, *Red Gold*, 139-146, 174, 215-216, 243, 245 e *passim*.
5. Klein, *Atlantic Slave Trade*, 210-211. Sobre o tráfico de escravos para o Brasil, ver Klein, *Middle Passage*, 23-94; Conrad, *World of Sorrow*; Miller, *Way of Death*; Alencastro, *Trato dos viventes*.
6. Russell-Wood, "Gold Cycle"; Alden, "Late Colonial Brazil", p. 290.
7. Sharp, *Slavery on the Spanish Frontier*.
8. Sobre os trabalhadores escravos do transporte, ver Conrad, *Children of God's Fire*, 121-126; Karasch, *Slave Life*, 188-194; Peñas Galindo, *Bogas de Monpox*.
9. Sobre os escravos na economia urbana, ver Algranti, *Feitor ausente*, 65-95; Andrade, *Mão de obra escrava*; Andrews, *Afro-Argentinos*, 29-41; Bowser, *African Slave*, 100-108, 125-146; Duharte Jiménez, *Negro en la sociedad colonial*, 11-30; Hünefeldt, *Paying the Price*, 97-128; Karasch, *Slave Life*, 185-213; Reis, *Slave Rebellion*, 160-174; Silva, *Negro da rua*.
10. Sobre os criados domésticos escravos, além das fontes da nota anterior, ver Lauderdale Graham, *House and Street*.



11. Sobre os escravos em outras formas de agricultura, além do engenho, ver Hünefeldt, *Paying the Price*, 37-52; Martins Filho & Martins, "Slavery in a Nonexport Economy"; Maestri Filho, *Escravo no Rio Grande do Sul*; Deive, *Esclavitud del negro*, 341-350.
12. Mellafe, *Esclavitud negra*; Slater, "Black Experience in Chile"; Lovell & Lutz, *Demography and Empire*, 12-17; Bulgarelli & Alfaro, *Esclavitud negra*; Pla, *Hermano Negro*.
13. Pérez, *Cuba*, 60; Curtin, *Atlantic Slave Trade*, 35-46.
14. Palmer, *Slaves of the White God*, 16-28; Curtin, *Atlantic Slave Trade*, 27.
15. Sobre a escravidão nestas áreas, ver Andrews, *Afro-Argentines*, 23-58; Carroll, *Blacks in Colonial Veracruz*; Romero, "Papel de los descendientes"; Tardieu, *Negro en Cusco*; Crespo, *Esclavos negros*; Isola, *Esclavitud en el Uruguay*; Jaramillo Uribe, *Ensayos*, 5-87; Colmenares, *Popayán*.
16. Conrad, *Children of God's Fire*, 100; Klein, *African Slavery*, 160; Kiple, "Nutritional Link".
17. Klein, *African Slavery*, 147; Eltis, *Economic Growth*, 255-259. Dos 180 mil africanos que chegaram em Havana entre 1790 e 1820, cerca de 130 mil eram homens. Klein, *Middle Passage*, 223. Dos 3.270 africanos capturados dos navios negreiros durante a década de 1830 e trazidos para o Rio de Janeiro, 2.384 eram homens. E dos 52 mil escravos nascidos no estrangeiro que moravam na cidade em 1849, mais de 34 mil eram homens. Karasch, *Slave Life*, 34, 66.
18. Andrews, *Afro-Argentines*, 50; Bergad, *Cuban Rural Society*, 69; Schwartz, *Sugar Plantations*, 346-349; Karasch, *Slave Life*, 65-66.
19. Klein, *Atlantic Slave Trade*, 166-168.
20. Ver, por exemplo, o caso de Minas Gerais, onde o fim do ciclo do ouro no final do século XVIII e a recuperação simultânea do cultivo da cana ao longo da costa reduziram muito a importação de escravos africanos. Em 1800, a população escrava de Minas já era em sua maioria nascida no Brasil e crescia por aumento natural. Bergad, *Slavery*, 123-144.
21. A produção de algodão declinou mais de 3 mil toneladas em 1791 para menos de 200 em 1818; a produção de café declinou de 34 mil toneladas em 1791 para 10 mil em 1818. Leyburn, *Haitian People*, 320.
22. Schwartz, *Sugar Plantations*, 422-423; Alden, "Late Colonial Brazil", 312-314; Pérez, *Cuba*, 78-79; Moreno Fraginals, *Ingenio*, v. 1, 39-102.
23. Klein, *Atlantic Slave Trade*, 211.
24. Pérez, *Cuba*, 60; Eltis, *Economic Growth*, 247; Klein, *Middle Passage*, 209-227.
25. Curtin, *Atlantic Slave Trade*, 27-28, 33-34; Studer, *Trata de negros*, Tabela 15.
26. Viáfara era um sobrenome comum entre os escravos do vale de Cauca, na Colômbia, na época da abolição (1852), e ainda é encontrado hoje entre os camponeses negros da região. Mina, *Esclavitud y libertad*, 52-54; Friedemann & Arocha, *De sol a sol*, 221.
27. Curtin, *Atlantic Slave Trade*, 220-230; Manning, *Slavery and African Life*, 60-86; Miller, *Way of Death*, 140-153, 207-244; Klein, *Atlantic Slave Trade*, 208-209.

28. Karasch, *Slave Life*, 13-15; Reis, *Slave Rebellion*, 148.
29. Andrews, *Afro-Argentines*, 27. O censo de 1812-1813 de Montevidéu, ao contrário, registrou duas vezes os congoleses e os angolanos como africanos ocidentais. Montaño, *Umkhonto*, 61-64.
30. Curtin, *Atlantic Slave Trade*, 247; ver também Bergad et al., *Cuban Slave Market*, 72-75. Sobre a distribuição geográfica dos grupos étnicos africanos nas Américas, ver Hall, *Slavery and African Ethnicities*.
31. Klein, *Atlantic Slave Trade*, 162-163; Manning, *Slavery and African Life*, 86-109; Eltis, *Economic Growth*, 73-77, 164-184.
32. Eltis, *Rise of African Slavery*, 150, 224-226.
33. Moura, *Rebeliões de senzala*, 17. O vice-rei peruano do século XVII, Montesclaros, seguiu uma política semelhante, concedendo permissão para as danças dos escravos sob duas condições: que elas ficassem nos locais públicos e sob a supervisão oficial, e que "se conserve a separação das nações". Lazo Garcia & Tord Nicolini, *Del negro señorial*, 43.
34. Reis, *Slave Rebellion*, 147, 139-159. Ver também o caso da (malsucedida) rebelião de escravos de 1795 em Coro, na Venezuela, que teve sua origem entre os negros Loango (Congo) da cidade. Brito Figueroa, *Problema tierra y esclavos*, 225-230; Veracoechea, *Documentos*, 312.
35. Franco, *Minas de Santiago*; Díaz, *Virgin, King, Royal Slaves*.
36. Díaz, *Virgin, King, Royal Slaves*, 339.
37. Sobre a organização industrial da produção de açúcar, ver Schwartz, *Sugar Plantations*, 98-159; Moreno Fraginals, *Ingenio*, v. 1, 167-225; Blackburn, *Making of New World Slavery*, 332-344. Estatísticas de Schwartz, *Sugar Plantations*, 449-450; Klein, *African Slavery*, 117; Bergad, *Cuban Rural Society*, 43; García Rodríguez, *Esclavitud desde la esclavitud*, 21; Hünefeldt, *Paying the Price*, 41-44. Klein menciona 30 escravos por plantação nas áreas de cultivo de cacau da Venezuela. Klein, *African Slavery*, 86.
38. Citações de Schwartz, *Sugar Plantations*, 364; Conrad, *Children of God's Fire*, 56, 61, 62; ver também 53-100 *passim*. Sobre as condições brutais na indústria açucareira cubana, ver Moreno Fraginals, *Ingenio*, v. 2, 5-90; Bergad, *Cuban Rural Society*, 228-239; Castellanos & Castellanos, *Negro en Cuba*, 130-150.
39. Russell-Wood, "Gold Cycle", 224; Sharp, *Slavery on the Spanish Frontier*, 132-136. Os descendentes atuais dos escravos da região do Chocó são "continuamente atacados por forças debilitantes e mortais que causam feridas purulentas, saliva infectada, fezes de cor repugnante e dor. Um ciclo de vida restrita e uma maturidade tardia são uma parte aceitada da condição humana". Whitten, *Black Frontiermen*, 28.
40. Sharp, *Slavery on the Spanish Frontier*, 122, 174-177; Zuluaga Ramírez, "Cuadrillas mineras", 61-64.
41. Russell-Wood, *Black Man*, 107-127. Sobre o uso industrial do trabalho escravo nas minas britânicas no século XIX em Minas Gerais, ver Libby, *Trabalho escravo*.
42. Romero, "Papel de los descendientes", 69; Andrews, *Afro-Argentines*, 37-38.



43. Karasch, *Slave Life*, 189-90; Conrad, *Children of God's Fire*, 122; Reis, *Slave Rebellion*, 164-165. O reverendo Walsh, citado no início deste capítulo, observou evidências deste sistema de turmas no Rio de Janeiro, mas não entendeu sua importância. Os carregadores de rua "seguiam um ao outro em filas, com cargas pesadas sobre suas cabeças, tagarelando com a cadência mais desarticulada e triste enquanto andavam". Conrad, *Children of God's Fire*, 237.
44. Ver, por exemplo, Turner, *From Chattel Slaves*; Reis e Silva, *Negociação e conflito*, esp. 7-21; Díaz, *Virgin, King, Royal Slaves*, 15-16, 228.
45. Schwartz, *Sugar Plantations*, 152-159. Ver também Hünefeldt, *Paying the Price*, 167-179; Gomes, *Histórias de quilombolas*, 358-370.
46. Córdova, *Clase trabajadora*, 29; Reis, "Revolução dos Ganhadores"; Lucena Salmoral, *Sangre sobre piel*, 76.
47. Hünefeld, *Paying the Price*, 60-61; Nistal-Moret, *Esclavos prófugos*, 187-189. Para outras referências desses casos, ver Nistal-Moret, *Esclavos prófugos*, 183-187; Andrade González, "Aprecio económico", 214-216; García Rodriguez, *Esclavitud desde la esclavitud*, 125-130; Díaz, *Virgin, King, Royal Slaves*, 285-313, 317; Helg, "Fragmented Majority", 169.
48. Schwartz, "Resistance and Accommodation"; Tovar Pinzón, *De una chispa*, 22.
49. Conrad, *Children of God's Fire*, 78; Reis, "Escravos e coiteiros", 364; ver também Gomes, *Histórias de quilombolas*, 382.
50. Sobre os campos de provisão, ver Cardoso, *Escravo ou camponês?*; Barickman, "Bit of Land"; Schwartz, *Slaves, Peasants, and Rebels*, 45-55; Tovar Pinzón, *De una chispa*, 40-47.
51. Schwartz, *Sugar Plantations*, 137; Conrad, *Children of God's Fire*, 92-93.
52. Manzano, *Autobiography*, 59, 61, 101.
53. Picó, *Al filo del poder*, 25; ver também 99, 100.
54. Gutiérrez Azopardo, *Historia del negro*, 32-34, 48; Zuluaga Ramírez, *Guerrilla y Sociedad*, 35-36, 41-42; Reis, "Quilombos e revoltas", 19; Veracoechea, *Documentos*, 80; Metcalf, "Millenarian Slaves?", 1547.
55. Thornton, *Africa and Africans*, 235-271.
56. Bastide, *African Religions*, 240-284. Sobre os orixás iorubás, ver Thompson, *Flash of the Spirit*, 1-97; Siqueira, *Orixás*.
57. A possessão por espíritos "é um relacionamento de troca, de mutualidade, de responsabilidade compartilhada e, acima de tudo, de acompanhamento [...]. A possessão é particularmente importante porque a ocupação de corpos negros pelo seres divinos é uma formidável contestação da subalternidade". Harding, *Refuge in Thunder*, 154, 156.
58. Harding, *Refuge in Thunder*, 132-135, 153.
59. Citações de Pereda Valdés, *Negro en el Uruguay*, 98; Karasch, *Slave Life*, 242; Andrews, *Afro-Argentines*, 158. Sobre os esforços dos escravos para organizar danças públicas, ver também Nistal-Moret, *Esclavos prófugos*, 15, 35; Montaño, *Umkhonto*, 211-224.

60. Harding, *Refuge in Thunder*, 132-35; Thompson, *Flash of the Spirit*, xiii; Rose, *Black Noise*, 64-80.
61. Reis, *Slave Rebellion*, 41.
62. Andrews, *Afro-Argentines*, 162.
63. Cerca de 42% dos escravos rurais eram casados, em comparação com 21% dos escravos urbanos, 42% dos negros e mulatos livres rurais e 46% dos brancos rurais. Lombardi, *People and Places*, 135-137.
64. Hünefeldt, *Paying the Price*, 45-46.
65. Costa et al., "Família escrava", 254; Schwartz, *Sugar Plantations*, 396; Castro, *Das cores do silêncio*, 75. Ver também outros artigos em *Estudos Econômicos* 17, 2 (1987); Slenes, *Na senzala*; Graham, "Slave Families"; Florentino & Góes, *Paz das senzalas*; Lauderdale Graham, *Caetana Says No*.
66. Sharp, *Slavery on the Spanish Frontier*, 124-125; Zuluaga, "Cuadrillas mineras", 67-80.
67. Citado em Manzano, *Autobiography*, 5-6.
68. Manzano, *Autobiography*, 69-71, 79.
69. Para uma série de processos cubanos em que os escravos seguiram esta estratégia, ver García Rodríguez, *Esclavitud desde la esclavitud*, 107-124.
70. Manzano, *Autobiography*, 93, 115-121.
71. Reis, *Slave Rebellion*, 180; Karasch, *Slave Life*, 289.
72. Ver, por exemplo, Cope, *Limits of Racial Domination*, 45-46; Hünefeldt, *Paying the Price*, 167-79.
73. Malagón Berceló, *Código negro carolino*; Lucena Salmoral, *Sangre sobre piel*, 23-47.
74. Para uma amostra representativa das opiniões dos senhores de engenho, na forma de uma petição ao rei dos cultivadores de cana cubanos, ver García Rodríguez, *Esclavitud desde la esclavitud*, 68-89.
75. Hall, *Africans in Colonial Louisiana*, 305. Hall acha que o sistema judicial espanhol, que funcionou em Lousiana de 1766 a 1803, "era, de muitas maneiras, superior ao que veio antes [os tribunais franceses] e depois [os tribunais norte-americanos]. Houve uma significativa concessão de direitos aos escravos, exceto na área vital de proteção para a família escrava", em que a lei francesa era superior (p. 304). Sobre os processos judiciais de escravos na Flórida espanhola, ver Landers, *Black Society*, 138-144; sobre Cuba, de la Fuente, "La esclavitud, la ley".
76. Nistal-Moret, *Esclavos prófugos*, 22-23. Para exemplos detalhados dessas queixas, ver Chaves, *María Chiquinquirá Díaz*; Demasi, "Familia e esclavitud."
77. Sobre esses processos, ver Hünefeldt, *Paying the Price*, 167-179; Lanuza, *Morenada*, 75-81, 105; Cope, *Limits of Racial Domination*, 46.
78. Ver, por exemplo, um processo de 1798 em Barbacoas (Colômbia), em que um grupo de mineiros escravos alegando maus tratos por parte de seu dono, apelou para o tenente da zona porque "[o senhor] atendeu outras causas de escravos". Andrade González, "Aprecio económico", 216.



79. Ver, por exemplo, a declaração, de 1807, de um Defensor de Escravos na Colômbia de que a escravidão era "contra a razão da natureza [...] uma condição violenta e odiosa que, em vez de ampliar-se e favorecer-se, deve restringir-se e angustiar-se". Lucena Salmoral, *Sangre sobre piel*, 77. Ver também Meiklejohn, "Implementation of Slave Legislation"; Jaramillo Uribe, *Ensayos*, 35; Rama, *Afro-uruguayos*, 47-48; Lavallé, "Aquella ignominiosa herida".
80. Hünefeldt, *Paying the Price*, 65.
81. Lucena Salmoral, *Sangre sobre piel*, 84-85.
82. Díaz, *Virgin, King, Royal Slaves*, 317-319; Nistal-Moret, *Esclavos prófugos*, 74-75, 201-203. Ver também a referência de Juan Francisco Manzano ao "direito natural que todo escravo tem ao seu resgate" – isto é, a comprar a sua liberdade – em Manzano, *Autobiography*, 20. Para uma discussão ampla dos direitos dos escravos sob a lei espanhola, ver Petit Muñoz et al., *Condición jurídica*, 181-269.
83. Rodrigues, "Liberdade, humanidade e propriedade", 160.
84. Algranti, *Feitor ausente*, 112; Reis, "Quilombos e revoltas", 35.
85. Das 380 petições de escravos descobertas por Keila Grinberg no Arquivo Nacional brasileiro, quase todos datam do período posterior a 1831, e a grande maioria é da segunda metade do século. Grinberg, *Liberata*, 22, 109. Também sobre as petições dos escravos, ver Grinberg, "Freedom Suits"; Lauderdale Graham, *Caetana Says No*; Chalhoub, *Visões da liberdade*.
86. Conrad, *Children of God's Fire*, 272, 281.
87. Guillot, *Negros rebeldes*; Rout, *African Experience*, 104-122.
88. Brito Figueroa, *Problema tierra y esclavos*, 209-215; Veracoechea, *Documentos*, 352-353; ver também Kapsoli, *Sublevaciones de esclavos*.
89. Franco, *Conspiración de Aponte*, 11-12; Arcaya U., *Insurrección de los negros*; Veracoechea, *Documentos*, 305-318, 323-328; Hall, *Africans in Colonial Louisiana*, 343-374; Geggus, "Slave Resistance".
90. Sobre as comunidades de fugitivos, ver Price, *Maroon Societies*; Gomes, *Histórias de quilombolas*; Reis & Gomes, *Liberdade por um fio*; Acosta Saignes, *Vida de los esclavos*, 178-210; Lazo García & Tord Nicolini, *Del negro señorial*; Friedemann, *Mangombe*; Borrego Plá, *Palenques de negros*; La Rosa Corzo, *Cimarrones de Cuba* e *Palenques del oriente*.
91. Guillot, *Negros rebeldes*; Rout, *African Experience*, 104-117; Zuluaga Ramírez, *Guerrilla y sociedad*; Rueda Novoa, *Zambaje y autonomía*; Carroll, "Mandinga". Ver também o caso de Curiepe, um assentamento de negros livres no Vale de Tuy na Venezuela que, no decorrer do século XVIII, tornou-se um centro de atividade dos cimarrónes. Ferry, *Colonial Elite*, 108-120.
92. Citação de Bastide, *African Religions*, 90. Sobre Palmares, ver Carneiro, *Quilombo de Palmares*; Freitas, *Palmares*; Reis & Gomes, *Liberdade por um fio*, 26-109; Anderson, "Quilombo de Palmares".
93. Guimarães, *Uma negação da ordem*; Reis e Gomes, *Liberdade por um fio*, 139-192.
94. Schwartz, *Slaves, Peasants and Rebels*, 112-18; Lazo García & Tord Nicolini, *Del negro señorial*, 23-24.

95. Gomes, *Histórias de quilombolas*, 43. Sobre a imagem da Hidra, ver Linebaugh & Rediker, *Many-Headed Hydra*.
96. Jaramillo Uribe, *Ensayos*, 64-70; para uma visão discordante, ver McFarlane, "Cimarrones and Palenques".
97. Brito Figueroa, *Problema tierra y esclavos*, 215-219, 238-242; Acosta Saignes, *Vida de los esclavos*, 190-195; Blanco Sojo, *Miguel Guacamaya*, 36-42; Guerra, *Esclavos negros*.
98. Castellanos & Castellanos, *Negro en Cuba*, 200-211.
99. Reis, "Escravos e coiteiros", 333.
100. Nos Estados Unidos, em 1800, os negros e mulatos livres constituíam apenas 2% da população nacional e 11% da população negra; em Saint Domingue (em 1789, imediatamente antes da revolução), 5% da população total, 6% da população negra; na Jamaica (1800), 3% tanto do total como da população negra. Berlin, *Slaves without Masters*, 47, 398; Cohen e Greene, *Neither Slave nor Free*, 188, 194.
101. Alden, "Late Colonial Brazil", 290-291.
102. Johnson, "Manumission"; Hünefeldt, *Paying the Price*, 211; Schwartz, *Sugar Plantations*, 332.
103. Sobre a alforria, ver Bowser, *African Slave in Colonial Peru*, 272-301; Hanger, *Bounded Lives*, 17-51; Hünefeldt, *Paying the Price*, 167-179; Johnson, "Manumission"; Karasch, *Slave Life*, 335-369; Bergad et al., *Cuban Slave Market*, 122-142; Kiernan, "Manumission of Slaves"; Mattoso, *Ser escravo*, 176-198; Schwartz, "Manumission of Slaves"; Nishida, "Manumission and Ethnicity"; Higgins, *"Licentious Liberty"*, 145-174.
104. Aguirre, *Agentes*, 191; Tovar Pinzón, *De una chispa*, 22; Veracoechea, *Documentos*, 276-277, 314-316.
105. Nistal-Moret, *Esclavos prófugos*, 201-203.
106. Hünefeldt, *Paying the Price*, 130.
107. "As relações sexuais com homens brancos era uma importante via de saída da escravidão para as mulheres escravas e seus filhos [...]. Era uma estratégia que freqüentemente era bem-sucedida". Hall, *Africans in Colonial Louisiana*, 274; ver também Higgins, *"Licentious Liberty"*, 152-154; Grinberg, *Liberata*, 15-28.
108. Ver, por exemplo, Hanger, *Bounded Lives*, 35-38; Jaramillo Uribe, *Ensayos*, 50-53; Hall, *Africans in Colonial Louisiana*, 274; Higgins, *"Licentious Liberty"*, 159-62.
109. Sobre o Regime de Castas, ver Rout, *African Experience*, 126-161; Russell-Wood, *Black Man*, 50-82; Jaramillo Uribe, *Ensayos*, 163-233; Petit Muñoz et al., *Condición jurídica*, 334-364.
110. Kinsbruner, *Not of Pure Blood*, 19; Mota, *Nordeste 1817*, 105. Para caracterizações similarmente negativas dos pardos, ver Pellicer, *Vivencia del honor*, 40-48.
111. Citação de Bowser, "Colonial Spanish America", 52. Sobre os artesãos negros e mulatos, ver Bowser, *African Slave*, 125-146; Deschamps Chapeaux, *Negro en la economía*; Hanger, *Bounded Lives*, 55-87; Harth-Terré & Márquez Abanto, "Artesano negro"; Kinsbruner, *Not of Pure Blood*, 70-78, 131-136; Rosal, "Artesanos de color".



112. Sobre os negociantes negros livres, ver Cope, *Limits of Racial Domination*, 106-124; Deschamps Chapeaux, *Negro en la economía*; Hanger, *Bounded Lives*, 55-87; Bowser, *African Slave*, 317-320; Russell-Wood, *Black Man*, 53-56; Kinsbruner, *Petty Capitalism*, 123.
113. Mulvey, "Black Lay Brotherhoods"; Russell-Wood, *Black Man*, 128-160; Scarano, *Devoção e escravidão*; Kiddy, *"Brotherhoods of Our Lady"*; *Blacks of the Rosary*; Andrews, *Afro-Argentines*, 138-142.
114. Voelz, *Slave and Soldier*, 120-121.
115. A Câmara Municipal de Caracas opôs-se à criação de unidades de milícia de negros e pardos livres na década de 1970, argumentando que eles poderiam "fomentar a soberba dos pardos dando-lhes organização, chefes e armas para lhes facilitar uma revolução". Cerca de 20 anos mais tarde, isto realmente veio a acontecer. Stoan, *Pablo Morillo*, 18. Sobre as milícias afro-latinas americanas, ver Voelz, *Slave and Soldier*, 118-122; Deschamps Chapeaux, *Batallones de pardos*; Andrews, *Afro-Argentines*, 113-138; Kuethe, "Status of the Free Pardo"; Hanger, *Bounded Lives*, 109-135; Vinson, *Bearing Arms*; Kraay, *Race, State, and Armed Forces*.
116. Sobre as estratégias de casamento dos negros e mulatos livres com mobilidade ascendente, ver Martínez-Alier, *Marriage, Class and Colour*, 91-99; Deschamps Chapeaux, *Batallones de pardos*, 56-59; Hanger, *Bounded Lives*, 89-108.
117. Sobre estas reformas e seus efeitos, ver Brading, "Bourbon Spain"; Lynch, *Spanish American Revolutions*, 1-24; Andrews, "Spanish American Independence".
118. Bowser, *African Slave*, 141-142; Bowser, "Colonial Spanish America", 39; Cope, *Limits of Racial Domination*, 21-22; Castillero Calvo, *Régimen de castas*, 27; Kinsbruner, *Petty Capitalism*, 82.
119. Castillero Calvo, *Régimen de castas*, 27; Johnson, "Artisans of Buenos Aires", 50-145. Sobre conflitos raciais similares entre os sapateiros do Rio de Janeiro, ver Algranti, *Feitor ausente*, 91-92.
120. Sobre *Gracias al sacar*, ver Rodulfo Cortés, *Régimen de "las gracias al sacar"*; Twinam, *Public Lives*; Rout, *African Experience*, 156-159.
121. Além dos eventos referidos acima, ver os numerosos casos em Rodulfo Cortés, *Régimen de "las gracias al sacar"*, v. 2, *Documentos anexos*; King, "José Ponciano de Ayarza"; Twinam, "Pedro de Ayarza".
122. Citação de Chance, *Race and Class*, 194; ver também Valdés, "Decline of the Sociedad de Castas"; Seed, "Social Dimensions of Race"; Anderson, "Race and Social Stratification".
123. Cope, *Limits of Racial Domination*, 51-54; Mörner, *Race Mixture*, 69.
124. Rosenblat, *Población indígena*, v. 2, 173-178.
125. Martínez-Alier, *Marriage, Class and Colour*, 71.
126. Andrews, *Afro-Argentines*, 132-133; Johnson, "Artisans of Buenos Aires", 121; ver também Martínez-Alier, *Marriage, Class and Colour*, 74.
127. Martínez-Alier, *Marriage, Class and Colour*, 18, 71; Cope, *Limits of Racial Domination*, 56; ver também King, "Colored Castes", 56.

128. Martínez-Alier, *Marriage, Class and Colour*, 18. Esta citação é de uma autoridade real em Cuba, data desconhecida.
129. Brito Figueroa, *Estructura social y demográfica*, 77-78.
130. Pellicer, *Vivencia del honor*, 60.
131. Pellicer, *Vivencia del honor*, 28; Rodríguez, *Pardos libres*, 14.
132. Humboldt, *Personal Narrative*, 414-415.
133. Conrad, *Children of God's Fire*, 211.
134. Russell-Wood, *Black Man*, 67-82; Graham, "Free African Brazilians", 41-42.

## *Capítulo 2*

1. A participação militar da França na Revolução Americana deixou-a com enormes dívidas de guerra. Quando o monarca propôs novos impostos em 1786 para o pagamento dessas dívidas, os Estados Gerais reuniram-se em protesto, iniciando os eventos que conduziram à revolução. Skocpol, *States and Social Revolutions*, 62-67.
2. Blackburn, *Overthrow of Colonial Slavery*, 161-264.
3. Córdova Bello, *Independencia de Haiti*; Mott, "Revolução dos negros do Haiti"; Scott, "Common Wind"; Gaspar & Geggus, *Turbulent Time*; Geggus, *Impact of the Haitian Revolution*.
4. Sobre o levante dos escravos no Haiti, ver James, *Black Jacobins*; Fick, *Making of Haiti*, Dubois, *Avengers of the New World*.
5. Sobre as guerras de independência, ver Graham, *Independence in Latin America*; Kinsbruner, *Independence in Spanish America*; Lynch, *Spanish American Revolutions*; Bethell, *Independence of Latin America*; Rodríguez O., *Independence of Spanish America*.
6. Citado em Souza, *Sabinada*, 156.
7. Blanchard, *Slavery and Abolition*, 11; Aguirre, *Agentes*, 193.
8. Costa, *Brazilian Empire*, 140; Reis & Silva, *Negociação e Conflito*, 92-94.
9. Costa, *Brazilian Empire*, 41; Lynch, *Spanish American Revolutions*, 213. Ver também a lei de emancipação gradual do Uruguai, de 1825, que observou "a inconsistência monstruosa que resultaria se, entre os mesmos povos que proclamam e defendem os direitos do homem, os filhos dos escravos permanecessem nessa condição tão bárbara". Rama, *Afro-uruguayos*, 50.
10. Carroll, *Blacks in Colonial Veracruz*, 99-101; citação de 100.
11. Ver Capítulo 1, 67-68.
12. Lombardi, *Decline and Abolition*, 46; Brito Figueroa, *Problema tierra y esclavos*, 333-335.
13. Lynch, *Spanish American Revolutions*, 204. "Qualquera que fosse a bandeira seguida por estes grupos [de escravos], eles quase sempre faziam sua guerra particular". Antonieta Camacho, citada por Brito Figueroa, *Problema tierra y esclavos*, 335.



14. Do lado espanhol, um projeto de lei propondo a abolição da escravidão foi submetido às Cortes Espanholas em 1811. Foi rejeitado, e aparentemente não houve outra discussão da emancipação entre as autoridades espanholas nessa época. Franco, *Conspiración de Aponte*, 27-29. Do lado americano, ver a ordem de recrutamento militar dos escravos de Bolívar, em 1816, que decretou "a liberdade absoluta dos escravos que gemeram sob o jugo espanhol nos tres séculos passados", mas em seguida restringiu essa liberdade aos escravos (e às suas famílias) que se unissem às forças rebeldes. Os escravos (e suas famílias) que não o fizessem, continuariam como escravos. Brito Figueroa, *Problema tierra y esclavos*, 344.
15. Lombardi, *Decline and Abolition*, 46.
16. De la Vega, *Cartagena de Indias*; Bell Lemus, *Cartagena de Indias*, 87-95.
17. Colmenares, *Independencia*, 56, 147.
18. Os patianos deixaram "um legado amargo de crueldade e vandalismo que tem sido recordado muitas vezes pelos historiadores da região". Zuluaga Ramírez, *Guerrilla y sociedad*, 118-119; Colmenares, *Independencia*, 146.
19. Citações de Montaño, *Umkhonto*, 166, 167; Frega, "Caminos de libertad", 52. Sobre as aldeias afro-uruguaias no Paraguai, ver Montaño, *Umkhonto*, 201-210.
20. Aguirre, *Agentes*, 120-125, 245-254, 276-284; ver também Blanchard, *Slavery and Abolition*, 95-125. Os escravos também se apossaram de fazendas abandonadas em Cartagena. Bell Lemus, *Cartagena de Indias*, 89.
21. Andrews, *Afro-Argentines*, 116-117; Feliú Cruz, *Abolición en Chile*, 75-80; Blanchard, *Slavery and Abolition*, 11.
22. Andrews, *Afro-Argentines*, 116; Feliú Cruz, *Abolición en Chile*, 77-79. Sobre a resistência dos senhores de escravos ao recrutamento no Uruguai, ver Carvalho-Neto, *Negro uruguayo*, 267; Frega, "Caminos de libertad", 48-49.
23. Bohigas, *Sobre esclavos*, 93-94.
24. Colmenares, *Independencia*, 148-149; Castellanos, *Abolición en Popayán*, 29.
25. Blanchard, *Slavery and Abolition*, 8, 13.
26. Feliú Cruz, *Abolición en Chile*, 65-66; Bohigas, *Sobre esclavos*, 80; Blanchard, *Slavery and Abolition*, 11; Blanchard, "Language of Liberation".
27. Colmenares, *Independencia*, 145; Hünefeldt, *Paying the Price*, 87.
28. Lynch, *Spanish American Revolutions*, 212; Colmenares, *Independencia*, 148.
29. Andrews, *Afro-Argentines*, 118; Lanuza, *Morenada*, 83-87; Blanchard, "Miguel García".
30. Andrews, *Afro-Argentines*, 70, 73-74; Frega, "Caminos de libertad", 54.
31. Andrews, *Afro-Argentines*, 116-117; Rout, *African Experience*, 176; Bohigas, *Sobre esclavos*, 102.
32. Frega, "Caminos de libertad", 46-47. A situação jurídica de Rodríguez foi enfraquecida pelo fato de ele ter desertado do exército. O resultado do caso é desconhecido.
33. Isto ajuda a explicar por que o México não aprovou uma lei do ventre livre. Embora os escravos tenham tido um papel ativo na insurreição em Veracruz, no país como um todo eles eram uma parte insignificante das forças rebeldes.

34. Lombardi, *Decline and Abolition*, 52; Blanchard, *Slavery and Abolition*, 50-51; Rama, *Afro-uruguayos*, 52.
35. Blanchard, *Slavery and Abolition*, 52-57; Andrews, *Afro-Argentines*, 56, 243.
36. Lombardi, *Decline and Abolition*, 127.
37. Hünefeldt, *Paying the Price*, 79-89; Aguirre, *Agentes*, 214-233.
38. Correa González, "Integración socio-económica", 31.
39. Lombardi, *People and Places*, 132; Lombardi, *Decline and Abolition*, 35, 62; Blanchard, *Slavery and Abolition*, 14; McFarlane, *Colombia Before Independence*, 34, 353; Bushnell, *Making of Modern Colombia*, 107.
40. A escravidão foi também abolida em Santo Domingo (atualmente, República Dominicana), em 1822, pelas forças de ocupação haitianas. Esta emancipação libertou cerca de 10 mil a 15 mil escravos. Deive, *Esclavitud del negro*, 608-609.
41. Citação de Lombardi, *Decline and Abolition*, 63; sobre a abolição, ver 135-142 e Wright, *Café con Leche*, 31, 34-35.
42. Blanchard, *Slavery and Abolition*, 189-207.
43. Andrews, *Afro-Argentines*, 96-101; Lynch, *Argentine Caudillo*, 53-56.
44. Pelfort, *150 años*, 65-84. Sobre o serviço militar dos negros na guerra civil, ver Borucki et al., *Esclavitud y trabajo*, 74-97.
45. Conrad, *Children of God's Fire*, 405; Graden, "Act 'Even of Public Security'", 256; Mota, *Nordeste 1817*, 59, 119; Reis & Silva, *Negociação e conflito*, 91, 94; Freyre, *Mansions and Shanties*, 370; Ver também Mott, "Revolução dos negros do Haiti"; Karasch, *Slave Life*, 324; Schwartz, *Sugar Plantations*, 478-79.
46. Franco, *Conspiración de Aponte*, 12-13; Díaz Soler, *Historia de la esclavitud*, 212.
47. Baralt, *Esclavos rebeldes*, 16-29; Franco, *Conspiración de Aponte*, 51 e *passim*. Também sobre Aponte, ver Palmié, *Wizards and Scientists*, 79-144; Childs, *1812 Aponte Rebellion*.
48. Sobre a independência brasileira, ver Bethell, "Independence of Brazil"; Russel-Wood, *From Colony to Nation*.
49. Pérez, *Cuba*, 77; Alden, "Late Colonial Brazil", 314; Eisenberg, *Sugar Industry*, 9; Scarano, *Sugar and Slavery*, 7-8.
50. Eltis, *Economic Growth*, 249.
51. Ortiz, "Cabildos afrocubanos"; Deschamps Chapeaux, *Negro en la economía*, 31-46; Howard, *Changing History*. Sobre organizações similares em outros países, ver Friedemann, *Cabildos negros*; Montaño, *Umkhonto*, 65-88; Goldman, *¡Salve Baltasar!*; Chamosa, "To Honor the Ashes".
52. Ortiz, "Cabildos afrocubanos", 12-13; Deschamps Chapeaux, *Negro en la economía*, 32.
53. Sobre o enfraquecimento da influência da igreja em Cuba, ver Moreno Fraginals, *El ingenio*, v. 1, 112-126; Knight, *Slave Society*, 106-113.
54. Barnet, *Autobiography*, 33, 35.
55. Lydia Cabrera, citada em Thompson, *Flash of the Spirit*, 123; ver também 101-159; Castellanos & Castellanos, *Religiones y lenguas*, 127-202; Cabrera, *Regla Kimbisa* e *Reglas de Congo*.



56. Barnet, *Autobiography*, 35.
57. Sobre a religião Iorubá e a Ssantería, ver Thompson, *Flash of the Spirit*, 1-100; Castellanos & Castellanos, *Religiones y lenguas*, 9-125; e Cabrera, *El monte* e *Yemayá y Ochún*; Brandon, *Santería*; Murphy, *Santería*; Brown, *Santería Enthroned*.
58. Barnet, *Autobiography*, 35.
59. Sobre o Abakuá, ver Castellanos & Castellanos, *Religiones y lenguas*, 203-262; Thompson, *Flash of the Spirit*, 225-268; Cabrera, *Sociedad secreta Abakuá* e *Anaforuana*; Sosa, *Ñañigos e Carabalí*.
60. López Valdés, "Sociedad secreta 'Abakuá'"; sobre o papel do culto do leopardo na regulação do débito e do crédito na África, ver Lovejoy e Richardson, "Trust, Pawnship", 347-349.
61. Helg, *Our Rightful Share*, 30, 83.
62. Sobre a capoeira, ver Soares, *Capoeira escrava* e *Negregada instituição*; Lewis, *Ring of Liberation*.
63. Lewis, *Ring of Liberation*, 54.
64. Holloway, "Healthy Terror", 671; Soares, *Negregada instituição*, 301.
65. Reis, *Slave Rebellion*, 42.
66. Harding, *Refuge in Thunder*, 68-103; Butler, *Freedoms Given*, 191-199.
67. Karasch, *Slave Life*, 262; ver 261-287. Isto aconteceu também em Cuba, onde Esteban Montejo lembrou como "as pessoas saíam fugindo [de um líder religioso congo] porque diziam que ele era o próprio demônio e que estava ligado com *mayombe* [feitiçaria] e com morto [...]. Quando [os sacerdotes congo] tinham algum problema com alguma pessoa, eles seguiam essa pessoa por uma trilha qualquera e recolhiam a poeira que ele pisava. Eles a guardavam e a colocavam [...] em um cantinho. Quando o sol ia abaixando, a vida da pessoa ia indo embora. E ao pôr do sol a pessoa estava mortinha. Eu digo isto porque considero que o vi muitas vezes na escravidão". Barnet, *Autobiography*, 34. Sobre formas de feitiçaria congo no Brasil durante o período colonial, ver Sweet, *Recreating Africa*, 161-188.
68. Nistal-Moret, *Esclavos prófugos*.
69. Citação de Castellanos & Castellanos, *Negro en Cuba*, 206. Sobre os fugitivos e os palenques, ver também 200-211; La Rosa Corzo, *Palenques del oriente*; Paquette, *Sugar Is Made*, 73-74; Bergad, *Cuban Rural Society*, 83.
70. Reis, *Slave Rebellion*, 41; Schwartz, *Sugar Plantations*, 479.
71. Citações de Gomes, *Histórias de quilombos*, 52; Conrad, *Children of God's Fire*, 383; ver também Holloway, *Policing Rio de Janeiro*, 35; Karasch, *Slave Life*, 311. Sobre a proliferação de quilombos no Brasil durante este período, ver Reis & Gomes, *Liberdade por um fio*, 263-498 *passim*.
72. Baralt, *Esclavos rebeldes*, 21-67; Díaz Soler, *Historia de la esclavitud*, 213-215.
73. Castellanos & Castellanos, *Negro en Cuba*, 186-187.
74. A expressão é de Schwartz, *Sugar Plantations*, 468-488.
75. Reis, *Slave Rebellion*.
76. Queiroz, *Escravidão negra*, 57-58, 162-165, 176-182, 207-232; Gomes, *Histórias de quilombolas*.

77. Santos, *Balaiada*, 66-68.
78. Lindoso, *Utopia armada*, 422-26. Sobre as campanhas do governo contra quilombos, também muito duradouros, no Pará – alguns criados durante a rebelião da Cabanagem de 1835-40, outros até 30 ou 40 anos antes dela – ver Conrad, *Children of God's Fire*, 389-391.
80. Kraay, "As Terrifying as Unexpected", 218; Souza, *Sabinada*, 146-151.
81. A lei também libertou todos os escravos de 60 anos ou mais. Scott, *Slave Emancipation*, 45-83; Ferrer, *Insurgent Cuba*, 15-28.
82. Citações de Scott, *Slave Emancipation*, 55 (ver também 45-62); Bergad, *Cuban Rural Society*, 185 (ver também 183-189).
83. Ferrer, *Insurgent Cuba*, 47-67; Helg, *Our Rightful Share*, 49-51, 78-80.
84. Scott, *Slave Emancipation*, 113, 115.
85. Ferrer, *Insurgent Cuba*, 70-89.
86. Scott, *Slave Emancipation*, 111-197.
87. Ferrer, *Insurgent Cuba*, 58-59; Pérez, *Cuba*, 124.
88. A guerra da independência em Cuba pôs fim à escravidão também em Porto Rico. O levante de independência de Porto Rico, em 1868, marcado para coincidir com o de Cuba, foi imediatamente reprimido pelas forças espanholas. Não obstante, a Lei Moret de 1870 também foi aplicada em Porto Rico. Respondendo à pressão dos abolicionistas espanhóis e porto-riquenhos, as Cortes espanholas aboliram a escravidão na ilha em 1873. Os donos de escravos receberam 200 pesos por cada escravo libertado, e os libertos foram obrigados a trabalhar mais três anos para seus ex-donos, até 1876. Díaz Soler, *Historia de la esclavitud*, 289-349; Schmidt-Nowara, *Empire and Antislavery*, 126-140.
89. O Parlamento brasileiro aprovou esta medida sob forte pressão diplomática e militar da Grã-Bretanha. Ver Bethell, *Abolition*, 327-350; Needell, "Abolition".
90. Slenes, "Demography and Economics", 365.
91. Sobre o comércio entre as províncias, ver Slenes, "Demography and Economics", 120-178, 594-686; Klein, *Middle Passage*, 95-120; Conrad, *World of Sorrow*, 171-192.
92. Queiroz, *Escravidão negra*, 146; Gomes, *Histórias de quilombolas*, 333. Sobre o aumento do crime de escravos durante este período, ver Queiroz, *Escravidão negra*, 144-162; Machado, *Crime e escravidão*.
93. Azevedo, *Onda negra*, 111-25.
94. Chalhoub, *Visões da liberdade*, 43-79; Castro, *Das cores do silêncio*, 119-134.
95. Andrews, *Blacks and Whites*, 35.
96. Queiroz, *Escravidão negra*, 155-156.
97. Citações de Conrad, *Destruction of Brazilian Slavery*, 185. Sobre os ataques dos escravos nas décadas de 1860 e 1870, e seus apelos à polícia e aos magistrados, ver Queiroz, *Escravidão negra*, 144-162; Azevedo, *Onda negra*, 180-199.
98. Slenes, "Demography and Economics", 550.
99. Dean, *Rio Claro*, 127.
100. Graham, *Patronage and Politics*, 183-206.



101. Conrad, *Destruction of Brazilian Slavery*, 245-57; Toplin, *Abolition of Slavery*, 203-224; Graden, "Emancipation in Brazil".
102. Andrews, *Blacks and Whites*, 40. A abolição foi "uma vitória do povo e – pode-se acrescentar – uma conquista dos negros livres e escravos". Costa, *Abolição*, 94.

## *Capítulo 3*

1. Citado em Castro, *Das cores do silêncio*, 275.
2. Lynch, *Spanish American Revolutions*, 313-318; Vincent, "Blacks Who Freed Mexico"; Guardino, *Peasants, Politics*, 48-70; Krauze, *Mexico*, 103-118. Morelos é freqüentemente descrito como um *mestizo*, mas seus pais eram "mulatos pardos", de descendência mista indígena e africana. Aguirre Beltrán, *Población negra*, 167-168, 270-271.
3. Lynch, *Spanish American Revolutions*, 321; Guardino, *Peasants, Politics*, 74-77.
4. Citações de Andrews, *Afro-Argentines*, 59. Ver também Carracedo, "Régimen de castas."
5. Helg, "Limits of Equality"; Munera, *Fracaso de la nación*, 173-216; Lasso, "Race and Republicanism", 69-118.
6. Lynch, *Spanish American Revolutions*, 197; Siso, *Formación del pueblo*, v. 2, 189-190, 449-450.
7. Siso, *Formación del pueblo*, v. 2, 444; Stoan, *Pablo Morillo*, 12; Arcaya U., *Cabildo de Caracas*, 111-112; Sucre Reyes, *Capitanía general*, 148.
8. Citação de Stoan, *Pablo Morillo*, 36. Sobre a oposição dos pardos à república dos rebeldes, ver Brito Figueroa, *Problema tierra y esclavos*, 324-343; Rodríguez, *Pardos livres*, 28-36; Carrera Damas, *Boves*.
9. King, "Colored Castes".
10. Stoan, *Pablo Morillo*, 68-72.
11. Lynch, *Spanish American Revolutions*, 203-204.
12. Durante o início da década de 1820, quando as unidades venezuelanas entravam na Colômbia e no Equador, o número de oficiais negros de alta patente nessas forças incomodava as elites locais, não acostumadas a ver homens negros em posições de autoridade. Ver, por exemplo, o caso do mulato Coronel Remigio Márquez, nomeado governador militar da região de Magdalena, na Colômbia, em 1822. Os comerciantes locais, inconformados com sua implementação de medidas anticontrabando, acusaram-no de fomentar a guerra racial e exigiram que ele fosse destituído do cargo. Um processo subseqüente inocentou-o de todas as acusações. Lasso, "Race and Republicanism", 141-150. Sobre a oposição das elites aos oficiais negros no Equador, ver Rout, *African Experience*, 226.
13. Costa, *Brazilian Empire*, 10.
14. Burns, "Intellectuals as Agents", 245; Costa, "Political Emancipation", 69; Kraay, *Race, State*, 79-80.
15. Mota, *Nordeste 1817*, 85, 117, 154.

16. Conrad, *Children of God's Fire*, 359.
17. Malheiro, *Escravidão no Brasil*, v. 1, 51.
18. Flory, "Race and Social Control", 203; Holloway, *Policing Rio de Janeiro*, 48.
19. Reis, *A morte é uma festa*, 53-59; Conrad, *Children of God's Fire*, 221.
20. Hudson, "Status of the Negro", 235-236.
21. Uribe-Uran, *Honorable Lives*, 77.
22. Endrek, *Mestizaje en Córdoba*, 67-68; Andrews, *Afro-Argentines*, 60; Pereda Veldés, *Negro en el Uruguay*, 76.
23. Rout, *African Experience*, 176-177.
24. Halperín-Donghi, *Aftermath of Revolution*, 25-29; Wright, *Café con leche*, 28-38. Para uma expressão vívida desses medos, ver a história clássica "El matadero" [O matadouro], do argentino Esteban Echeverría (1838), um relato quase alucinatório de sangue e carnificina em Buenos Aires pós-independência. São fundamentais à história "a multidão de negras à procura das tripas e vísceras [de gado], como aves de rapina, debandam-se pela cidade como outras tantas harpias prontas para devorar quanto achassem comestível". Em González Echevarría, *Latin American Short Stories*, 59-72; citação da p. 61.
25. Sobre o liberalismo e o conservadorismo, ver Safford, "Politics, Ideology and Society"; Costa, *Brazilian Empire*, 53-77; Uribe-Uran, *Honorable Lives*, esp. 15-19, 146-154.
26. Helg, "Limits of Equality", 21; Sanders, *Contentious Republicans*, 46; Figueroa Navarro, *Dominio y sociedad*, 98-99.
27. Graham, *Patronage and Politics*; Anino, *Historia de las elecciones*; Posada-Carbo, *Elections before Democracy*.
28. Lynch, *Spanish American Revolutions*, 256, 264; Lasso, "Race and Republicanism", 150-168; Figueroa Navarro, *Dominio y sociedad*, 245-246. O Panamá foi parte da Colômbia até 1903, quando declarou a independência com o apoio dos Estados Unidos.
29. Aguirre, *Agentes*, 289-291.
30. Citação de Anna, *Forging Mexico*, 228. Sobre a administração de Guerrero, ver Sims, *Expulsion of Mexico's Spaniards*, 57-122; Anna, *Forging Mexico*, 210-228.
31. Reis & Silva, *Negociação e conflito*, 85; Freyre, *Mansions and Shanties*, 370; Costa, *Brazilian Empire*, 10; Flory, "Race and Social Control", 206; Reis, *Slave Rebellion*, 23-28; Barman, *Brazil*, 112-120.
32. Santos, *Balaiada*, 50-51; 76; ver também Janotti, *Balaiada*. Sobre a revolta do Pará, ver Chiavenato, *Cabanagem*; Paolo, *Cabanagem*. Sobre a Guerra dos Cabanos, ver Andrade, *Guerra dos Cabanos*; Freitas, *Guerrilheiros do Imperador*; Lindoso, *Utopia armada*.
33. Reis, *A morte é uma festa*, 44.
34. Esta também era uma queixa da "imprensa mulata" do Rio de Janeiro durante o início da década de 1830. Flory, "Race and Social Control", 208-213; Lima, *Cores, marcas e falas*, 31-87.



35. Citações de Kraay, "As Terrifying as Unexpected", 516-517. Ver também Souza, *Sabinada*; Holub, "Brazilian Sabinada".
36. Sobre a política brasileira durante este período, ver Graham, *Patronage and Politics*; Graham, "1850-1870"; e Costa, "1870-1889".
37. Brito Figueroa, *Problema tierra y esclavos*, 335-402; Brito Figueroa, *Ezequiel Zamora*; Matthews, *Violencia rural*.
38. Wright, *Café con Leche*, 36-38. Sobre a Guerra Federal, ver Banko, *Luchas federalistas*, 143-201.
39. Walker, "Montoneros, bandoleros"; Aguirre, "Cimarronaje, bandolerismo".
40. Cuche, *Poder blanco*, 150.
41. Guardino, *Peasants, Politics*, esp. 137, 183.
42. Carvalho-Neto, *Estudios afros*, 292, 301-302; Argentina Chiriboga, "Raíces africanas", 137; Zendrón, *Cultura negra*, 58-62; Castro Chiriboga, "Revolución de Concha".
43. Citações de Pacheco, *Fiesta liberal*, 131-133; Long, "Dragon Finally Came", 128.
44. Taussig, *Devil and Commodity Fetishism*, 63-64.
45. Mina, *Esclavitud y libertad*, 62; Sanders, *Contentious Republicans*, 154-158. Cem anos depois, na década de 1970, os afro-colombianos conservavam lembranças vivas das guerras do século XIX entre os Liberais e os Conservadores. "Os conservadores queriam manter a lei da Espanha [...] para pegar os escravos negros e fazê-los trabalhar dia e noite [...]. Vem daí a palavra "Conservador". Os Conservadores queriam nos tornar escravos de novo. Por isso houve tantas guerras. A palavra 'Liberal' é a palavra 'livre' [...]. Isso é que é chamado 'Liberal' – um mundo de liberdade e de pensamento [...]. O negro nunca pode ser um Conservador". Taussig, *Devil and Commodity Fetishism*, 67-68.
46. Sanders, *Contentious Republicans*, 322-370.
47. Figueroa Navarro, *Dominio y sociedad*, 98-99, 342-344; Conniff, *Black Labor*, 19, 41-42. Sobre o liberalismo negro no Panamá em meados do século (década de 1850), ver McGuiness, "In the Path of Empire", 132-167 *passim*.
48. Gootenburg, *Between Silver and Guano*, 49-51; Cuche, *Poder blanco*, 148-149. Sobre os Conservadores no Brasil usarem grupos de capoeira para transtornar as eleições, ver Soares, *Negregada instituição*, 196-245.
49. Andrews, *Afro-Argentines*, 180. Sobre a repressão de Rosas à oposição liberal, ver Lynch, *Argentine Caudillo*, 95-119.
50. Sobre estes presidentes negros, ver Andrews, *Afro-Argentines*, 82-83; Vincent, *Legacy of Vicente Guerrero*; Jurado Noboa, "Presidentes del Ecuador"; Ewell, *Venezuela*, 21-26; Hoetink, *Dominican People*, 112-138 *passim*. A única exceção a esta generalização foi o conservador Buenaventura Báez, cinco vezes presidente da República Dominicana, entre 1849 e 1878.
51. Sobre a ascensão dos Liberais ao poder na Argentina, Colômbia, México, Venezuela e outros países, ver Bushnell & Macaulay, *Emergence of Latin America*, 180-246. Sobre o "liberalismo popular", ver Mallon, *Peasant and Nation*; Guardino, *Peasants, Politics*; Sanders, *Contentious Republicans*; Thurner, *Two Republics*.

52. Ver Capítulo 5.
53. Cuche, *Poder blanco*, 43-44.
54. Sobre as comemorações de 13 de maio, ver Andrews, *Blacks and Whites*, 212-218; sobre as lembranças atuais da escravidão, ver Queiroz, *Caipiras negros*, 81; Taussig, *Devil and Commodity Fetishism*, 67-68, 93; Long, "Dragon Finally Came", 24-25; Bourgois, *Ethnicity at Work*, 84; "Former Slave Havens in Brazil Gaining Rights", *New York Times* (23 de janeiro de 2001), A1, A4. Até hoje, os afro-brasileiros da classe baixa invocam como um de seus principais valores o conceito de que "todo homem deve ser o dono de seu próprio corpo". Scheper-Hughes, *Death without Weeping*, 231-267, *passim*; "On the Conga Line, Who Cares about the Crisis?" *New York Times* (15 de fevereiro de 1999).
55. Esta foi a mais importante exigência, pode-se lembrar, dos escravos no engenho de Santana em 1789; ver Capítulo 1.
56. Sobre a "cultura plebéia", ver Aguirre, *Agentes*, 165-178.
57. Aguirre, *Agentes*, 318; Sanders, *Contentious Republicans*, 140; Figueroa Navarro, *Dominio y sociedad*, 343; McGuiness, "In the Path of Empire", 123-155.
58. Gootenburg, *Between Silver and Guano*, 49; Andrews, *Afro-Argentines*, 143-146.
59. Sobre o trabalho urbano dos negros nos anos posteriores à abolição, ver Stokes, "Etnicidad y clase social", 197-199; Andrews, *Afro-Argentines*, 181-186.
60. Sobre a mobilização dos artesãos durante este período e a participação dos negros nessas mobilizações, ver Sowell, *Early Colombian Labor Movement*, 54-80; Pacheco, *Fiesta liberal*; Guardino, *Peasants, Politics*, 118-127, 140-142; Gootenburg, *Between Silver and Guano*, 49-51.
61. "A aspiração fundamental do liberto não era um salário; era a terra, a base da sua independência econômica". Correa González, "Integración socio-económica", 211. Ver também, para o Brasil, Machado, *Plano e pânico*, 21-66.
62. Correa González, "Integración socio-económica", 235; ver também Hudson, "Status of the Negro", 231-232.
63. LeGrand, *Frontier Expansion*, 10-13.
64. Cunill Grau, *Geografía del poblamiento*, 1745-1758.
65. Correa González, "Integración socio-económica", 142-152. Os libertos e os camponeses também podem ter requerido às autoridades venezuelanas os títulos de suas terras, mas desconheço qualquer pesquisa sobre esta questão.
66. Taussig, *Devil and Commodity Fetishism*, 59.
67. Friedemann, "'Troncos' among Black Miners".
68. Correa González, "Integración socio-económica", 119, 126.
69. Friedemann e Arocha também contrastaram as quantidades menores de mão-de-obra e capital necessárias para as técnicas agrícolas dos afro-colombianos com os gastos maciços em maquinário, fertilizantes, pesticidas e outras despesas necessários para manter a monocultura das fazendas. Friedemann & Arocha, *Del sol a sol*, 208-218; ver também Caufield, *In the Rainforest*, 125.
70. Pollak-Eltz, *Negritud en Venezuela*, 44-63; Chacón, *Curiepe*; Price, "Saints and Spirits"; Lundius & Lundahl, *Peasants and Religion*, 348-381.



71. Sobre as formas de devoção religiosa popular, ver Freidemann & Arocha, *De sol a sol*, 402-413; Whitten, *Black Frontiersmen*, 132-138; Chacón, *Curiepe*, 116-122; Prince, "Saints and Spirits", 189-203.
72. Chalá, "Cómo vivimos?", 158; Whitten, *Black Frontiersmen*, 137; Speiser, *Tradiciones afro-esmeraldeñas*, 39-40; Zuluaga Ramírez, *Guerrilla y sociedad*, 135; Carvalho-Negro, *Estudios afros*, 290-291. Sobre os *angelitos* em outros países, ver Hoetink, *Dominican People*, 194; Scheper-Hughes, *Death without Weeping*, 268-339.
73. Sobre processos semelhantes entre os indígenas no México pós-independência, ver Tutino, *Insurrection to Revolution*, 215-241.
74. Em 1850, isto incluiu aproximadamente 2,0 a 2,5 milhões de escravos no Brasil, 320 mil em Cuba e 50 mil em Porto Rico. Graham, "1850-1870", 113; Kiple, *Blacks in Colonial Cuba*, 6, 79; Schmidt-Nowara, *Empire and Antislavery*, 38.
75. Estatísticas e citação de Bulmer-Thomas, *Economic History*, 38; Bethell and Carvalho, "1822-1850", 84, 86-87; Graham, "1850-1870", 115.
76. Karasch, *Slave Life*, 69; Braga, *Sociedade protetora*. A Sociedade existe até hoje.
77. Deschamps Chapeaux, *Negro en la economía*, 44. Deschamps Chapeaux descreve esta classe em Havana; sobre seu congênere na cidade oriental de Santiago, ver Duharte Jiménez, *Negro en la sociedad colonial*, 91-115.
78. Deschamps Chapeaux, *Negro en la economía*, 62.
79. Paquette, *Sugar Is Made*, 105, 113; ver também Hall, *Social Control*, 127-32.
80. Franco, *Conspiración de Aponte*; Paquette, *Sugar Is Made*, 139-182, 233-264.
81. As rebeliões aumentaram em número, tanto por causa da chegada de mais africanos para a ilha durante a década de 1830 do que durante toda a década anterior quanto por causa das notícias de emancipação nas Antilhas Britânicas. Ver Hall, *Social Control*, 56; Paquette, *Sugar Is Made*, 71-72.
82. Knight, *Slave Society in Cuba*, 96-97; Paquette, *Sugar Is Made*, 120; Díaz, *Virgin, King, Royal Slaves*, 262; Deschamps Chapeaux, *Batallones de pardos*, 83-88.
83. Citação de Paquette, *Sugar Is Made*, 177; ver também 177-179, 209-210. Ver Bergad, *Cuban Rural Society*, 240-241; Castellanos & Castellanos, *Negro en Cuba*, 329.
84. Paquette, *Sugar Is Made*, 220-229.
85. Ver, por exemplo, Knight, *Slave Society in Cuba*, 95.
86. Paquette, *Sugar Is Made*, 233-264; Castellanos & Castellanos, *Negro en Cuba*, 316-34; Hall, *Social Control*, 57-59.
87. Castellanos & Castellanos, *Negro en Cuba*, 152.
88. Citações de Martínez-Alier, *Marriage, Class and Colour*, 30-33, 39. As ambições da classe média negra foram brutalmente satirizadas na peça *Los negros catedráticos*. Alcançando um "enorme sucesso" em Havana durante a década de 1860, a peça retratava os afro-cubanos em ascensão como ignorantes pretensiosos que falavam um tipo de espanhol absurdamente barroco e inflado, empregando numerosas palavras de maneira inadequada, com um efeito cômico. Kutzinski, *Sugar's Secrets*, 43.
89. Flory, "Race and Social Control", 208-213; Lima, *Cores, marcas e falas*, 31-87.

90. Freyre, *Mansions and Shanties*, 354-399, Romero citado em 368; Reis, *A morte é uma festa*, 40. "Os negros e mulatos livres avançaram rapidamente nas artes, na literatura e nas profissões liberais durante o império". Klein, "Nineteenth-Century Brazil", 328.
91. Querino, *Raça africana*, 161; sobre os autores negros, ver Haberly, *Three Sad Races*; Brookshaw, *Race and Color*.
92. Degler, *Neither Black nor White*, 219.
93. Azevedo, *Onda negra*, 78. Ou um diplomata norte-americano relatando ao Departamento do Estado em 1862: "O negro é socialmente igual ao homem branco no Brasil e entre os altos dignitários da Igreja, nos salões do legislativo, nos tribunais, em todas as profissões escolarizadas, e até mesmo no Conselho do Imperador, o negro ocupa um lugar de destaque." Graden, "Origins, Evolution", 186. Sobre um desses políticos afro-brasileiros, Antonio Rebouças, ver Grinberg, *Fiador dos brasileiros*.
94. Costa, *Brazilian Empire*, 53-77; Graham, *Patronage and Politics*, 146-181. Esta "submissão" do liberalismo popular é ilustrada pela carreira de Francisco de Sales Torres Homem, o mais bem-sucedido político afro-brasileiro do século XIX. Depois de se formar em medicina e direito, Torres Homem começou sua carreira na década de 1840 como um liberal radical, mas tornou-se um conservador na década de 1850. Ele atingiu os níveis mais elevados do partido, tendo sido senador, ministro e presidente do Banco do Brazil; finalmente, o imperador concedeu-lhe o título de Visconde de Inhomerim. Magalhães Junior, *Três panfletários*, 3-43.
95. Freyre, *Mansions and Shanties*, 370.
96. Azevedo, *Mulatto*, 282. Ver também o poema "Quem sou eu?" do advogado e abolicionista mulato Luís Gama. Conrad, *Children of God's Fire*, 229-231.
97. "A grande maioria dos negros e mulatos livres era discriminada em toda ocasião, e isto acontecia ainda mais depois da abolição da escravidão em 1888." Graham, "Free African Brazilians", 47.
98. Costa, *Brazilian Empire*, 190; ver também Graham, *Patronage and Politics*.
99. Sobre o caráter paternalista da democracia eleitoral brasileira durante o Império, ver Graham, *Patronage and Politics*, especialmente 101-145; Carvalho, *Teatro de sombras*, 139-170. Sobre a análise de Machado de Assis das relações entre patrono e cliente, ver Schwarz, *Master on the Periphery*, 40-100; Chalhoub, "Dependents Play Chess".
100. Conrad, *Destruction of Brazilian Slavery*, 72-80; Barman, *Citizen Emperor*, 124-125, 195, 208, 210, 214-215, 231-233, 238-239.
101. Barman, *Citizen Emperor*, 185, 278; Silva, *Prince of the People*, 71-74.
102. Citações de Soares, *Negregada instituição*, 231, 234. Sobre a Guarda Negra, ver Soares, *Negregada instituição*, 225-237; Trochim, "Brazilian Black Guard".
103. Pedro II morreu em Paris em 1891; Rebouças morreu em Madeira em 1898.
104. "A festa de ontem", *Pequeno Jornal* (Salvador, 14 de maio de 1890), 1. Meus agradecimentos a Dale Graden por esta citação.
105. Ferrer, *Insurgent Cuba*, 15-89.



106. Ferrer, *Insurgent Cuba*, 49-51; 77-80; Helg, *Our Rightful Share*, 49-51, 78-82.
107. Sobre o movimento dos direitos civis e a derrubada destas leis, ver Helg, *Our Rightful Share*, 35-43; Hevia Lanier, *Directorio Central*.
108. Kinsbruner, *Not of Pure Blood*, 35. Sobre a continuação do preconceito racial no século XX, ver Matthews, "Question of Color"; González, *Puerto Rico*.
109. Montejo Arrechea, *Sociedades de instrucción*, 107-110. Sobre a atuação militar dos afro-cubanos na guerra da independência de 1895-1898, ver Helg, *Our Rightful Share*, 55-90; Ferrer, *Insurgent Cuba*, 141-169; Scott, "Reclaiming Gregoria's Mule"; García Martínez, "Brigada de Cienfuegos"; Zeuske, "Los negros hicimos". Para testemunhas de primeira pessoa, ver Barnet, *Autobiography*, 159-200; Batrell Oviedo, *Para la historia*.
110. Ver o argumento análogo de Philip Klinkner & Roger Smith, de que, nos Estados Unidos, "o progresso substancial rumo à maior igualdade racial (até hoje, nunca plena) veio apenas quando três fatores surgiram ao mesmo tempo. O progresso só veio (1) no início de uma guerra em grande escala requerendo extensa mobilização econômica e militar dos afro-americanos para ser bem sucedida; (2) quando [...] os líderes americanos [justificaram] essas guerras e seus conseqüentes sacrifícios enfatizando as tradições inclusivas, igualitárias e democráticas da nação; e (3) quando a nação possuiu movimentos de protesto político doméstico desejando e sendo capaz de pressionar os líderes nacionais para cumprir aquela retórica justificatória com a instituição de reformas domésticas". Klinkner & Smith, *Unsteady March*, 3-4. Estas condições estavam todas presentes na América espanhola durante e depois das guerras de independência e são responsáveis pelo progresso da época rumo à igualdade racial. Sobre a importância da guerra na determinação das trajetórias históricas na região, ver também Wasserman, *Everyday Life*, Centeno, *Blood and Debt*.
111. Citado (de 1882) em Ferrer, *Insurgent Cuba*, 202.

## *Capítulo 4*

1. Bulmer-Thomas, *Economic History*, 69, 433. Sobre o *boom* da exportação, ver 45-154; Cortés-Conde & Hunt, *Latin American Economies*; Topik & Wells, *Second Conquest*; Cárdenas et al., *Export Age*.
2. Em todo o mundo atlântico, a "'raça' [era] uma idéia que penetrava na ideologia do período quase tão profundamente quanto o 'progresso'." Hobsbawn, *Age of Empire*, 32. Sobre o pensamento racial durante este período, ver Banton, *Idea of Race* e *Racial Theories*; e, na América Latina, ver Graham, *Idea of Race*; Stepan, *Hour of Eugenics*; Maio & Santos, *Raça, ciência*.
3. Sobre estes debates, ver Skidmore, *Black into White*; Graham, *Idea of Race*; Wright, *Café con Leche*; Helg, "Intelectuales".
4. Wright, *Café con Leche*, 72.
5. De la Fuente, "Negros y electores", 170; Chomsky, "Barbados or Canada?", 426.

6. Citações de Azevedo, *Onda negra*, 141, 144; Rodrigues, *Africanos no Brasil*, 4. Sobre Oliveira Viana, ver Needell, "History, Race".
7. Sobre as "reformas urbanas" deste período, ver Meade, "*Civilizing*" *Rio*; Scobie, *Buenos Aires*; Pineo & Baer, *Cities of Hope*.
8. De la Fuente, *Nation for All*, 115.
9. Moura, *Tia Ciata*; Pino, *Family and Favela*. Ver também o romance clássico da vida no cortiço no Rio de Janeiro durante este período, Azevedo, *The Slum* [O Cortiço]; e Chalhoub, *Trabalho e cidade febril*.
10. Citações de Carvalho, *Bestializados*, 139; sobre a Revolta da Vacina, ver 91-139; Needell, "Revolta contra vacina"; Meade, "*Civilizing*" *Rio*, 75-120.
11. Natale, *Buenos Aires*; Araníbar, *Breve historia*, 10-34; Rossi, *Cosas de negros*.
12. Sobre a rumba e o son, ver Moore, *Nationalizing Blackness*, 87-113, 166-190; Daniel, *Rumba*. Sobre o samba, ver Moura, *Tia Ciata*; Vianna, *Mystery of Samba*; Sodré, *Samba*; Guillermoprieto, *Samba*; Browning, *Samba*. Para um estudo comparado destas formas musicais, ver Chasteen, *National Rhythms*.
13. Montejo Arrechea, *Sociedades de instrucción*, 43. Sobre os cabildos, ver Capítulo 2.
14. Helg, *Our Rightful Share*, 83.
15. Lewis, *Ring of Liberation*, 42-56; Santos, "Mixed-Race Nation", 125.
16. Chávez Alvarez, *Crimen de la niña*; alguns destes artigos estão transcritos em Ortiz, *Negros brujos*, 295-349. Ver também Bronfman, "En plena libertad".
17. Ortiz, *Negros brujos*, 285.
18. Citação de Borges, "Recognition", 63; ver também o restante do artigo, e Borges, "Puffy, Ugly".
19. Do Rio, *Religiões no Rio*, 34, 35.
20. Palmié, *Wizards and Scientists*, 224.
21. Quase sozinho entre os intelectuais que escreviam sobre a religião de base africana nessa época, Nina Rodrigues condenou a repressão policial do candomblé como sendo "violenta, arbitrária e ilegal". Apesar dos aspectos negativos do candomblé, ele o encarava como uma expressão religiosa legítima, protegida pela cláusula de tolerância religiosa na Constituição de 1891. Rodrigues, *Africanos no Brasil*, 245-252.
22. Fry et al., "Negros e brancos"; Puccia, *Historia del Carnaval*, 69-79; Alfaro, *Carnaval "heróico"*; Morais, *História do Carnaval*.
23. Para um estudo de caso deste processo, ver Alfaro, *Carnaval y modernización*.
24. Fry et al., "Negros e brancos", 252-256; Butler, *Freedoms Given*, 171-185. Sobre sentimentos similares no Rio de Janeiro, ver Needell, *Tropical Belle Epoque*, 49; Raphael, "Samba and Social Control", 71-76. Sobre o Uruguai, ver Alfaro, *Carnaval y modernización*, 153.
25. Moore, *Nationalizing Blackness*, 253.
26. Moore, *Nationalizing Blackness*, 71-72. Ver esforços semelhantes no início do século XX dos clérigos católicos na Colômbia para proibir o uso da marimba afro-colombiana, que eles viam como um instrumento satânico. Friedemann & Arocha, *De sol a sol*, 415-422.
27. Citado em Helg, *Our Rightful Share*, 135. Significativamente, o editorial de 1904 do qual estas citações foram tiradas intitulava-se "Ser ou não ser" – uma expressão clássica, tanto da cultura européia quanto do dilema existencial que os afro-cubanos enfrentavam em uma sociedade obcecada pela brancura.
28. Helg, *Our Rightful Share*, 31; Andrews, *Afro-Argentines*, 164; Carvalho Neto, *Negro uruguayo*, 316; ver também Moore, *Nationalizing Blackness*, 69.
29. Andrews, *Blacks and Whites*, 136; Ferrara, *Imprensa negra*, 190; Graden, "So Much Superstition".
30. Sobre a discriminação durante este período, ver Soler Cañas, "Pardos y morenos"; Helg, *Our Rightful Share*, 25-26, 38-39, 42, 97, 99, 137-138, 188-189; de la Fuente, *Nation for All*, Capítulos 3-4 *passim*; Stokes, "Etnicidad y clase", 209-214; Maciel, *Discriminações raciais*; Andrews, *Blacks and Whites*, 90-139; Adamo, "Broken Promise".
31. Hellwig, *African-American Reflections*, 21-83; Hellwig, "New Frontier"; Wright, *Café con Leche*, 70-71, 75.
32. Sobre estas organizações, ver Andrews, *Afro-Argentines*, 151-154, 179-180; Andrews, *Blacks and Whites*, 139-143; Butler, *Freedoms Given*; Ferrara, *Imprensa negra*; Montejo Arrechea, *Sociedades de instrucción*; de la Fuente, *Nation for All*, 161-171; Rodríguez, *Historia de los afrouruguayos*.
33. Andrews, *Afro-Argentines*, 196.
34. De la Fuente, *Nation for All*, 168-170.
35. Andrews, *Blacks and Whites*, 141.
36. Citações de Andrews, *Blacks and Whites*, 151. Sobre a Frente Negra, ver Fernandes, *Integração do negro*, v. 2, 7-115; Butler, *Freedoms Given*, 113-128; Bacelar, "Frente negra"; Barbosa, *Frente negra*.
37. Citações de Merino, *Negro en la sociedad*, 64; Porzecanski & Santos, *Historias de vida*, 54. Sobre os resultados das eleições, ver Gascue, "Partido autóctono negro", 9-11; Andrews, *Blacks and Whites*, 150; Bacelar, "Frente Negra", 83.
38. Em 1931, pelo menos 4% dos afro-cubanos economicamente ativos trabalhavam como profissionais, um aumento de mais de quatro vezes em relação a 1899. De la Fuente, *Nation for All*, 150. Sobre as novas organizações de classe média criadas durante o início do século XX, 161-171.
39. Fernández Robaina, *Negro en Cuba*, 113, 124-135. Schwartz, "Displaced and Disappointed", 197-244 *passim*.
40. Gustavo Urrutia, editor da coluna "Ideales de una raza" do *Diario de la Marina*, recordou como a idéia da coluna lhe surgiu pela primeira vez, em uma conversa com amigos: "Como sempre quando dois ou três homens negros se encontram, a conversa abordava o tema do afro-cubano e o fracasso da doutrina de Martí." Citado em Schwartz, "Displaced and Disappointed", 197.
41. Naranjo Orovio, "Trabajo livre"; de la Fuente, *Nation for All*, 46; Helg, *Our Rightful Share*, 99-103, 142-144.

42. Sobre o PIC, ver Helg, *Our Rightful Share*, 141-226; Fernández Robaina, *Negro en Cuba*, 46-109; Portuondo Linares, *Independientes de color*; Fermoselle, *Política y color*; Orum, "Politics of Color", 127-257.
43. De la Fuente, *Nation for All*, 70.
44. Citações de de la Fuente, *Nation for All*, 84.
45. Ver, por exemplo, os casos dos fazendeiros de tabaco na região de Cibao da República Dominicana e de pequenos proprietários produtores de banana da costa caribenha da Colômbia. Baud, *Peasants and Tobacco*; San Miguel, *Campesinos del Cibao*; LeGrand, "Living in Macondo".
46. Sobre a privatização de terras públicas, ver Knight, *Mexican Revolution*, v. 1, 78-114; Tutino, *Insurrection to Revolution*, 277-325; LeGrand, *Frontier Expansion*, 33-61; Yarrington, "Public Land Settlement".
47. Scott, *Slave Emancipation*, 240-242; Bergad, *Cuban Rural Society*, 285. Os arrendatários negros, que cultivaram 12% da terra arável da ilha em 1899, só cultivaram 4% das terras em 1931. Durante o mesmo período, a proporção de terras cultivadas por afro-cubanos que tinham a posse de sua terra manteve-se estável em 4%. De la Fuente, *Nation for All*, 106-107.
48. Pérez, *Lords of the Mountain*, 75-151.
49. Estas intervenções e ocupações armadas incluíam Cuba, 1989-1902, 1906-9, 1912, 1917-22; Panamá, 1903, e a ocupação da Zona do Canal até 2000; Nicarágua, 1912-25, 1927-33; Haiti, 1915-34; República Dominicana, 1905, 1916-24; México, 1914, 1917. Para um resumo deste período, ver Langley, *Banana Wars*.
50. Pérez, *Lords of the Mountain*, 152-195; sobre o levante de 1917, ver Dumoulin, *Azucar y lucha*.
51. Hoetink, *Dominican People*, 1-18; Moya Pons, "Land Question"; Turits, *Foundations of Despotism*, 39-44, 60-67.
52. Citado em Hoetink, *Dominican People*, 11-12, 30.
53. Calder, *Impact of Intervention*, 102-110; Turits, *Foundations of Despotism*, 71-79.
54. Na década de 1970 os camponeses negros do vale de Cauca ainda guardavam lembranças amargas dos *desalojos* do final da década de 1800 e recordavam que os proprietários de terras Liberais participaram deste processo com os Conservadores. Um informante recordou que "outro latifundiário [da virada do século] era Benjamín Mera [...]. Ele era negro e Liberal, enquanto Jaime Gómez era branco e Conservador, mas era a mesma coisa. Muitos Liberais fizeram a mesma coisa que os Conservadores". Taussig, *Devil and Commodity Fetishism*, 72; ver também 72-77; Correa González, "Integración socio-económica", 393-395; Friedemann & Arocha, *De sol a sol*, 198-205.
55. Zuluaga Ramírez, *Guerrilla y sociedad*, 141-143.
56. Castro, *Das cores do silêncio*, 348 e 343-350 *passim*; ver também Rios, "Minha mãe".
57. Scott, "Defining the Boundaries", 92-93, 96-98; Scheper-Hughes, *Death without Weeping*, 43-49.



58. Castro, *Das cores do silêncio*, 327-342; Stein, *Vassouras*, 271-288. Muitos dos trabalhadores das fábricas têxteis da virada do século do Rio de Janeiro eram migrantes das antigas zonas de café do Vale do Paraíba, que agora buscavam trabalho na capital. Keremetsis, "Early Industrial Worker", 62.
59. Holloway, *Immigrants on the Land*; Stolcke, *Coffee Planters*.
60. Dos 36.600 proprietários de empreendimentos agrícolas em São Paulo em 1940, apenas 2 mil eram afro-brasileiros. IBGE, *Recenseamento 1940. São Paulo*, 24. Sobre a formação de uma classe média rural, ver Holloway, *Immigrants on the Land*, 139-166; sobre as preferências raciais no emprego rural, ver Dean, *Rio Claro*, 152-174 *passim*; Beiguelman, *Formação do povo*.
61. Similarmente, nos Estados Unidos a maioria dos imigrantes evitava o sul, que era menos desenvolvido economicamente e também abrigava a maior parte da população negra da nação, contra quem os imigrantes teriam de competir por empregos de salário baixo. O maior volume da imigração européia estabeleceu-se no nordeste e no meio-oeste.
62. Mörner, *Adventurers and Proletarians*, 47-66; Sánchez-Albornoz, *Population*, 146-167; Nugent, *Crossings*, 112-135. Cerca de 28 milhões de europeus chegaram aos Estados Unidos durante o mesmo período.
63. Merrick & Graham, *Population*, 91-92.
64. Números da imigração chinesa e japonesa extraídos de Mörner, *Adventurers and Proletarians*, 27-28; Lamounier, "Between Slavery", 188; Gonzales, "Resistance", 205; Merrick and Graham, *Population*, 91. Além disso, 20 mil japoneses chegaram no Peru no início dos anos 1900. Gonzales, "Resistance", 201.
65. Sánchez-Albornoz, *Population*, 167; Wright, *Café con Leche*, 77; Conniff, *Black Labor*, 29. Como tantos antilhanos fizeram entradas múltiplas na América espanhola, estes números exageram os níveis reais da imigração. Em Cuba, por exemplo, os antilhanos vinham trabalhar na colheita anual da cana, voltavam para seus países de origem durante o "tempo morto" e voltavam de novo nos anos subseqüentes. O número de antilhanos vivendo em Cuba em 1931 era cerca de 100 mil; e no Panamá, na mesma época, cerca de 50 mil. De la Fuente, *Nation for All*, 105; Conniff, *Black Labor*, 81.
66. Sobre as atitudes raciais das companhias e dos executivos norte-americanos nesta época, ver Bourgois, *Ethnicity at Work*.
67. De la Fuente, *Nation for All*, 101-105.
68. McCullough, *Path between the Seas*, 559.
69. Chomsky, *West Indian Workers*, 44-47.
70. "¿Será ya el principio del fin?" *Reportorio Americano* (San José, 14 de maio de 1923), 50-51; "¿Como se quiere que sea Costa Rica: blanca o negra?" *Reportorio Americano* (San José, 13 de setembro de 1930). 149-150; ênfase no original.
71. Purcell, *Banana Fallout*, 19; Palmer, "*What Happen*", 148, 247. Os afro-costa-riquenhos natos podem ter sofrido também com a lei. Ver Harpelle, "Social and Political Integration", 115.
72. Conniff, *Black Labor*, 64, 66, 84; Alfaro, *Peligro antillano*, 18.

73. Fiehrer, "Political Violence", 11.
74. "El negro tras la oreja", in Alix et al., *Décimas dominicanas*, 15-17.
75. Citação de Derby, "Haitians, Magic, and Money", 523.
76. Sagás, *Race and Politics*, 51, 62. Sobre o anti-haitianismo na República Dominicana, ver Sagás, *Race and Politics*; Howard, *Coloring the Nation*; Winn, *Americas*, 279-294.
77. Fiehrer, "Political Violence"; Turits, *Foundations of Despotism*, 161-180. As semelhanças entre os eventos na República Dominicana e na Alemanha nazista na mesma época são impressionantes. Nos dois países, o vínculo do racismo com o nacionalismo, e a promoção de ambos como uma política oficial do Estado por parte de um regime autoritário procurando centralizar o poder e o controle, provou ser uma combinação incrivelmente destrutiva. Os dois países invocavam a necessidade de remover de sua sociedade as influências raciais corrompidas e subversivas; na citação acima, pode-se substituir "haitianizar" por "judaizar" e "dominicano" por "alemão", e assim produzir um *fac-símile* razoável dos pronunciamentos nazistas durante este período. E ambos os regimes buscavam "soluções finais" para seus "problemas" raciais por meio de matanças em massa dirigidas pelo Estado, embora em uma escala incomparavelmente maior na Alemanha do que na República Dominicana. Em 1962, as tropas dominicanas repetiram uma versão menor do massacre de 1937, matando várias centenas de pessoas, a maioria negra, de uma comunidade religiosa messiânica, Palma Sola, próxima da fronteira haitiana. Sobre estes assassinatos, e o anti-haitianismo dominicano em geral, ver Lundius & Lundahl, *Peasants and Religion*, 171-252, 560-600.
78. Andrews, *Afro-Argentines*, 180-188.
79. Fernandes, *Integração do negro*, v. 1, 60-97; Andrews, *Blacks and Whites*, 66-71.
80. Adamo, "Broken Promise", 50-79; Keremetsis, "Early Industrial Worker", 62, 84, 116. No auge da imigração, em 1920, o número de afro-brasileiros na cidade superava o dos imigrantes, de 372 mil para 239 mil. Adamo, "Broken Promise", 6.15.
81. Sobre a indústria do tabaco, ver Stubbs, *Tobacco*, 70, 79-80; Córdova, *Clase trabajadora*, 69, 92; ver também Casanovas, *Bread, or Bullets!*
82. Citado em de la Fuente, *Nation for All*, 115, e ver 105-128; e Maluquer de Motes, *Nación y inmigración*, 141-145.
83. Nas décadas de 1970 e 1980, os trabalhadores americanos afro-latinos ainda retinham fortes lembranças da escravidão e uma grande determinação de evitar qualquer coisa que se assemelhasse a ela. Os moradores de uma aldeia negra do Estado de São Paulo descreveram o trabalho assalariado nas fazendas próximas "como escravatura que está voltando de novo. O Sr. não pode acreditar, mas antigamente os mais velhos contavam que a escravatura era obrigatória. Hoje em dia não. A escravatura tá chegando pro povo, não pra tudo, bem entendido, mas pra aquele que vai se entregar." Queiroz, *Caipiras negros*, 81; ver também Taussig, *Devil and Commodity Fetishism*, 67-68, 93; Bourgois, *Ethnicity at Work*, 84; Long, "Dragon Finally Came", 24-25.



84. Mörner, *Adventurers and Proletarians*, 67-69.
85. Rock, *Argentina*, 175; Beretta Curi & García Etcheverry, *Burgueses inmigrantes*; Dean, *Industrialization*, 49-66. Em 1902, os trabalhadores cubanos protestaram ao Congresso sobre "os odiosos privilégios na distribuição do trabalho que gozavam os trabalhadores espanhóis protegidos por patrões da sua mesma nacionalidade". Córdova, *Clase trabajadora*, 93.
86. Gitahy, *Ventos do mar*, 79-91; Maram, *Anarquistas, imigrantes*, 32; Andrews, *Blacks and Whites*, 282.
87. López Valdés, "Sociedad secreta 'Abakuá'", 21-22.
88. Echeverri-Gent, "Forgotten Workers", 302-303.
89. Citado em Chomsky, *West Indian Workers*, 237; sobre a petição de 1925, ver Duncan & Powell, *Teoría y práctica*, 69. Sobre a família e o gênero entre os antilhanos na Costa Rica, ver Putnam, *Company They Kept*.
90. Bourgois, *Ethnicity at Work*, 55-65; Chomsky, *West Indian Workers*, 147-172, 209-251.
91. Chalhoub, *Trabalho*, 58-88, 101-111; Keremetsis, "Early Industrial Worker", 99-100; Fausto, *Trabalho urbano*, 33-36; Hahner, *Poverty and Politics*, 150.
92. Citações de Córdova, *Clase trabajadora*, 92; Stubbs, *Tobacco*, 115, ênfase no original. Sobre a greve de 1902, ver Córdova, *Clase trabajadora*, 92-95; Stubbs, *Tobacco*, 110-113.
93. Spalding, *Organized Labor*, 14-15; Godio, *Historia del movimiento*, v. 1, 92-100; Bergquist, *Labor*, 11.
94. Ver, por exemplo, Andrews, *Blacks and Whites*, 60-63; Gitahy, *Ventos do mar*, 85; de la Fuente, "With All and for All", 338-342; del Toro, *Movimiento obrero*, 118; Findlay, *Imposing Decency*, 141-144; Nehru Tennassee, *Venezuela*, 218-221; Bergquist, *Labor*, 223.
95. Citações de Hahner, *Poverty and Politics*, 272, 86; sobre o Partido Operário, ver 98-103.
96. Citações de Morel, *Revolta da Chibata*, 84, 90; ver também Silva, *Contra a chibata*.
97. Córdova, *Clase trabajadora*, 35-36; Casanovas, *Bread, or Bullets!*, 131, 195, 233.
98. Scott, "Fault Lines", 94-103.
99. Carr, "Identity, Class"; Córdova, *Clase trabajadora*, 196-210 *passim*; de la Fuente, *Nation for All*, 189-198.
100. Os barqueiros fluviais eram os descendentes funcionais, e em muitos casos os descendentes genealógicos, dos *bogas* do período colonial e do século XIX, que transportavam passageiros e cargas subindo e descendo o rio. Ver Capítulo 1.
101. Sobre o desenvolvimento da indústria da banana e a greve de 1928, ver LeGrand, "Conflicto"; Herrera Soto & Romero Castañeda, *Zona bananera*; Fonnegra, *Bananeras*; Posada-Carbó, "Fiction as History".
102. Esta cena foi imortalizada, de forma exagerada e fantasmagórica, em García Márquez, *One Hundred Years of Solitude*, 278-290. García Márquez determinou o número de mortos em 3 mil; para avaliações menores, ver Herrera Soto & Romero

Castañeda, *Zona bananera*, 71-77, 79; Fonnegra, *Bananeras*, 183-184; LeGrand, "Conflicto", 216.

## *Capítulo 5*

1. Topik, "Middle-Class Nationalism"; Magee, *Derechas*.
2. Mörner, *Adventurers and Proletarians*, 86-91; Andrews, *Blacks and Whites*, 87, 291; de la Fuente, *Nation for All*, 104.
3. Sobre a revolução demográfica, ver Frenk et al., "Epidemiological Transition"; Díaz-Briquets, *Health Revolution*.
4. Bercovich, "Considerações"; de la Fuente, "Race and Inequality", 136-142.
5. Nobles, *Shades of Citizenship*, 146-162.
6. Os dados do censo cubano de 2001 não ficaram disponíveis a tempo de serem incluídos neste livro. Esses dados iluminarão mais o crescimento da população americana afro-latina durante a década de 1990 e a questão de como as pessoas de ascendência africana estavam optando por se identificar no final do século.
7. Populações negras nesta faixa inferior (1-2 milhões) provavelmente também existam no México e no Peru. Ver Minority Rights Group, *No Longer Invisible*, xii-xiii. Considerando a falta de dados precisos sobre este ponto, não os incluí na Tabela 5.2.
8. Ver, por exemplo, a discussão clássica de Carl Degler sobre a "válvula de escape do mulato", em *Slavery and* Race, *Neither Black nor White*, 224-245.
9. Wood, "Categorias censitárias".
10. Wood, "Categorias censitárias", 100, 102. Nos dois censos, os indivíduos identificaram sua própria raça.
11. Sobre este período na história latino-americana, ver Bergquist, *Labor*; Collier & Collier, *Shaping the Political Arena*; Halperín-Donghi, *Contemporary History*, 208-291.
12. Sobre Vargas, ver Levine, *Father of the Poor?*
13. Farber, *Revolution and Reaction*, 78-108; Whitney, *State and Revolution*, 149-176.
14. Sobre o Liberalismo de esquerda, Gaitán e La Violencia, ver Long, "Dragon Finally Came"; Sharpless, *Gaitán*; Braun, *Assassination of Gaitán*; Bergquist et al., *Violence in Colombia*.
15. Long, "Dragon Finally Came", 229, 272.
16. Braun, *Assassination of Gaitán*, 82-83; Green, "Vibrations", 292. Sobre o Liberalismo de esquerda na região do Chocó, que durante a década de 1930 constituiu-se como um partido separado, a Ação Democrática, sob a liderança do populista negro Diego Luís Córdoba, ver Wade, *Blackness and Race Mixture*, 116-120.
17. Page, *Perón*, 64-65, 136-37, 240; Nállim, "Crisis of Liberalism", 215-217.
18. Citações de Wright, *Café con Leche*, 106, 122.
19. Fernández Esquivel & Méndez Ruiz, "Negro en la historia", 186-203.



20. A porcentagem de eleitores que preferiram o PTB foi de 70% entre os trabalhadores negros, 61% entre os eleitores da classe média negra, 55% entre os trabalhadores brancos e 29% entre os eleitores brancos com renda média. Souza, "Raça e política".
21. Levine, *Father of the Poor?*, 119.
22. Citado em Levine, *Father of the Poor?*, 102-103. Ver também Conselho Estadual da Condição Feminina, *Mulheres operárias*, 59-70.
23. Zeitlin, *Revolutionary Politics*, 52, 77; Pedraza, "Cuba's Refugees", 274.
24. Ver, por exemplo, Freyre, "Escravidão, monarquia"; Duncan & Meléndez, *Negro en Costa Rica*, 136; Altez, *Participación popular*, 53-59.
25. Thorp, *Progress, Poverty, Exclusion*, 127-158; Cárdenas et al., *Industrialization*.
26. IBGE, *Brasil*: Censo demográfico [1950], 24; Fundação IBGE, *Censo demográfico 1991*: Características gerais, 209-210, 215-216.
27. Pereda Valdés, *Negro en el Uruguay*, 190; INE, *Encuesta Continua*, 1-5.
28. De la Fuente, *Nation for All*, 310.
29. Purcell, *Banana Fallout*, 96-97, 162.
30. Pollak-Eltz, "¿Hay o no hay?", 9-10; Wright, *Café con Leche*, 131. A julgar por uma semana que passei na universidade em 1994, duvido que a maioria dos alunos seja negra ou mulata, mas os alunos afro-venezuelanos realmente constituem pelo menos uma minoria substancial.
31. Sobre a classe média crescente durante este período, ver Johnson, *Political Change*; Jiménez, "Elision".
32. IBGE, *PNAD 1987*, v. 1, 18.
33. De la Fuente, *Nation for All*, 311.
34. INE, *Encuesta Continua*, 12; Solaún and Kronus, *Discrimination without Violence*, 105-106; "Negros avanzan en su incorporación al país", *La Nación* (San José, 3 de setembro de 1977); Purcell, *Banana Fallout*, 64; ver também 57-58, 89. Sobre o emprego da classe média entre os afro-colombianos, ver Wade, *Blackness and Race Mixture*, 199-200; "Negro, ni el Cadillac", *Cromos* (Bogotá, 9 de outubro de 1984), 38.
35. Sobre Pelé, ver Nascimento, *My Life*; Harris, *Pelé*. Sobre Carolina Maria de Jesus, ver seu *Child of the Dark* e *Bitita's Diary*; Levine & Meihy, *Life and Death*.
36. Graham & Hollanda Filho, *Migrações internas*, 65-89.
37. IBGE, *Brasil*: Censo demográfico [1950]; IBGE, *PNAD 1987*, v. 1, 16. Sobre o ingresso dos negros no proletariado industrial, ver Andrews, *Blacks and Whites*, 90-121; Telles, "Industrialization".
38. Os números de 1950 são extraídos de Wood & Carvalho, *Demography of Inequality*, 145; os números de 1991 foram generosamente fornecidos por Peggy Lovell.
39. Vasconcelos, *Cosmic Race*; Freyre, *Masters and Slaves* e *Mansions and Shanties*; Ortiz, *Cuban Counterpoint*; Siso, *Formación del pueblo*. Sobre a ideologia da democracia racial, ver Graham, *Idea of Race*; Wright, *Café con Leche*, 97-124; Andrews, "Brazilian Racial Democracy".

40. Vasconcelos, *Cosmic Race*; Ortiz, *Cuban Counterpoint*, 99; Freyre, *Mansions and Shanties*, 431. Sobre os aspectos raciais da identidade nacional cubana, ver Kutzinski, *Sugar's Secrets*; Bronfman, *Measures of Equality*.
41. Sobre estas danças, ver Romero, "Papel de lo descendientes", 83-84; Cuche, *Poder blanco*, 179-181; Rossi, *Cosas de negros*, 98-150 *passim*; Natale, *Buenos Aires*; Araníbar, *Breve historia*, 10-34. Especialmente na década de 1990, o candombe retornou ao Uruguai e é atualmente aclamado como a "única música folclórica original" do país, e sua "dança universal". Ferreira, *Tambores del candombe*; "Uruguay Is on Notice: Blacks Ask Recognition", *New York Times* (7 de maio de 1993). A4; *Montevideo, Ciudad Abierta* (9 maio de 1998).
42. Vianna, *Mystery of Samba*; Shaw, *Social History*; McCann, *Hello, Hello Brazil*; Moore, *Nationalizing Blackness*; Roberts, *Latin Tinge*.
43. Austerlitz, *Merengue*, 62-77.
44. Moore, *Nationalizing Blackness*, 80-86; Bronfman, *Measures of Equality*, 159-71; Raphael, "Samba", 89-122.
45. Sobre este processo, ver Rodrigues, *Samba negro*; Sheriff, "Theft of Carnaval".
46. Citações de Lewis, *Ring of Liberation*, 59-60; Santos, "Mixed-Race Nation", 126.
47. Matory, *Black Atlantic Religion*, 161-164, 173.
48. Ortiz, *Morte branca*; Birman, *Umbanda*; Brown, *Umbanda*.
49. Pallavicinio, *Umbanda*; Pi Hugarte, *Cultos de posesión*; Segato, "Vocação de minoria"; Pollak-Eltz, *Umbanda*.
50. Pollak-Eltz, *María Lionza*, 104-105.
51. Oppenheimer, *Castro's Final Hour*, 338-355.
52. Moore, *Nationalizing Blackness*.
53. Ver, por exemplo, o caso das celebrações comunitárias em Barlovento, na Venezuela. Guss, "Selling of San Juan"; García, *Afroamericano soy* e *afrovenezuela*. Ou a ressurgência do candombe no Uruguai; além das fontes da nota 41, ver Andrews, "Rhythm Nation".
54. Risério, *Carnaval Ijexá*; Prandi, *Candomblés de São Paulo*; Rego, *Capoeira angola*.
55. "Central Bankers Come and Go; Radio Favela Delivers Another Brazil", *Wall Street Journal* (3 de fevereiro de 1999), A1, A14. Antonio Carlos dos Santos, fundador do bloco afro Ilê Aiyê, e Carlinhos Brown, proeminente músico baiano, recordam ter sido enormemente influenciados pela música de Brown na década de 1970. "Vovô, do Ilê Aiyê, é o novo coordenador do Carnaval", *Correio da Bahia* (17 de maio de 1995); "A música franca do inventivo Carlinhos Brown", *Bahia Hoje* (12 de maio de 1996), A5.
56. Vianna, *Mundo funk carioca*; Hanchard, *Orpheus and Power*, 110-119; McCann, "Black Pau"; ver também as revistas orientadas para o *funk* e o *hip-hop Pode Crê* (São Paulo, 1993) e *Agito Geral* (São Paulo, 1995).
57. Para este *insight* importante, ver Fry, *Para inglês ver*, 47-53.
58. IBGE, *PNAD 1987*, v. 1, 16.



59. Como observou um dos jornais afro-brasileiros em 1924, "a criada sempre é mais infeliz que os operários que trabalham oito horas em determinados serviços" e então podem voltar para casa. Andrews, *Blacks and Whites*, 70.
60. Oliveira & Conceição, "Domestic Workers", 364, 367.
61. Americas Watch, "Forced Labor" e "Forced Labor Re-Visited"; Sutton, *Slavery in Brazil*; "Brazilians Chained to Job, and Desperate", *New York Times* (10 de agosto de 1995), A1, A6; "Brazil's Prized Exports Rely on Slaves and Scorched Land", *New York Times* (25 de março de 2002), A1, A6.
62. Os números dos salários de 1980 foram fornecidos (comunicação pessoal) pelo IBGE. Ver também *IBGE, Censo demográfico 1991*: Mão de obra, v. 1, 323-364.
63. Andrews, "Racial Inequality"; Silva, "Cor e pobreza".
64. Entre os trabalhadores brancos, 17% ganhavam 20 dólares ou menos, e 10%, entre 20 e 40 dólares. IBGE, *PNAD, 1987*, v. 1, 14, 16.
65. Sobre as favelas, ver Leeds & Leeds, *Sociologia do Brasil urbano*; Pino, *Family and Favela*.
66. Scheper-Hughes, *Death without Weeping*, 135. Sobre a fome no Brasil, ver Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, *Mapa da Fome*.
67. Jesus, *Child of the Dark*, 42, 45, 50; Dimenstein, *Brazil*, 6. Ver também os comentários do antropólogo afro-brasileiro Édison Carnero sobre a pobreza dos devotos do candomblé em Salvador: "Pobres! Você nunca vai entender como são pobres. Você ve como sua pele é áspera, como seus dentes são podres? Eles não comem o suficiente há décadas." Citado em Landes, *City of Women*, 40. Para recordações similares da ex-senadora e favelada Benedita da Silva, ver Benjamin e Mendonça, *Benedita da Silva*, 17.
68. Scheper-Hughes, *Death without Weeping*, 98-99; ver também Wade, *Blackness and Race Mixture*, 159-160; Whitten, *Black Frontiersmen*, 146-150; Streicker, "Policing Boundaries", 56-57; Purcell, *Banana Fallout*, 63-82.
69. Citações de Wade, *Blackness and Race Mixture*, 161; Mina, *Esclavitud y libertad*, 163-164; ver também Whitten, *Black Frontiersmen*, 86-87, 163-166; Purcell, *Banana Fallout*, 63-82; Wilson, *Crab Antics*, 58-64.
70. Lovell, "Race, Gender"; Lovell & Wood, "Skin Color"; Lovell, "Regional Labor Market Inequalities".
71. IBGE, *PNAD 1987*, v. 1, 16; *Diagnóstico socioeconômico*, 31 (ver também INE, *Encuesta Contínua*, 12); Wade, *Blackness and Race Mixture*, 187, 205.
72. Lovell, "Race, Gender", 21; Andrews, "Racial Inequality", 247-254. A única área da economia em que os diferenciais dos salários dos homens e das mulheres eram menores do que 70% era o trabalho administrativo de escritório, onde os homens negros ganhavam em média 37% mais do que as mulheres negras.
73. Benjamin & Mendonça, *Benedita da Silva*, 18, 72; ver a descrição de outra favelada de seu filho de dez anos de idade como "os 'braços e pernas' dela, [...] mais importante para ela do que [...] o homem mais velho com quem ela morava na época". Scheper-Hughes, *Death without Weeping*, 347.

74. Benjamin & Mendonça, *Benedita da Silva*, 10, 18; Human Rights Watch, *Final Justice*, 1-12. Ver também Dimenstein, *Brazil*; Hecht, *At Home in the Street*, 118-148; Márquez, *Street is My Home*.
75. IBGE, *Censo Demográfico 1991*: Características gerais, 183-198, 215-218. Os números comparáveis para os brancos eram de 7,8 milhões de formados no segundo grau, 3,4 milhões com formação universitária e 7,1 milhões com um ano ou menos de escola.
76. Wright, *Café con Leche*, 97-98; Conniff, *Black Labor*, 132; Duncan & Powell, *Teoría y práctica*, 75. Um incidente similar no Uruguai em 1956 provocou a atenção e o debate da imprensa nacional, mas nenhuma ação legislativa. Carvalho-Neto, *Estudios afros*, 208-215. Em Cuba, o presidente Prío Socarrás lançou um decreto em 1951 proibindo a discriminação racial na contratação. Os esforços das organizações afro-cubanas na década de 1950 para aprovar uma lei similar no Congresso falharam. De la Fuente, *Nation for All*, 238-247.
77. Ruiz, *Racismo*; Duharte Jiménez & Santos García, *Fantasma de la esclavitud*; *América Negra* 15 (1998), editado por Alejandro de la Fuente, especialmente Hernández, "Raza y prejuicio racial", Alvarado Ramos, "Estereotipos y prejuicios", e Duharte Jiménez & Santos García, "Cuba y el fantasma"; Valcárcel C., *Universitarios y prejuicio*; Turra & Venturi, *Racismo cordial*; Carvalho-Neto, *Estudios afros*, 208-224; Britto García, "Racismo, inmigración".
78. Além das fontes citadas na nota anterior, ver Streicker, "Policing Boundaries"; Almeida, "Entre nós, os pobres"; Mijares, *Racismo e endoracismo*; Souza, *Tornar-se negro*; Twine, *Racism*.
79. Andrews, *Blacks and Whites*, 90-121; Silva, *Negros à luz*; Hasenbalg, "Negro na indústria"; Castro & Guimarães, "Desigualdades Raciais".
80. Hasenbalg, "Negro na indústria", 116.
81. Rodríguez & Viscuña, "Discriminación racial", 136-137; ver também 78-91. O significado racial da "boa aparência" é sugerido por um incidente de 1991, em que uma agência de empregos brasileira colocou um anúncio para o chefe de seção de uma oficina. Quando os ativistas negros protestaram contra a especificação do anúncio de que os candidatos tinham de ser brancos, o chefe da agência respondeu que "houve um engano na veiculação do anúncio. Aparecia a exigência da cor branca, quando deveria ser boa aparência." "Anúncio racista vira caso de polícia", *Estado de São Paulo* (2 de abril de 1991).
82. Ver, por exemplo, Dawkings, "Condiciones laborales"; Andrews, *Blacks and Whites*, 166-171; Graceras, "Informe preliminar", 23-25; Merino, *Negro en la sociedad*, 60-66.
83. Alicia Behrens, "La discriminación racial en el Uruguay", *Marcha* (15 de junho de 1956), 9; ver também Alícia Behrens, "¿Cuál es la situación de los negros en el Uruguay?" *Marcha* (4 de maio de 1956), 10.
84. Silva, "Updating the Cost"; Telles, "Industrialization"; Lovell and Wood, "Skin Color". Os dados do censo de 1991 indicam que, após duplicarem entre 1960 e 1980, as medidas de discriminação aumentaram ainda mais entre 1980 e 1991. Lovell, "Regional Labor Market Inequalities".



85. Observe que uma questão fundamental para todos os três partidos negros do início dos anos 1900 – o Partido Independiente de Color, a Frente Negra Brasileira e o Partido Autóctono Negro – era o acesso igual dos negros aos empregos estatais. Ver Capítulo 4.
86. Ignacio Castillo, "El umbral de color", *SIC* 45, 442 (fevereiro de 1982), 59; Fernández Esquivel & Méndez Ruíz, "Negro en la historia", 239; Wade, *Blackness and Race Mixture*, 118-122; Graceras "Informe preliminar", 12, 18.
87. Costa, *Fala, crioulo*, 94; Carvalho-Neto, *Estudios afros*, 231-232.
88. Citado em Andrews, *Blacks and Whites*, 169.
89. "Gobierno contra negros?"*La República* (San José, 27 de junho de 1974).
90. Este era o Grupo de Empresários e Profissionais Afro-Costa-riquenhos, criado por iniciativa da educadora negra Eulalia Bernard. "Los negros se organizan", *Contrapunto* (San José, dezembro de 1991), 44-46.
91. Entrevista com Quince Duncan (Heredia, Costa Rica, 7 de julho de 1994); Maloney, "Movimiento negro"; Conniff, *Black Labor*, 165; "Los 500 años y los negros panameños", *La Prensa* (Panamá, 9 de outubro de 1992), 6A.
92. Wade, "Cultural Politics", 343; Hanchard, *Orpheus and Power*, 88-91.
93. Damasceno et al., *Catálogo de entidades*; ver também Lindsey, *Afro-Brazilian Organization Directory*.
94. Moore, *Castro*, 313-316.
95. Wade, "Cultural Politics"; Arocha, "Negros y la nueva constitución". Para uma lista de quase 90 organizações afro-colombianas, ver Wade, "Lista de organizaciones". Sobre os aspectos raciais e étnicos das reformas constitucionais recentes na América Latina, ver Van Cott, *Friendly Liquidation*.
96. Corinealdi, "Black Organizing"; Maloney, "Movimiento negro"; Conniff, *Black Labor*, 165-169; *Primer Congreso*; "500 años".
97. Luciano & Rodríguez Pastor, "Peru", 281-282.
98. Organizaciones Mundo Afro, *Informe*, 7-9; Ferreira, *Movimiento negro en Uruguay*.
99. "Centros educativos darán a conocer cultura del negro", *La Nación* (San José, 27 de outubro de 1980), 8A; "Día del negro costarricense", *La República* (San José, 31 de agosto de 1983); Purcell, *Banana Fallout*, 162. Em 2000, o Panamá decretou um Día de la Etnia Negra parecido, comemorado em 31 de maio. Corinealdi, "Black Organizing", 98-102.
100. Davis, "Postscript", 362-369. As comunicações internacionais entre as organizações negras foram bastante facilitadas pelo aparecimento do e-mail e da Internet na década de 1990. Para uma introdução aos recursos da Internet para a América Afro-Latina, ver página "African Diáspora" do Latin American Network Information Center. Ver:<http://lanic.utexas.edu/la/region/african>. (20 de junho de 2002).

101. "ONU denuncia discriminação racial no País", *Correio da Bahia* (30 de abril de 1996); "Comité de la ONU señala omisiones del gobierno uruguayo", *Brecha* (1 de outubro de 1999); Organizaciones Mundo Afro, *Racismo*, 10; ver: <http://www.mj.gov.br/sedh/Cncd/index.htm>. (16 de outubro de 2002); Corinealdi, "Black Organizing", 108, 112.
102. Para obras de ativistas americanos afro-latinos que elaboram este argumento, ver Santos, *O que é o racismo*; Nascimento, *Genocídio do negro e Quilombismo*; Moura, *Negro e dialética racial*; Smith-Córdoba, *Cultura negra*; Mosquera, *Comunidades negras*; Montañez, *Racismo oculto*; Duncan & Powell, *Teoría y práctica*; Moore, *Castro, the Blacks*; Barrow, *No me pidas*; Rodríguez, *Historia de los afrouruguayos e Racismo y derechos humano*; Guimarães & Huntley, *Tirando a máscara*.
103. Andrews, *Blacks and Whites*, 218-233; Maggie, *Catálogo*; Contins, *Visões da abolição*; Presidência da República, *Programa Nacional*, 29-31; Telles, *Racismo à brasileira*, 77-99; Htun, "From 'Racial Democracy'".
104. "Racismo não vê a cor da condenação", *Tribuna da Bahia* (19 de outubro de 1995); "A população negra precisa ser indenizada", *Tribuna da Bahia* (2 de agosto de 1995).
105. Telles & Bailey, "Políticas".
106. Escobar & Pedrosa, *Pacífico*.
107. Carneiro, "Black Women's Identity"; Casa Dandara, *Triunfo da ideologia*; Yrene Ugueto, "La identidad cultural de la mujer afro-venezolana en la Venezuela neoliberal", *Encuentros* 7, 17 (1993), 25-26; "En busca de identidad cultural", *Panorama Internacional* (Panamá, 3 de agosto de 1992), 32-33; Rojas "Mujeres en movimiento"; *Diagnóstico socioeconómico*.
108. Ver, por exemplo, Silva, "Black-White Income Differentials"; Silva, "Updating the Cost"; Andrews, "Racial Inequality"; Lovell & Wood, "Skin Color".
109. Sobre a importância da patronagem para os negros pobres e da classe trabalhadora, ver Scheper-Hughes, *Death without Weeping*, 108-127; Whitten, *Black Frontiersmen*, 163-166; Altez, *Participación popular*, 51-59.

## *Capítulo 6*

1. Sobre a "revolução neoliberal", ver Thorp, *Progress, Poverty, Exclusion*, 241-273. Sobre o crescimento produzido pelas reformas, ver Stallings & Peres, *Growth, Employment, Equity*, 72-109.
2. Citação de Scheper-Hughes, *Death without Weeping*, 45; ver também Pereira, *End of the Peasantry*, 39-55. Sobre o Vale do Cauca, ver Mina, *Esclavitud y libertad*, 99-154; Friedemann & Arocha, *De sol a sol*, 208-228. "Pelo menos a metade dos filhos dos cortadores [...] mostravam sérios indícios de desnutrição" (p. 227).
3. Whitten, *Black Frontiersmen*, 185-200; Escobar & Pedrosa, *Pacífico*; Arocha, "Inclusion of Afro-Colombians".



4. Sobre os efeitos do turismo nas comunidades americanas afro-latinas, ver Palmer, *"Wa'apin man"*, 309-350; Gallardo, "Colonización educativa"; Wright, *Café con Leche*, 129; Pérez, "Llamado entre os pueblos".
5. Whitten, *Black Frontiersmen*, xiii, 191.
6. Arocha, "Inclusion of Afro-Colombians", 83-84; Carvalho, *Quilombo do Rio das Rãs*, 185-190; "Exploração de bauxita ameaça negro do Pará", *Jornal do Brasil* (15 de agosto de 1991); "Invasor ameaça antigo quilombo em Goiás", *Folha de São Paulo* (27 de agosto de 1995), 17; "Former Slave Havens in Brazil Gaining Rights", *New York Times* (23 de janeiro de 2001), A1, A4. Em 2 de maio de 2002, na aldeia negra de Bojayá, no Chocó, guerrilhas de esquerda e paramilitares de direita perpetraram o pior massacre de civis nos quase 40 anos de guerra civil nesse país. "More than 100 Killed by Farc", *Latin American Weekly Report* (7 de maio de 2002), 205; "Colombian War Brings Carnage to Village Altar", *New York Times* (9 de maio de 2002), A1, A15.
7. Wolff, *Top Heavy*; Hacker, *Money*; Galbraith, *Created Unequal*; Phillips, *Wealth and Democracy*.
8. Inter-American Development Bank, *Facing up to Inequality*, 11-29; Portes & Hoffman, "Latin American Class Structures"; Hoffman and Centeno, "Lopsided Continent".
9. Duharte Jiménez & Santos García, "Cuba y el fantasma", 211; de la Fuente & Glasco, "Are Blacks 'Getting Out of Control?'" 62; de la Fuente, "Recreating Racism", 6-9.
10. "Violência está preocupando os negros de SP", *Correio da Bahia* (5 de abril de 1993); Maio, "Negros e judeus"; "Defensor del Pueblo pide vigilar a 'banda de rapados'", *El Tiempo* (Bogotá, 25 de junho de 1993), 5D; "Orden a cualquier costo", *Lecturas Dominicales* (Bogotá, 25 de julho de 1993), 6-7; "Los nazis están aquí", *La República* (Montevidéu, 22 de junho de 1998), 3; "La ola: Apartheid en Mercedes", *Dominical* (Caracas, 15 de maio de 1994), 6-8; "Congreso investigará discriminación racial en locales nocturnos", *El Universal* (Caracas, 4 de junho de 1994), 13. Em São Paulo, estes ataques conduziram à criação de uma delegacia especial para investigar crimes motivados por questões raciais. "SP já tem delegacia contra crimes raciais", *Correio da Bahia* (8 de junho de 1993).
11. Scheper-Hughes, *Death without Weeping*, 92-93; Alfredo Chacón, "La piel que nos separa", *El Universal* (Caracas, 20 de setembro de 1998).
12. Pérez, "Llamado entre los pueblos"; de la Fuente, *Nation for All*, 332-333.
13. "Igualdade desigual", *Veja* (22 de maio de 1996); "A Racial 'Democracy' Begins Painful Debate on Affirmative Action", *Wall Street Journal* (6 de agosto de 1996); *Marcha Zumbi*.
14. Corinealdi, "Black Organizing", 94-108.
15. Visivelmente negros", *O Globo* (Rio de Janeiro, 1 de fevereiro de 1997).
16. "Negros trocam militância por nova identidade", *O Estado de São Paulo* (São Paulo, 12 de novembro de 1991).

17. Citações de "O negro é um consumidor voraz", *Jornal da Tarde* (São Paulo, 13 de outubro de 1996). Sobre o impacto da revista, ver *Questões de Raça* 7 (janeiro-fevereiro de 1997); "Among Glossy Blondes, a Showcase for Brazil's Black Faces", *New York Times* (18 de outubro de 1996). O número de 10% de famílias afro-brasileiras com renda familiar de 16.800 dólares ou mais aparentemente foi extraído da pesquisa da *Folha de São Paulo* em 1995 sobre as atitudes raciais no Brasil. Turra & Venturi, *Racismo cordial*, 92. Este número exagera muito o nível de renda dos afro-brasileiros: segundo a PNAD de 1987, somente 7% das famílias pretas e pardas ganhavam 5 mil dólares ou mais por ano. IBGE, *PNAD 1987*, v. 1, 103.
18. "Negros no governo", *Veja* (5 de dezembro de 1990), 40-41; "Histórias exemplares", *Veja* (19 de outubro de 1994), 40-42; *Questões de Raça* 8 (março-abril de 1997); Johnson, "Racial Representation".
19. Oliveira, *Luta por um lugar*.
20. Sagás, *Race and Politics*, 105-15, 138-140; Howard, *Coloring the Nation*, 161-167, 175-180. Preparando-se para disputar novamente a prefeitura de Santo Domingo, Peña Gómez morreu de câncer em 1998. As eleições para prefeito foram então vencidas pelo cantor e político afro-dominicano Johnny Ventura.
21. O líder da AD, Rómulo Betancourt, presidente de 1959 a 1964, era um mulato de pele clara. Luís Beltrán Prieto Figueroa, também mulato e durante muito tempo uma figura importante na AD, teve negada sua candidatura para a presidência em 1968 e retirou-se do partido. "AD membership spurns 'cogollo' and picks 'Black Claudio' as candidate", *Latin American Weekly Report* (29 de abril de 1993), 181.
22. Gott, *In the Shadow*. Quando os líderes empresariais tentaram sem sucesso derrubar Chávez em um golpe em abril de 2002, sua base da classe trabalhadora o apoiou firmemente, expondo "a profunda fissura social e racial na Venezuela entre as classes alta e média, que tendem a ter a pele mais clara, e a maioria dos pobres [de pele escura]". "Behind the Upheaval in Venezuela", *New York Times* (18 de abril de 2002), A8.
23. Uma confirmação indireta desta proposição é o número declinante de negros com cargos públicos importantes em Cuba durante o mesmo período em que a proporção dos candidatos e funcionários afro-descendentes aumentava em outras partes da região. Em 1986, 28% do Comitê Central do Partido Comunista era de negros ou mulatos; em 1991, 16%; e, em 1997, 13%. De la Fuente, "Recreating Racism", 10.
24. Costa, *Fala, crioulo*, 81.
25. Observe, por exemplo, o tom tentativo e cauteloso de títulos como "¿Racismo en Venezuela?" *El Nacional* (Caracas, 20 de setembro de 1998); "¿Hay racismo en Colombia?" *El Espectador* (Bogotá, 17 de outubro de 1997); "¿Racismo en Colombia?" *El Espectador* (Bogotá, 23 de dezembro de 1998); "¿Racismo por omisión?" *La Nación* (San José, 5 de janeiro de 1998). Mais afirmativo em suas conclusões é "Discriminación en Uruguay", *El País* (Montevidéu, 22 de outubro de 1998).



*Apêndice*

1. Para propósitos de comparação, todas as tabelas e mapas usam as fronteiras nacionais de 2000.
2. Fontes para cada país: Brasil (1810), Alden, "Late Colonial Brazil", 290; México (1810), Aguirre Beltrán, *Población negra*, 233; Venezuela (1800-1810), Brito Figueroa, *Estructura social y demográfica*, 57-58; ver também Lombardi, *People and Places*, 132; Cuba (1810), Kiple, *Blacks in Colonial Cuba*, 32-33; Colombia (1778-1781), Tovar Pinzón et al., *Convocatoria*, 68-72; Porto Rico (1802), Kinsbruner, *Not of Pure Blood*, 28; Peru (1791), Gootenburg, "Population and Ethnicity", 111; Argentina (1778), Comadrán Ruiz, *Evolución demográfica*, 80-81; República Dominicana (1794), Deive, *Esclavitud del negro*, 608; Equador (1778-1781), Hamerly, *Historia social*, 15, e Tovar Pinzón, *Convocatoria*, 68-72; Panamá (1778-81), Castillero Calvo, *Régimen de castas*, 11-14, e Tovar Pinzón, *Convocatoria*, 68-72; Chile (1813), Sater, "Black Experience", 39; Paraguai (1782), Kegler Krug, "Población del Paraguay"; Costa Rica (1801), Putnam, *Company They Kept*, 25; Uruguai (1803), Nahum, *Manual de historia*, 35; e Florines et al., "Bases", 100.
3. Hamerly, *Historia Social*, 16; McFarlane, *Colombia Before Independence*, 34; Lombardi, *People and Places*, 122, 41-45; Castillero Calvo, *Régimen de castas*, 10-14; Jaen Suárez, *Población del Istmo*, 328-339. Jaen Suárez encontrou poucos *mestizos* – menos de 2% – nos registros batismais das "pessoas de cor" da Cidade do Panamá, 445.
4. Tovar Pinzón, *Convocatoria*, 21-31.
5. Tovar Pinzón, *Convocatoria*, 158, 224, 346, 533, 554-555; Castillero Calvo, *Régimen de castas*, 10.
6. Romero, "Mestizaje negroide", 246.
7. Minority Rights Group, *No Longer Invisible*, xii, xiii.
8. As estimativas de população para 2000 foram extraídas do *Britannica Book of the Year 2001* (Chicago, 2001).
9. Os números do censo sobre raça do Brasil (2000) estão disponíveis em: <http://www.ibge.net/home/estatistica/populacao/censo2000/tabulacao_avancada/tabela_brasil_1_1_1.shtm> [16 de junho de 2002]; Cuba, (1981), Comité Estatal de Estadísticas, *Censo de población* 11; Puerto Rico (2000), [online], disponível em: <http://factfinder/census/gov/servlet/QTTable?ds_name=D&geo_id=04000US72&qr_name=DEC_2000_SF1_U_DP1&_lang=en>; Uruguai (1996), INE, *Encuesta Continua*, 1.
10. *Britannica Book of the Year 2002* (Chicago, 2002). Para estimativas adicionais, ver Minority Rights Group, *No Longer Invisible*, xii, xiii; Collier et al., *Cambridge Encyclopedia*, 161.
11. Welch, "Evolución".
12. As fontes para a Tabela A.1 e para o Mapa 2 são: Brasil (1890), Directoria Geral de Estatística, *Synopse do recenseamento*, 2-3; Cuba (1899), de la Fuente, "Race and Inequality", 135; Porto Rico (1899), *Encyclopedia Britannica* (Londres, 1910, 11th

ed.), v. 22, 125; Panamá (1911), Welch, "Evolución"; Colômbia (1912), Smith, "Racial Composition", 214-218; Venezuela (1904), *Encyclopedia Britannica*, v. 27, 990.

13. Cottrol, "Long Lingering Shadow", 37-38.

# BIBLIOGRAFIA


ACOSTA SAIGNES, Miguel. *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. Havana, 1978.

ADAMO, Sam. "The Broken Promise: Race, Health, and Justice in Rio de Janeiro, 1890-1940". Dissertação (Ph.D.) – University of New Mexico, 1983.

AGUIRRE, Carlos. *Agentes de su propia libertad*: Los esclavos de Lima y la desintegración de a esclavitud, 1821-1854. Lima, 1993.

_____. "Cimarronaje, bandolerismo y desintegración esclavista: Lima, 1821-1854". In: AGUIRRE, Carlos; WALTER, Charles (Orgs.). *Bandoleros, abigeos y montoneros*: Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX. Lima, 1990.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *Cujila*: Esbozo etnográfico de un pueblo negro. México, 1958.

_____. *La población negra de México*. México, 1946.

ALDEN, Dauril. "Late Colonial Brazil, 1750-1808". In: BETHELL, Leslie (Org.). *Colonial Brazil*. Cambridge e New York, 1987.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*: formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII. São Paulo, 2000.

ALFARO, Milita. *El 3 'heroico', 1800-1872*. Montevideo, 1991.

_____. *Carnaval y modernización*: Impulso y freno del disciplinamiento, 1873-1904. Montevideo, 1998.

ALFARO, Orlando. *El peligro antillano en la América Central*. Panamá, 1924.

ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente*: estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro, 1808-1822. São Paulo, 1988.

ALMEIDA, Maria Suely Kofes de. "Entre nós, os pobres, eles, os negros". Tese (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, 1974.

ALTEZ, Yara. *La participación popular y la reproducción de la desigualdad*. Caracas, 1996.

ALVARADO RAMOS, Juan Antonio. "Estereotipos y prejuicios raciales: tres barrios habaneros". *América Negra*, v. 15, pp. 89-118, 1998.

AMERICAS WATCH. "Forced Labor in Brazil". New York, 1990.

_____. "Forced Labor in Brazil Re-Visited". New York, 1993.

ANDERSON, Robert Nelson. "The Quilombo of Palmares: A New Overview of a Maroon State in Seventeenth-Century Brazil". *Journal of Latin American Studies*, v. 28, pp. 545-66, 1996.

ANDERSON, Rodney D. "Race and Social Stratification: A Comparison of Working-Class Spaniards, Indians, and Castas in Guadalajara, Mexico in 1821". *Hispanic American Historical Review*, v. 68, n. 2, pp. 209-43, 1988.

ANDRADE, Maira José de Souza. *A mão de obra escrava em Salvador, 1811-1860*. São Paulo, 1988.

ANDRADE, Manuel Correia de. *A Guerra dos Cabanos*. Rio de Janeiro, 1965.

ANDRADE GONZÁLEZ, Gerardo. "Aprecio económico y desprecio social del negro". In: SAVOIA, Rafael (Org.). *Actas del Primer Congreso de Historia del Negro en el Ecuador y Sur de Colombia*. Quito, 1988.

ANDREWS, George Reid Andrews. *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*. Madison, 1980.

_____. *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. Madison, 1991.

_____. "Brazilian Racial Democracy: An American Counterpoint, 1900-1990". *Journal of Contemporary History*, v. 31, n. 3, pp. 483-507, 1996.

_____. "Racial Inequality in Brazil and the United States: A Statistical Comparison". *Journal of Social History*, v. 26, n. 2, pp. 229-63, 1992.

_____. "Rhythm Nation: The Drums of Montevideo". *Revista* 11, 2 (2003): 64-68.

_____. "Spanish American Independence: A Structural Analysis". *Latin American Perspectivas*, v. 12, n. 1, pp. 105-32, 1985.

ANINO, Antonio (Org.). *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*. México, 1995.

ANNA, Timothy E. *Forging Mexico, 1821-1835*. Lincoln, Neb., 1998.

ARANÍBAR, Eduardo. *Breve historia del tango*. Buenos Aires, 1999.

ARCAYA U., Pedro M. *El cabildo de Caracas*. Caracas, 1968.

_____. *Insurrección de los negros de la serranía de Coro*. Caracas, 1949.

ARGENTINA CHIRIBOGA, Luz. "Raíces africanas en la nacionalidad ecuatoriana". In: SAVOIA, Rafael (Org.). *El negro en la historia*: raíces africanas en la nacionalidad ecuatoriana – 500 años. Quito, 1992.

AROCHA, Jaime. "Inclusion of Afro-Colombians: Unreachable National Goal?" *Latin American Perspectivas*, v. 25, n. 3, pp. 70-89,1998.

_____. "Los negros y la nueva constitución colombiana de 1991". *América Negra*, v. 3, 1992.

AUSTERLITZ, Paul. *Merengue*: Dominican Music and Dominican Identity. Philadelphia, 1997.

AZEVEDO, Aluísio. *Mulatto*. Austin, 1993.

_____. *The Slum*. New York, 2000.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*: o negro no imaginário das elites-século XIX. São Paulo, 1987.



BACELAR, Jeferson. "A Frente Negra Brasileira na Bahia". *Revista Afro-Asia*, v. 17, pp. 73-86, 1996.

BANKO, Catalina. *Las luchas federalistas en Venezuela*. Caracas, 1996.

BANTON, Michael. *The Idea of Race*. London, 1977.

_____. *Racial Theories*. Cambridge e New York, 1988.

BARALT, Guillermo. *Esclavos rebeldes*: conspiraciones y sublevaciones de esclavos en Puerto Rico, 1795-1873. Río Piedras, 1981.

BARBOSA, Márcio (Org.). *Frente Negra Brasileira*: depoimentos. São Paulo, 1998.

BARCELOS, Luiz Claudio et al. *Escravidão e relações raciais no Brasil*: cadastro da produção intelectual (1970-1990). Rio de Janeiro, 1991.

BARICKMAN, B. J. "'A Bit of Land, Which They Call *Roça*': Slave Provision Grounds in the Bahian Recôncavo, 1780-1860". *Hispanic American Historical Review*, v. 74, n. 4, pp. 649-87, 1994.

BARMAN, Roderick J. *Brazil*: The Forging of a Nation, 1798-1852. Stanford, 1988.

_____. *Citizen Emperor*: Pedro II and the Making of Brazil, 1825-1891. Stanford, 1999.

BARNET, Miguel. *Autobiography of a Runaway Slave*. Willimantic, Conn, 1994.

BARROW, Alberto. *No me pidas una* foto: develando el racismo en Panamá. Panamá, 2001.

BASTIDE, Roger. *The African Religions of Brazil*: Toward a Sociology of the Interpenetration of Civilizations. Baltimore, 1978.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Relações raciais entre brancos e negros em São Paulo*. São Paulo, 1953.

BATRELL OVIEDO, Ricardo. *Para la historia*: apuntes autobiográficos de la vida de Ricardo Batrell Oviedo. Havana, 1912.

BAUD, Michiel. *Peasants and Tobacco in the Dominican Republic, 1870-1930*. Knoxville, 1995.

BEIGUELMAN, Paula. *Formação do povo no complexo cafeeiro*. São Paulo, 1977.

BELI. LEMUS, Gustavo. *Cartagena de Indias*: de la colonia a la República. Bogotá, 1991.

BENJAMIN, Medea; MENDONÇA, Maisa. *Benedita da Silva*: An Afro-Brazilian Woman's Story of Politics and Love. Oakland, 1998.

BERCOVICH, Alícia. "Considerações sobre a fecundidade da população negra no Brasil". In: NOVELL, Peggy (Org.). *Desigualdade racial no Brasil contemporâneo*. Belo Horizonte, 1991.

BERETTA CURI, Alcides; ETCHEVERRY, Ana García. *Los burgueses inmigrantes*: el concurso de los italianos en la formación del empresariado urbano uruguayo. Montevideo, 1995.

BERGAD, Laird. *Cuban Rurals in the Nineteenth Century*: The Social and Economic History of Matanzas. Princeton, 1990.

_____. *Slavery and the Demographic and Economic History of Minas Gerais, Brazil, 1720-1888*. Cambridge e New York, 1999.

BERGAD, Laird et al. *The Cuban Slave Market, 1790-1880*. Cambridge e New York, 1995.

BERLIN, Ira. *Generations of Captivity*: A History of African-American Slaves. Cambridge, Mass, 2003.

_____. *Slaves Without Masters*: The Free Negro in the Antebellum South. New York, 1974.

BERGQUIST, Charles. *Labor in Latin America*: Comparative Essays on Chile, Argentina, Venezuela, and Colombia. Stanford, 1986.

BERGQUIST, Charles et al. (Orgs.). *Violence in Colombia*: The Contemporary Crisis in Historical Perspective. Wilmington, Del., 1992.

BETANCOURT, Juan René. *Doctrina negra*. Havana, 1954.

_____. *El negro, ciudadano del futuro*. Havana, 1959.

_____. *Prejuicio, ensayo polémico*. Camagüey, 1945.

BETHELL, Leslie. *The Abolition of the Brazilian Slave Trade*: Britain, Brazil, and the Slave Trade Question, 1807-1869. Cambridge e New York, 1970.

_____. "The Independence of Brazil". In: BETHELL, Leslie (Org.). *The Independence of Latin America*. Cambridge e New York, 1987.

_____. (Org.). *The Independence of Latin America*. Cambridge e New York, 1987.

BETHELL, Leslie; CARVALHO, José Murilo de. "1822-1850". In: BETHELL, Leslie (Org.). *Brazil*: Empire and Republic, 1822-1930. Cambridge e New York, 1989.

BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda*. São Paulo, 1983.

BLACKBURN, Robin. *The Making of New World Slavery*: From the Baroque to the Modern, 1492-1800. London, 1997.

_____. *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*. London, 1988.

BLANCHARD, Peter. "The Language of Liberation: Slave Voices in the Wars of Independence". *Hispanic American Historical Review*, v. 82, n. 3, pp. 499-523, 2002.

_____. "Miguel García: Black Soldier in the Wars of Independence". In: ANDRIEN, Kenneth J. (Org.). *The Human Tradition in Colonial Latin America*. Wilmington, Del., 2002.

_____. *Slavery and Abolition in Early Republican Peru*. Wilmington, Del., 1992.

BLANCO SOJO, Jesús. *Miguel Guacamaya, capitán de cimarrones*. Caracas, 1991.

BOHIGAS, Nuria Sales de. *Sobre esclavos, reclutas, y mercadores de quintos*. Barcelona, 1974.

BORGES, Dain. "'Puffy, Ugly, Slothful, Inert': Degeneration in Brazilian Social Thought, 1890-1940". *Journal of Latin American Studies*, v. 25, n. 2, pp. 235-256, 1993.

_____. "The Recognition of Afro-Brazilian Symbols and Ideas, 1890-1940". *Luso-Brazilian Review*, v. 32, n. 2, pp. 59-78, 1995.

BORREGO PLÁ, María del Carmen. *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*. Sevilla, 1973.

BORUCKI, Alex et al. *Esclavitud y trabajo*: un estudio de los afrodescendientes en la frontera uruguaya (1835-1855). Montevideo, 2004.

BOURGOIS, Philippe. *Ethnicity at Work*: Divided Labor on a Central American Banana Plantation. Baltimore, 1989.

BOWSER, Fredrick. *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*. Stanford, 1974.



_____. "Colonial Spanish America". In: COHEN, David W.; GREENE, Jack P. (Orgs.). *Neither Slave Nor Free*: The Freedman of African Descent in the Slave Societies of the New World. Baltimore, 1972.

BRADING, David H. "Bourbon Spain and Its American Empire". In: BETHELL, Leslie (Org.). *Colonial Spanish America*. Cambridge e New York, 1987.

BRAGA, Júlio. *A sociedade protetora dos desvalidos*: uma irmandade de cor. Salvador, 1987.

BRANDON, George. *Santería From Africa to the New World*: The Dead Sell Memories. Bloomington, 1993.

BRAUN, Herbert. *The Assassination of Gaitán*: Public Life and Urban Violence in Colombia. Madison, 1985.

BRITO FIGUEROA, Federico. *La estructura social y demográfica de Venezuela colonial*. Caracas, 1961.

_____. *El problema tierra y esclavos en la historia de Venezuela*. Caracas, 1985.

_____. *Tiempo de Ezequiel Zamora*. Caracas, 1974.

BRITTO GARCÍA, García. "Racismo, inmigración y prejuicio en Venezuela: una leyenda dorada". *Encuentros*, v. 7, n. 17, pp. 27-33, 1993.

BRONFMAN, Alejandra. *Measures of Equality*: Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902-1940. Chapel Hill, 2004.

_____. "'En Plena Libertad y Democracia': Negros Brujos and the Social Question, 1904-1919". *Hispanic American Historical Review*, v. 82, n. 3, pp. 549-587, 2002.

BROOKSHAW, David. *Race and Color in Brazilian Literature*. Metuchen, N. J., 1986.

BROWN, David H. *Santería Enthroned*: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion. Chicago, 2003.

BROWN, Diana de G. *Umbanda*: Religion and Politics in Urban Brazil. New York, 1994.

BROWNING, Barbara. *Samba*: Resistance in Motion. Bloomington, 1995.

BULGARELLI, Aguilar; ALFARO, Irene. *La esclavitud negra en Costa Rica*. San José, 1997.

BULMER-THOMAS, Victor. *An Economic History of Latin America since Independence*. Cambridge e New York, 1994.

BURNS, E. Bradford. "The Intellectuals as Agents of Change and the Independence of Brazil". In: RUSSELL-WOOD, A. J. R. (Org.). *From Colony to Nation*: Essays on the Independence of Brazil. Baltimore, 1975.

BUSHNELL, David. *The Making of Modern Colombia*: A Nation in Spite of Itself. Berkeley, 1993.

BUSHNELL, David; MACAULAY, Neill. *The Emergence of Latin America in the Nineteenth Century*. New York, 1994.

BUTLER, Kim D. *Freedoms Given, Freedoms Won*: Afro-Brazilians in Post-Abolition. São Paulo and Salvador. New Brunswick, 1998.

CABRERA, Lydia. *Anaforuana*: ritual y símbolos de la iniciación en la sociedad secreta Abakuá. Madrid, 1975.

_____. *El monte*. Miami, 1983.

_____. *La regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*. Miami, 1977.

_____. *Reglas de Congo*: Palo Monte-Mayombe. Miami, 1979.

_____. *La sociedad secreta Abakuá*. Miami, 1970.
_____. *Yemayá y Ochún*: Kariocha, Iyalorichas y Olorichas. New York, 1980.
CALDER, Bruce. *The Impact of Intervention*: The Dominican Republic during the U.S. Occupation of 1916-1924. Austin, 1984.
CARBONELL, Walterio. *Crítica, como surgió la cultura nacional*. Havana, 1961.
CÁRDENAS, Enrique et al. (Orgs.). *The Export Age*: The Latin American Economies in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries. Basingstoke e New York, 2001.
_____. *Industrialization and the State in Latin America*: Postwar Years. Basingstoke e New York, 2000.
CARDOSO, Ciro Flamarion. *Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas*. São Paulo, 1987.
CARNEIRO, Edison. *Antologia do negro brasileiro*. Porto Alegre, 1950.
_____. *Negros bantus*. Rio de Janeiro, 1937.
_____. *O Quilombo de Palmares*. São Paulo, 1958.
_____. *Religiões negras*. Rio de Janeiro, 1936.
CARNEIRO, Sueli. "Black Women's Identity in Brazil". In: REICHMAN, Rebecca (Org.). *Race in Contemporary Brazil*: From Indifference to Inequality. University Park, Penn., 1999.
CARR, Barry. "Identity, Class and Nation: Black Immigrant Workers, Cuban Communism and the Sugar Insurgency". *Hispanic American Historical Review*, v. 78, n. 1, pp. 83-116, 1998.
CARRACEDO, Orlando. "El Régimen de castas, el trabajo, y la Revolución de Mayo". *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, 4. (Rosario, pp. 157-186, 1960).
CARRERA DAMAS, Germán. *Boves*: aspectos socioeconómicos de la guerra de independencia. Caracas, 1968.
CARROLL, Patrick. *Blacks in Colonial Veracruz*: Race, Ethnicity and Regional Development. Austin, 1991.
_____. "Mandinga: The Evolution of a Mexican Runaway Slave Community, 1735-1827". *Comparative Studies in Society and History*, v. 19, n. 4, pp. 488-505, 1977.
CARVALHO, José Jorge de (Org.). *O quilombo do Rio das Rãs*: histórias, tradições, lutas. Salvador, 1996.
CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados*: o Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo, 1987.
_____. *Teatro de sombras*: a política imperial. Rio de Janeiro, 1988.
CARVALHO NETO, Paulo de. *Estudios afros*: Brasil, Paraguay, Uruguay, Ecuador. Caracas, 1971.
_____. *El negro uruguayo hasta la abolición*. Quito, 1965.
CASA DANDARA. *O triunfo da ideologia do embranquecimento*: o homem negro e a rejeição da mulher negra. Belo Horizonte, 1992.
CASANOVAS, Joan. *Bread, or Bullets! Urban Labor and Spanish Colonialism in Cuba, 1850-1898*. Pittsburgh, 1998.
CASTELLANOS, Jorge. *La abolición de la esclavitud en Popayán, 1832-1852*. Cali, 1980.
CASTELLANOS, Jorge; CASTELLANOS, Isabel. *El negro en Cuba, 1492-1844*. Miami, 1988.



_____. *Las religiones y las lenguas*. Miami, 1992.
CASTILLERO CALVO, Alfredo. *El Régimen de castas y el proceso de ascención social de la población liberta de Panamá*. Panamá, 1969.
CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Das cores do silêncio*: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil século XIX. Rio de Janeiro, 1995.
CASTRO, Nadya Araújo; GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. "Racial Inequalities in the Labor Market and the Workplace". In: REICHMANN, Rebecca (Org.). *Race in Contemporary Brazil*: From Indifference to Inequality. University Park, Penn., 1999.
CASTRO CHIRIBOGA, Alfonso. "Revolución de Concha". In: SAVOIA, Rafael (Org.). *Actas del Primer Congreso de Historia del Negro en el Ecuador y Sur de Colombia*. Quito, 1988.
CAUFIELD, Catherine. *In the Rainforest*: Report from a Strange, Beautiful, Imperiled World. New York, 1984.
CENTENO, Miguel Angel. *Blood and Debt*: War and the Nation-State in Latin America. University Park, Penn., 2002.
CHACÓN, Alfredo. *Curiepe*: ensayo sobre la realización del sentido en la actividad mágico religiosa de un pueblo venezolano. Caracas, 1979.
CHALÁ, Salomón. "¿Cómo vivimos en el Valle de Chota?". In: SAVOIA, Rafael (Org.). *El negro en la historia*: raíces africanas en la nacionalidad ecuatoriana – 500 años. Quito, 1992.
CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril*: cortiços e epidemias na Corte imperial. São Paulo, 1996.
_____. "Dependents Play Chess: Political Dialogues in Machado de Assis". In: GRAHAM Richard (Org.). *Machado de Assis*: Reflections on a Brazilian Master Writer. Austin, 1999.
_____. *Trabalho, lar e botequim*: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque. São Paulo, 1986.
_____. *Visões da liberdade*: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo, 1990.
CHAMOSA, Oscar. "To Honor the Ashes of Their Forebears: The Rise and Crisis of African Nations in the Post-Independence State of Buenos Aires, 1820-1860". *The Americas*, v. 59, n. 3, pp. 347-78, 2003.
CHANCE, John K. *Race and Class in Colonial Oaxaca*. Stanford, 1978.
CHASTEEN, John Charles. *National Rhythms, African Roots*: The Deep History of Latin American Popular Dance. Albuquerque, 2004.
CHAVES, María Eugenia. *María Chiquinquirá Díaz, una esclava del siglo XVIII*. Guayaquil, 1998.
CHÁVEZ ALVAREZ, Ernesto. *El crimen de la niña Cecilia*: la brujería en Cuba como fenómeno social, 1902-1925. Havana, 1991.
CHIAVENATO, Júlio José. *Cabanagem*: o povo no poder São Paulo, 1984.
CHILDS, Matt D. *The 1812 Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle Against Atlantic Slavery*. Chapel Hill, 2006.

CHOMSKY, Avi. "'Barbados or Canada?' Race, Immigration, and Nation in Early-Twentieth-Century Cuba". *Hispanic American Historical Review*, v. 80, n. 3, pp. 415-62, 2000.

CHOMSKY, Aviva. *West Indian Workers and the United Fruit Company in Costa Rica, 1870-1940*. Baton Rouge, 1995.

CLEMENTI, Hebe. *La abolición de la esclavitud en América Latina*. Buenos Aires, 1974.

COHEN, David W.; GREENE, Jack P. (Orgs.). *Neither Slave Nor Free*: The Freedman of African Descent in the Slave Societies of The New World. Baltimore, 1972.

COLLIER, Ruth Berins; COLLIER, David. *Shaping the Political Arena*: Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America. Princeton, 1991.

COLLIER, Simon et al. *The Cambridge Encyclopedia of Latin America and the Caribbean*. Cambridge e New York, 1992.

COLMENARES, Germán. *Popayán, una sociedad esclavista, 1680-1800*. Bogotá, 1979.

COLMENARES, Germán et al. *La independencia*: ensayos de historia social. Bogotá, 1986.

COMADRÁN RUIZ, Jorge. *Evolución demográfica argentina durante el período hispano, 1535-1810*. Buenos Aires, 1969.

COMITÉ ESTATAL DE ESTADÍSTICAS. *Censo de población y viviendas, 1981*: la población de Cuba según color de la piel. Havana, 1985.

CONNIFF, Michael. *Black Labor on a White Canal*: Panama, 1904-1981. Pittsburgh, 1985.

CONRAD, Robert E. (Org.). *Children of God's Fire*: A Documentary History of Black Slavery in Brazil. Princeton, 1983.

_____. *The Destruction of Brazilian Slavery, 1850-1888*. Berkeley, 1972.

_____. *World of Sorrow*: The African Slave Trade to Brazil. Baton Rouge, 1986.

CONSELHO ESTADUAL DA CONDIÇÃO FEMININA. *Mulheres operárias*. São Paulo, 1985.

CONTINS, Marcia (Org.). *Visões da abolição 1988*. Rio de Janeiro, 1997.

COOK, Noble David. *Born to die*: disease and New World Conquest, 1492-1650. Cambridge e New York, 1998.

COPE, R. Douglas. *Limits of Racial Domination*: Plebeian Society in Colonial Mexico City. Madison, 1994.

CÓRDOVA, Efrén. *Clase trabajadora y movimiento sindical en Cuba, 1819-1959*. Miami, 1995.

CÓRDOVA BELLO, Eleazar. *La independencia de Haití y su influencia en Hispanoamérica*. México e Caracas, 1967.

CORINEALDI, Kaysha L. "Black Organizing in 20th Century Panama: Combating Internal and External Challenges". Tese (Licenciatura) – Swarthmore College, 2002.

CORREA GONZÁLEZ, Claudia María. "Integración socio-económica del manumiso caucano, 1850-1900". Tese (Licenciatura) – Universidad de los Andes, 1987.

CORTÉS, Santos Rodulfo. *El Régimen de "Las Gracias al Sacar" durante el período hispánico*. Caracas, 1978.

CORTÉS-CONDE, Roberto; HUNT, Shane (Orgs.). *Latin American Economies*: The Growth of the Export Sector, 1880-1930. New York, 1985.

COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. São Paulo, 1982.



_____. *The Brazilian Empire*: Myths and Histories. Chicago, 1985.

_____. *Da senzala à colônia*. São Paulo, 1966.

_____. "The Political Emancipation of Brazil". In: RUSSELL-WOOD, A. J. R. (Org.). *From Colony to Nation*: Essays on the Independence of Brazil. Baltimore, 1975.

_____. "1870-1889". In: BETHELL, Leslie (Org.). *Brazil*: Empire and Republic, 1822-1930. Cambridge e New York, 1989.

COSTA, Haroldo. *Fala, crioulo*. Rio de Janeiro, 1982.

COSTA, Iraci et al. "A família escrava em Lorena (1801)". *Estudos Econômicos*, v. 17, n. 2, pp. 245-95, 1987.

COTTROL, Robert J. "The Long Lingering Shadow: Law, Liberalism, and Cultures of Racial Hierarchy and Identity in the Americas". *Tulane Law Review*, v. 76, n. 1, pp. 11-79, 2001.

COUTY, Louis. *O Brasil em 1884*: esboços sociológicos. Rio de Janeiro, 1984.

CRESPO, Alberto. *Esclavos negros en Bolivia*. La Paz, 1977.

CUCHE, Denys. *Poder blanco y resistencia negra en el Perú*. Lima, 1975.

CUNILL GRAU, Pedro. *Geografía del poblamiento venezolano en el siglo XIX*. Caracas, 1987.

CURTIN, Philip D. *The Atlantic Slave Trade*: A Census. Madison, 1969.

DA SILVA, Marcos A. *Contra a chibata*: marinheiros brasileiros em 1910. São Paulo, 1982.

DAMASCENO, Caetana et al. *Catálogo de entidades de movimento negro no Brasil*. Rio de Janeiro, 1988.

DANIEL, Yvonne. *Rumba*: Dance and Social Change in Contemporary Cuba. Bloomington, 1995.

DAVIS, Darién J. "Postscript". In: MINORITY RIGHTS GROUP (Org.). *No Longer Invisible*: Afro-Latin Americans Today. London, 1995.

DAVIS, F. James. *Who Is Black? One Nation's Definition*. University Park, Penn., 1991.

DAWKINGS, Enos Gordon. "Condiciones laborales del negro en la industria del área metropolitana". Tese (Licenciatura) – Universidad Nacional de Costa Rica, 1984.

DE LA FUENTE, Alejandro. "La esclavitud, la ley, y la reclamación de derechos en Cuba: repensando el debate de Tannenbaum". *Debate y Perspectivas*, v. 4, pp. 37-68, 2004.

_____. *A Nation for All*: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba: Chapel Hill, 2001.

_____. "Negros y electores: desigualdad y políticas raciales en Cuba, 1900-1930". In: OROVIO, Consuelo Naranjo et al. (Orgs.). *La nación soñada*: Cuba, Puerto Rico y Filipinas ante el 98. Aranjuez, 1996.

_____. "Race and Inequality in Cuba, 1899-1981". *Journal of Contemporary History*, v. 30, n. 1, pp. 131-68, 1995.

_____. "Recreating Racism: Race and Discrimination in Cuba's 'Special Period'". *Cuba Briefing Paper Series*, 18. Washington, 1998.

_____. "'With All and for All': Race, Inequality and Politics in Cuba, 1900-1930". Dissertação (Ph.D.) – University of Pittsburgh, 1996.

DE LA FUENTE, Alejandro; GLASCO, Laurence. "Are Blacks 'Getting Out of Control'? Racial Attitudes, Revolution, and Political Transition in Cuba". In: CENTENO, Miguel Angel; FONT, Mauricio (Orgs.). *Toward a New Cuba? Legacies of a Revolution*. Boulder, 1997.

DE LA VEGA, Adelaida Sourdis de. *Cartagena de Indias durante la Primera República, 1810-1815*. Bogotá, 1988.

DEAN, Warren. *The Industrialization of São Paulo, 1880-1945*. Austin, 1969.

_____. *Rio Claro*: A Brazilian Plantation Society, 1820-1920. Stanford, 1976.

DEGLER, Carl. *Neither Black nor White*: Slavery and Race Relations in Brazil and The United States. New York, 1971.

DEIVE, Carlos Estéban. *La esclavitud del negro en Santo Domingo (1492-1844)*. Santo Domingo, 1980.

DEL TORO, Carlos. *El movimiento obrero cubano en 1914*. Havana, 1969.

DEMASI, Carlos. "Familia y esclavitud en el Montevideo del s. XVIII". In: BEHARES, Luis Ernesto; CURES, Oribe (Orgs.). *Sociedad y cultura en el Montevideo colonial*. Montevideo, 1997.

DERBY, Lauren. "Haitians, Magic, and Money: Raza and Society in the Haitian-Dominican Borderlands, 1900 to 1937". *Comparative Studies in Society and History*, v. 36, n. 3, pp. 488-526, 1994.

DESCHAMPS CHAPEAUX, Pedro. *Los batallones de pardos y morenos libres*. Havana, 1976.

_____. *El negro en el periodismo cubano del siglo XIX*. Havana, 1963.

_____. *El negro en la economía habanera del siglo XIX*. Havana, 1971.

*Diagnóstico socioeconómico y cultural de la mujer afrouruguaya*. Montevideo, 1998.

DÍAZ, María Elena. *The Virgin, the King, and the Royal Slaves of El Cobre*: Negotiating Freedom in Colonial Cuba, 1670-1780. Stanford, 2000.

DÍAZ-BRIQUETS, Sergio. *The Health Revolution in Cuba*. Austin, 1983.

DÍAZ SOLER, Luis. *Historia de la esclavitud en Puerto Rico, 1493-1890*. Madrid, 1954.

DIMENSTEIN, Gilberto. *Brazil*: War on Children. London, 1991.

DIRECTORIA GERAL DE ESTATÍSTICA. *Synopse do recenseamento de 31 de dezembro de 1890*. Rio de Janeiro, 1898.

DUBOIS, Laurent. *Avengers of The New World*: The Story of the Haitian Revolution. Cambridge, Mass., 2004.

DUHARTE JIMÉNEZ, Rafael. *El negro en la sociedad colonial*. Santiago de Cuba, 1988.

DUHARTE JIMÉNEZ, Rafael; GARCÍA, Elsa Santos. "Cuba y el fantasma de la esclavitud: testimonios sobre los prejuicios raciales". *América Negra*, pp. 199-216, 1998.

_____. *El fantasma de la esclavitud*: prejuicios raciales en Cuba y América Latina. Bielefeld, 1997.

DUMOULIN, John. *Azucar y lucha de clases 1917*. Havana, 1980.

DUNCAN, Quince; MELÉNDEZ, Carlos. *El negro en Costa Rica*. San José, 1978.

DUNCAN, Quince; POWELL, Lorein. *Teoría y práctica del racismo*. San José, 1988.

DZIDZIENYO, Anani. "Activity and Inactivity in the Politics of Afro-Latin America". *Secolas Annals*, 9., pp. 48-61, 1978.

_____. *The Position of Blacks in Brazilian Society*. London, 1971.



ECHEVERRI-GENT, Elisabeth. "Forgotten Workers: British West Indians and the Early Days of the Banana Industry in Costa Rica and Honduras". *Journal of Latin /American Studies*, v. 42, n. 2, pp. 275-308, 1992.

EISENBERG, Peter L. *The Sugar Industry in Pernambuco, 1840-1910*: Modernization Without Change. Berkeley, 1974.

ELTIS, David. *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade*. New York, 1987.

_____. *The Rise of African Slavery in the Americas*. Cambridge e New York, 2000.

ENDREK, Emiliano. *El mestizaje en Córdoba, siglo XVIII y principios del XIX*. Córdoba, 1966.

ESCALANTE, Aquiles. *El negro en Colombia*. Bogotá, 1964.

ESCOBAR, Arturo; PEDROSA, Alvaro (Orgs.). *Pacífico*: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano. Bogotá, 1996.

ESQUIVEL TRIANA, Ricardo. *Costa Pacífica y comunidades negras*: catálogo bibliográfico colectivo. Bogotá, 1993.

*ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS*. Rio de Janeiro, 1935.

EWELL, Judith. *Venezuela*: A Century of Change. Stanford, 1984.

FARBER, Samuel. *Revolution and Reaction in Cuba, 1933-1960*. Middletown, Conn., 1976.

FAUSTO, Boris. *Trabalho urbano e conflito social, 1890-1920*. São Paulo, 1977.

FELIÚ CRUZ, Guillermo. *La abolición de la esclavitud en Chile*. Santiago de Chile, 1942.

FERMOSELLE, Rafael. *Política y color en Cuba*: la guerrita de 1912. Montevideo, 1974.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, 1965.

FERNÁNDEZ ESQUIVEL, Franco; RUIZ, Héctor Luis Méndez. "El negro en la historia y en la política costarricense". Tese (Licenciatura) – Universidad de Costa Rica, 1973.

FERNÁNDEZ ROBAINA, Tomás. *Cultura afrocubana*. Havana, 1994.

_____. *El negro en Cuba, 1902-1958*: apuntes para la historia de la lucha contra la discriminación racial. Havana, 1990.

FERRARA, Miriam Nicolau. *A imprensa negra paulista, 1915-1963*. São Paulo, 1986.

FERREIRA, Luis. *El movimiento negro en Uruguay, 1988-1998*: una versión posible. Montevideo, 2003.

_____. *Los tambores del candombe*. Montevideo, 1997.

FERRER, A. da. *Insurgent Cuba*: Race, Nation, and Revolution, 1868-1878. Chapel Hill, 1999.

FERRY, Robert J. *The Colonial Elite of Early Caracas*: Formation and Crisis, 1567-1767. Berkeley, 1989.

FICK, Carolyn E. *The Making of Haiti*: the Saint Domingue Revolution from Below. Knoxville, 1990.

FIEHRER, Thomas. "Political Violence in the Periphery: The Haitian Massacre of 1937". *Race and Class*, v. 32, n. 2, pp. 1-20, 1990.

FIGUEROA NAVARRO, Alfredo. *Dominio y sociedad en el Panamá colombiano, 1821-1903*. Panamá, 1982.

FINDLAY, Eileen J. Suárez. *Imposing Decency*: The Politics of Sexuality and Race in Puerto Rico, 1870-1920. Durham, 1999.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz das senzalas*: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-c.1850. Rio de Janeiro, 1997.

FLORINES, Andrés et al. "Bases para el estudio de la población uruguaya: el grupo negroide". In: SANS, Mónica (Org.). *Bases para el estudio de la población uruguaya*. Montevideo, 1994.

FLORY, Thomas. "Race and Social Control in Independent Brazil". *Journal of Latin American Studies*, v. 9, n. 2, pp. 199-224, 1977.

FONNEGRA, Gabriel. *Bananeras*: testimonio vivo de una epopeya. Bogotá, 1980.

FONTAINE, Pierre-Michel. "The Political Economy of Afro-Latin America". *Latin American Research Review*, v. 15, n. 2, pp. 111-141, 1980.

_____. (Org.). *Race, Class and Power in Brazil*. Los Angeles, 1985.

FRANCO, José Luciano. *La conspiración de Aponte*. Havana, 1963.

_____. *Las minas de Santiago del Prado y la rebelión de los cobreros, 1530-1800*. Havana, 1975.

FRANKLIN, John Hope; MOSS JR., Alfred A. *From Slavery to Freedom*: A History of African Americans. New York, 1994.

FREGA, Ana. "Caminos de libertad en tiempos de revolución: los esclavos en la Provincia Oriental Artiguista, 1815-1820". *História Unisinos*, v. 4, n. 2, pp. 29-57, 2000.

FREITAS, Décio. *Os guerrilheiros do imperador*. Rio de Janeiro, 1978.

_____. *Palmares*: a guerra dos escravos. Porto Alegre, 1971.

FRENK, Julio et al. "The Epidemiological Transition in Latin America". In: TAMAEUS, Ian M. et al. *Adult Mortality in Latin America*. Oxford, 1996.

FREYRE, Gilberto. *The Masters and the Slaves*: A Study in the Development of Brazilian Civilization. Berkeley, 1986.

_____. "A escravidão, a monarquia e o Brasil moderno". *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, v. 1, n. 1, pp. 39-48, 1956.

_____. (Org.). *Novos estudos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, 1937.

_____. *The Mansions and the Shanties*: The Making of Modern Brazil. Berkeley, 1986.

FRIEDEMANN, Nina S. de. *Cabildos negros*: refugios de africanía en Colombia. Caracas, 1988.

_____. *Ma ngombe*: Guerreros y ganaderos en Palenque. Bogotá, 1979.

_____. "'Troncos' Among Black Miners in Colombia". In: GREAVES, Thomas; CULVER, William (Orgs.). *Miners and Mining in the Americas*. Manchester, 1985.

FRIEDEMANN, Nina S. de; AROCHA, Jaime. *De sol a sol*: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia. Bogotá, 1986.

FRIGERIO, Alejandro. *Cultura negra en el Cono Sur*: representaciones en conflicto. Buenos Aires, 2000.

FRY, Peter. *Para inglês ver*: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro, 1982.

FRY, Peter et al. "Negros e brancos no Carnaval da Velha República". In: REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade*: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo, 1988.



GALBRAITH, James K. *Created Unequal*: The Crisis in American Pay. New York, 1998.

GALLARDO, Jorge Emilio. *Bibliografía argentina*. Buenos Aires, 2000.

GARCÍA, Jesús Chucho. *Afroamericano soy*. Caracas, 1992.

_____. *Afrovenezuela*: una visión desde adentro. Caracas, 1992.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *One Hundred Years of Solitude*. New York, 1970.

GARCÍA MARTÍNEZ, Orlando F. "La Brigada de Cienfuegos: un análisis social de su formación". In: HEREDIA, Fernando Hernández et al. (Orgs.). *Espacios, silencios y los sentidos de la libertad*: Cuba entre 1878 y 1912. Havana, 2001.

GARCÍA RODRÍGUEZ, Gloria. *La esclavitud desde la esclavitud*: la visión de los siervos. México, 1996.

GASCUE, Alvaro. "Partido Autóctono Negro: un intento de organización política de la raza negra en el Uruguay". Manuscrito, Montevideo, 1980.

GASPAR, Barry David; GEGGUS, David P. (Orgs.). *A Turbulent Time*: The French Revolution and the Greater Caribbean. Bloomington, 1997.

GEGGUS, David P. (Org.). *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. Columbia, S.C., 2001.

_____. "Slave Resistance in the Spanish Caribbean in the Mid-1790s". In: GASPAR, Barry David; GEGGUS, David P. (Orgs.). *A Turbulent Time*: The French Revolution and the Greater Caribbean. Bloomington, 1997.

GITAHY, Maria Lúcia Caira. *Ventos do mar*: trabalhadores do porto, movimento operário e cultura urbana em Santos, 1889-1914. São Paulo, 1992.

GODIO, Julio. *Historia del movimiento obrero latinoamericano*. México, 1980.

GOLDMAN, Gustavo. *¡Salve Baltasar!* Montevideo, 1997.

GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas*: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX. Rio de Janeiro, 1995.

GONZALES, Michael J. "Resistance Among Asian Plantation Workers in Peru, 1870-1920". In: TURNER, Mary (Org.). *From Chattel Slaves to Wage Slaves*: The Dynamics of Labour Bargaining in the Americas. Bloomington, 1995.

GONZÁLEZ, José Luis. *Puerto Rico*: The Four Storeyed Country. Maplewood, N.J., 1990.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto (Org.). *The Oxford Book of Latin American Short Stories*. New York, 1997.

GOOTENBURG, Paul. *Between Silver and Guano*: Commercial Policy and the State in Postindependence Peru. Princeton, 1989.

_____. "Population and Ethnicity in Early Republican Peru". *Latin American Research Review*, v. 26, n. 3, pp. 109-57, 1991.

GOTT, Richard. *In the Shadow of the Liberator*: Hugo Chávez and the Transformation of Venezuela. London e New York, 2000.

GRACERAS, Ulises et al. "Informe preliminar sobre la situación de la comunidad negra en el Uruguay". Montevideo, 1980.

GRADEN, Dale T. "An Act 'Even of Public Security': Slave Resistance, Social Tensions, and the End of the International Slave Trade to Brazil, 1835-1856". *Hispanic American Historical Review*, v. 76, n. 2, pp. 249-282, 1996.

_____. "Emancipation in Brazil". In: CONNIFF, Michael L.; DAVIS, Thomas J. (Orgs.). *Africans in the Americas*: A History of the Black Diaspora. New York, 1994.

_____. "The Origins, Evolution, and Demise of the 'Myth of Racial Democracy' in Brazil, 1848-1998". In: ARIAS, Enrique Pérez (Org.). *La reconstrucción del mundo en América Latina*. Lund, 1998.

_____. "'So Much Superstition Among These People!' Candomblé and the Dilemmas of Afro-Bahian Intellectuals, 1864-1871". In: KRAAY, Hendrik (Org.). *Afro-Brazilian Culture and Politics*: Bahia, 1790s to 1990s. Armonk, N.Y., 1998.

GRAHAM, Douglas H.; HOLLANDA FILHO, Sérgio Buarque de. *Migrações internas no Brasil, 1872-1970*. São Paulo, 1984.

GRAHAM, Richard. "Free African Brazilians and the State in Slavery Times". In: HANCHARD Michael (Org.). *Racial Politics in Contemporary Brazil*. Austin, 1999.

_____. (Org.). *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin, 1990.

_____. *Independence in Latin America*: A Comparative Approach. New York, 1994.

_____. *Patronage and Politics in Nineteenth-Century Brazil*. Stanford, 1990.

_____. "Slave Families on a Rural Estate in Colonial Brazil". *Journal of Social History*, v. 9, n. 3, pp. 382-402, 1976.

_____. "1850-1870". In: BETHELL, Leslie (Org.). *Brazil*: Empire and Republic, 1822-1930. Cambridge e New York, 1989.

GREEN, W. John. "Sibling Rivalry on the Left and Labor Struggles in Colombia during the 1940s". *Latin American Research Review*, v. 35, n. 1, pp. 85-117, 2000.

_____. "'Vibrations of the Collective': The Popular Ideology of Gaitanismo on Colombia's Atlantic Coast, 1944-1948". *Hispanic American Historical Review*, v. 76, n. 2, pp. 283-3112, 1996.

GRINBERG, Keila. *O fiador dos brasileiros*: cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças. Rio de Janeiro, 2002.

_____. "Freedom Suits and Civil Law in Brazil and The United States". *Slavery and Abolition*, v. 22, n. 3, pp. 66-823, 2001.

_____. *Liberata*: a lei da ambigüidade. Rio de Janeiro, 1994.

GUARDINO, Peter. *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State*: Guerrero, 1800-1857. Stanford, 1996.

GUERRA, Franklin. *Esclavos negros, cimarrones y cumbes en Barlovento*. Caracas, 1984.

GUILLERMOPRIETO, Alma. *Samba*. New York, 1990.

GUILLOT, Carlos Federico. *Negros rebeldes y negros cimarrones*: perfil afroamericano en la historia del Nuevo Mundo durante el siglo XVI. Buenos Aires, 1961.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn (Orgs). *Tirando a máscara*: ensaios sobre o racismo no Brasil. São Paulo, 2000.

GUSS, David M. "The Selling of San Juan: The Performance of History in an Afro-Venezuelan Community". *American Ethnologist*, v. 20, n. 3, pp. 451-472, 1993.

GUTIÉRREZ AZOPARDO, Ildefonso. *Historia del negro en Colombia*: ¿sumisión o rebeldía? Bogotá, 1980.

HABERLY, David. *Three Sad Races*: Racial Identity and National Consciousness in Brazilian Literature. Cambridge e New York, 1983.



HACKER, Andrew. *Money*: Who Has How Much and Why. New York, 1997.

HAHNER, June. *Poverty and Politics*: The Urban Poor in Brazil, 1870-1920. Albuquerque, 1986.

HALL, Gwendolyn Midlo. *Africans in Colonial Louisiana*: The Development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century. Baton Rouge, 1992.

_____. *Slavery and African Ehnicities in the Americas*: Restoring the Links. Chapel Hill, 2005.

_____. *Social Control in Slave Plantation Societies*: A Comparison of St. Domingue and Cuba. Baltimore, 1971.

HALPERÍN-DONGHI, Tulio. *The Aftermath of Revolution in Latin America*. New York, 1973.

_____. *The Contemporary History of Latin America*. Durham, 1993.

HAMERLY, Michael T. *Historia social y económica de la antigua Provincia de Guayaquil, 1763-1842*. Quito, 1973.

HANCHARD, Michael. *Orpheus and Power*: The Movement Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, 1945-1988. Princeton, 1994.

HANGER, Kimberly S. *Bounded Lives, Bounded Places*: Free Black Society in Colonial New Orleans, 1769-1803. Durham, 1997.

HANNAFORD, Ivan. *Race*: The History of an Idea in the West. Baltimore, 1996.

HARDING, Rachel. *A Refuge in Thunder*: Candomblé and Alternative Spaces of Blackness. Bloomington, 2000.

Harding, Vincent. *There Is a River*: The Black Struggle for Freedom in America. San Diego, 1993.

HARPELLE, Ronald N. "The Social and Political Integration of West Indians in Costa Rica: 1930-50". *Journal of Latin American Studies*, v. 25, pp. 105-20, 1993.

HARRIS, Harry. *Pelé*: His Life and Times. New York, 2002.

HARRIS, Marvin. *Patterns of Race in the Americas*. New York, 1964.

HARRIS, Marvin et al. "Who Are the Whites? Imposed Census Categories and the Racial Demography of Brazil". *Social Forces*, v. 72, pp. 451-62, 1993.

HARTH-TERRÉ, Emilio; ABANTO, Alberto Márquez. "El artesano negro en la arquitectura virreinal limeña". *Revista del Archivo Nacional del Peru*, v. 25, pp. 3-73, 1961.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro,1979.

_____. "O negro na indústria: proletarização tardia e desigual". In: SILVA, Nelson do Valle; HASENBALG Carlos A. (Orgs.). *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, 1992.

HECHT, Tobias. *At Home in the Street*: Street Children of Northeast Brazil. Cambridge and New York, 1998.

HELG, Aline. "A Fragmented Majority: Free 'of All Colors', Indians, and Slaves in Caribbean Colombia During the Haitian Revolution". In: GEGGUS, David P. (Org.). *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. Columbia, S.C., 2001.

_____. "Los intelectuales frente a la cuestión racial en el decenio de 1920". *Estudios Sociales* 4, pp. 39-53, 1989.

_____. "The Limits of Equality: Free People of Colour and Slaves During the First Independence of Cartagena, Colombia, 1810-15". *Slavery and Abolition*, v. 20, n. 2, pp. 1-30, 1999.

_____. *Our Rightful Share*: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912. Chapel Hill, 1995.

HELLWIG, David J. (Org.). *African-American reflections on Brazil's racial paradise*. Philadelphia, 1991.

_____. "A New Frontier in a Racial Paradise: Robert S. Abbott's Brazilian Dream". *Luso-Brazilian Review*, v. 25, n. 1, pp. 59-681, 1988.

HEMMING, John. *Red Gold*: The Conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760. Cambridge, Mass., 1978.

HERNÁNDEZ, Daniela. "Raza y prejuicio racial en Santa Clara". *América Negra*, v. 15, pp. 75-88, 1998.

HERRERA SOTO, Roberto; CASTAÑEDA, Rafael Romero. *La zona bananera del Magdalena*: historia y léxico. Bogotá, 1979.

HEVIA LANIER, Oilda. *El Directorio Central de las Sociedades Negras de Cuba, 1886-1894*. Havana, 1995.

HIGGINS, Kathleen J. *"Licentious Liberty" in a Brazilian Gold Mining Region*: Slavery, Gender, and Social Control in Eighteenth-Century Sabará, Minas Gerais. University Park: Penn., 1999.

HOBSBAWM, Eric. *The Age of Empire, 1870-1914*. New York, 1987.

HOETINK, H. *The Dominican People, 1850-1900*: Notes for a Historical Sociology. Baltimore, 1982.

_____. *Slavery and Race Relations in the Americas*. New York, 1973.

HOFFMAN, Kelly; CENTENO, Miguel Angel. "The Lopsided Continent: Inequality in Latin America". *Annual Reviews in Sociology*, v. 29, pp. 363-390, 2003.

HOLLOWAY, Thomas. "'A Healthy Terro': Police Repression of *Capoeiras* in Nineteenth-Century Rio de Janeiro". *Hispanic American Historical Review*, v. 69, n. 6, pp. 637-676, 1989.

_____. *Immigrants on the Land*: Coffee and Society in São Paulo, 1886-1934. Chapel Hill, 1980.

_____. *Policing Rio de Janeiro*: Repression and Resistance in a 19th Century City. Stanford, 1993.

HOLUB, Norman. "The Brazilian Sabinada 1837-38: Revolt of the Negro Masses". *Journal of Negro History*, v. 54, n. 3, pp. 275-283, 1969.

HOWARD, David. *Coloring the Nation*: Race and Ethnicity in the Dominican Republic. Boulder, 2001.

HOWARD, Philip. *Changing History*: Afro-Cuban Cabildos in the Nineteenth Century. Baton Rouge, 1998.

HTUN, Mala. "From 'Racial Democracy' to Affirmative Action: Changing State Policy on Race in Brazil". *Latin American Research Review*, v. 39, n. 1, pp. 60-89, 2004.

HUDSON, Randall. "The Status of the Negro in Northern South America, 1820-1860". *Journal of Negro History*, v. 49, n. 4, pp. 225-39, 1964.



HUMAN RIGHTS WATCH/AMERICAS. *Final Justice*: Police and Death Squad Homicides of Adolescents in Brazil. New York, 1994.

HUMBOLDT, Alexander Von. *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of America*. London, 1852.

HÜNEFELDT, Christine. *Paying the Price of Freedom*: Family and Labor Among Lima's Slaves, 1800-1854. Berkeley, 1994.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Brasil*: censo demográfico [1950]. Rio de Janeiro, 1956.

_____. *Censo demográfico 1991*: características gerais da população e instrução. Rio de Janeiro, 1996.

_____. *Censo demográfico 1991*: mão-de-obra. Rio de Janeiro, 1996.

_____. *Estatísticas históricas do Brasil*: séries econômicas, demográficas e sociais de 1550 a 1985. Rio de Janeiro, 1987.

_____. *Pesquisa nacional por amostra de domicílios - 1987. Cor da população*. Rio de Janeiro, 1990.

_____. *Recenseamento geral de 1940. Censo demográfico*. Rio de Janeiro, 1950.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. *O mapa da fome*: subsídios à formulação de uma política de segurança alimentar. Rio de Janeiro, 1993.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. *Encuesta continua de hogares*: módulo de raza. Montevideo, 1998.

INTER-AMERICAN DEVELOPMENT BANK. *Facing up to Inequality in Latin America*. Washington, 1998.

ISOLA, Emo. *La esclavitud en el Uruguay desde sus comienzos hasta su extinción, 1743-1852*. Montevideo, 1975.

JAEN SUÁREZ, Omar. *La población del Istmo de Panamá*: del siglo XVI al siglo XX. Panamá, 1979.

JAMES, C. L. R. *The Black Jacobins*: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution. New York, 1963.

JANOTTI, Maria de Lourdes Mônaco. *A balaiada*. São Paulo, 1987.

JARAMILLO URIBE, Jaime. *Ensayos sobre historia social colombiana*. Bogotá, 1968.

JESUS, Carolina Maria de. *Bitita's Diary*: the Childhood Memoirs of Carolina Maria de Jesus. Armonk, New York, 1998.

_____. *Child of the Dark*. New York, 1962.

JIMÉNEZ, Michael. "The Elision of the Middle Classes and Beyond: History, Politics, and Development Studies". In: Jeremy Adelman (Org.). *Colonial Legacies*: The Problem of Persistence in Latin American History. New York and London, 1999.

JOHNSON, John J. *Political Change in Latin America*: The Emergence of the Middle Sectors. Stanford, 1958.

JOHNSON, Lyman L. "The Artisans of Buenos Aires During the Viceroyalty, 1776-1810". Dissertação (Ph.D.) – University of Connecticut, 1974.

_____. "Manumission in Colonial Buenos Aires". *Hispanic American Historical Review*, v. 59, n. 2, pp. 258-279, 1979.

JOHNSON, Ollie A. "Racial Representation and Brazilian Politics: Black Members of the National Congress, 1983-1999". *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, v. 40, n. 4, pp. 97-118, 1998.

JURADO NOBOA, Fernando. "Presidentes del Ecuador con Ancestro Africano". In: SAVOIA, Rafael (Org.). *Actas del Primer Congreso de Historia del Negro en el Ecuador y Sur de Colombia*. Quito, 1988.

KAPSOLI, Wilfredo. *Sublevaciones de esclavos en el Perú, siglo XVIII*. Lima, 1975.

KARASCH, Mary C. *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton, 1987.

KEGLER KRUG, Anneliese. "La población del Paraguay a través de los censos de Azara y Aguirre, 1782-1792". *Revista Paraguaya de Sociología*, v. 11, n. 30, pp. 179-213, 1974.

KELLEY, Robin; LEWIS, Earl (Orgs.). *To Make Our World Anew*: A History of African Americans. New York, 2000.

KEREMETSIS, Eileen. "The Early Industrial Worker in Rio de Janeiro, 1870-1930". Dissertação (Ph.D.) – Columbia University, 1982.

KIDDY, Elizabeth W. *Blacks of the Rosary*: Memory and History in Minas Gerais, Brazil. University Park, Penn., 2005.

KIERNAN, James. "The Manumission of Slaves in Colonial Brazil: Paraty, 1789-1822". Dissertação (Ph.D.) – New York University, 1976.

KING, James F. "The Case of José Ponciano de Ayarza: A Document on *Gracias al Sacar*". *Hispanic American Historical Review*, v. 31, n. 4, pp. 640-647, 1951.

_____. "The Colored Castes and American Representation in the Cortes of Cadiz". *Hispanic American Historical Review*, v. 33, n. 1, pp. 33-64, 1953.

_____. "The Latin-American Republics and the Suppression of the Slave Trade". *Hispanic American Historical Review*, v. 24, n. 3, pp. 387-411, 1944.

KINSBRUNER, Jay. *Independence in Spanish America*: Civil Wars, Revolutions, and Underdevelopment. Albuquerque, 1994.

_____. *Not of Pure Blood*: The Free People of Color and Racial Prejudice in Nineteenth Century Puerto Rico. Durham, 1996.

_____. *Petty Capitalism in Spanish America*: The Pulperos of Puebla, Mexico City, Caracas, and Buenos Aires. Boulder, 1987.

KIPLE, Kenneth. *Blacks in Colonial Cuba, 1774-1899*. Gainesville, 1976.

_____. "The Nutritional Link with Slave Infant and Child Mortality in Brazil". *Hispanic American Historical Review*, v. 69, n. 4, pp. 677-690, 1989.

KLEIN, Herbert S. *African Slavery in Latin America and the Caribbean*. New York, 1986.

_____. *The Atlantic Slave Trade*. New York, 1999.

_____. *The Middle Passage*: Comparative Studies in the Atlantic Slave Trade. Princeton, 1978.

_____. "Nineteenth-Century Brazil". In: COHEN, David W.; GREENE, Jack P. (Orgs.). *Neither Slave nor Free*: The Freedmen of African Descent in the Slave Societies of the New World. Baltimore, 1972.

KLINKNER, Philip A.; SMITH, Rogers M. *The Unsteady March*: He Rise and Decline of Racial Quality in America. Chicago, 1999.



KNIGHT, Alan. *The Mexican Revolution*. Cambridge and New York, 1986.

KNIGHT, Franklin. *The African Dimension in Latin American Societies*. New York, 1974.

_____. "Cuba". In: COHEN, David W.; GREENE, Jack P. (Orgs.). *Neither Slave Nor Free*: The Freedmen of African Descent in the Slave Societies of the New World. Baltimore, 1972.

_____. *Slave Society in Cuba During the Nineteenth Century*. Madison, 1970.

KRAAY, Hendrik. "'As Terrifying as Unexpected': The Bahian Sabinada, 1837-1838". *Hispanic American Historical Review*, v. 72, n. 4, pp. 501-527, 1992.

_____. *Race, State, and Armed Forces in Independence-Era Brazil*: Bahia, 1790s-1840s. Stanford, 2001.

KRAUZE, Enrique. *Mexico*: *Biography of Power*. New York, 1997.

KUETHE, Allan J. "The Status of the Free Pardo in the Disciplined Militia of New Granada". *Journal of Negro History*, v. 56, n. 2, pp. 105-117, 1971.

KUTZINSKI, Vera M. *Sugar's Secrets*: Race and the Erotics of Cuban Nationalism. Charlottesville, Va. 1993.

LA ROSA CORZO, Gabino. *Los cimarrones de Cuba*. Havana, 1988.

_____. *Los palenques del oriente de Cuba*: resistencia y acoso. Havana, 1991.

LAMOUNIER, Lucia. "Between Slavery and Free Labour: Early Experiments With Free Labour and Patterns of Slave Emancipation in Brazil and Cuba". In: TURNER, Mary (Org.). *From Chattel Slaves to Wage Slaves*: The Dynamics of Labour Bargaining in the Americas. Bloomington, 1995.

LANDERS, Jane. *Black Society in Spanish Florida*. Urbana, 1999.

LANDES, Ruth. *The City of Women*. New York, 1947.

LANGLEY, Lester. *The Banana Wars*: United States Intervention in the Caribbean. Lexington, 1983.

LANUZA, José Luis. *Morenada*. Buenos Aires, 1967.

LARA, Sílvia Hunold. *Campos da violência*: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808. Rio de Janeiro, 1988.

LASSO, Marixa. "Race and Republicanism in the Age of Revolution, Cartagena, 1795-1831". Dissertação (Ph.D.) – University of Florida, 2002.

LAUDERDALE GRAHAM, Sandra. *Caetana Says No*: Women's Stories from a Brazilian Slave Society. Cambridge and New York, 2002.

_____. *House and street*: The Domestic World of Servants and Masters in Nineteenth-Century Rio de Janeiro. Cambridge and New York, 1988.

LAVALLÉ, Bernard. "'Aquella ignominiosa herida que se hizo a la humanidad': el cuestionamiento de la esclavitud en Quito a finales de la época colonial". *Procesos*, v. 6, n. 2, pp. 23-48, 1994.

LAZO GARCÍA, Carlos; NICOLINI, Javier Tord. *Del negro señorial al negro bandolero*: cimarronaje y palenques en Lima, siglo XVIII. Lima, 1977.

LEEDS, Anthony; LEEDS, Elizabeth. *Sociologia do Brasil urbano*. Rio de Janeiro, 1978.

LEGRAND, Catherine. "El conflicto de las bananeras". In: MEJÍA, Alvaro Tirado (Org.). *Nueva historia de Colombia*. v. 3. *Relaciones internacionales – movimientos sociales*. Bogotá, 1989.

_____. *Frontier Expansion and Peasant Protest in Colombia, 1850-1936*. Albuquerque, 1986.

_____. "Living in Macondo: Economy and Culture in a United Fruit Company Banana Enclave in Colombia". In: JOSEPH, Gilbert M. et al. (Orgs.). *Close Encounters of Empire*: Writing the Cultural History of U.S. – Latin American Relations. Durham, 1998.

LEVINE, Robert M. *Father of the Poor? Vargas and His Era*. Cambridge and New York, 1998.

LEVINE, Robert M.; SEBE, José C. *The Life and Death of Carolina Maria de Jesus*. Albuquerque, 1995.

LEWIS, J. Lowell. *Ring of Liberation*: Deceptive Discourse in Brazilian Capoeira. Chicago, 1992.

LEYBURN, James G. *The Haitian People*. New Haven, 1966.

LIBBY, Douglas Cole. *Trabalho escravo e capital estrangeiro no Brasil*. Belo Horizonte, 1984.

LIMA, Ivana Stolze. *Cores, marcas e falas*: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil. Rio de Janeiro, 2003.

LINDOSO, Dirceu. *A utopia armada*: rebeliões de pobres nas matas do Tombo Real. Rio de Janeiro, 1983.

LINDSEY, Shawn. *The Afro-Brazilian Organization Directory*: A Reference Guide to Black Organizations in Brazil. Fla.: Parkland, 1999.

LOMBARDI, John V. *The Decline and Abolition of Negro Slavery in Venezuela, 1820-1854*. Conn.: Westport, 1971.

_____. *People and Places in Colonial Venezuela*. Bloomington, 1976.

LONG, Gary. "The Dragon Finally Came: Industrial Capitalism, Radical Artisans and the Liberal Party of Colombia". Manuscrito, 1997.

LÓPEZ VALDÉS, Rafael. "La sociedad secreta 'Abakuá' en un grupo de obreros portuarios". *Etnología y Folklore*, v. 2, pp. 5-26, 1966.

LOVEJOY, Paul; David RICHARDSON. "Trust, Pawnship, and Atlantic History: The Institutional Foundations of the Old Calabar Slave Trade". *American Historical Review*, v. 104, n. 2, pp. 333-355, 1999.

LOVELL, Peggy A. "Race, Gender, and Development in Brazil". *Latin American Research Review*, v. 29, n. 2, pp. 7-35, 1994.

_____. "Race, Gender and Regional Labor Market Inequalities in Brazil". *Review of Social Economy*, v. 58, n. 3, pp. 277-293, 2000.

LOVELL, Peggy A.; WOOD, Charles H. "Skin Color, Racial Identity, and Life Chances in Brazil". *Latin American Perspectives*, v. 25, n. 2, pp. 90-109, 1998.

LOVELL, W. George; LUTZ, Christopher H. *Demography and Empire*: A Guide to the Population History of Spanish Central America, 1500-1821. Boulder, 1995.

LUCENA SALMORAL, Manuel. *Sangre sobre piel negra*: la esclavitud quiteña en el contexto del reformismo borbónico. Quito, 1994.

LUCIANO, José; PASTOR, Humberto Rodríguez. "Peru". In: MINORITY RIGHTS GROUP (Org.). *No Longer Invisible*: Afro-Latin Americans Today. London, 1995.



LUNDIUS, Jan; LUNDAHL, Mats. *Peasants and Religion*: The Socioeconomic Study of Dios Olivorio and the Palma Sola Movement in the Dominican Republic. London and New York, 2000.

LYNCH, John. *Argentine Caudillo*: Juan Manuel de Rosas. Del.: Wilmington, 2001.

_____. *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*. New York, 1986.

MACHADO, Maria Helena P. T. *Crime e escravidão*: trabalho, luta, resistência nas lavouras paulistas, 1830-1888. São Paulo, 1987.

_____. *O plano e o pânico*: os movimentos sociais na década da abolição. Rio de Janeiro, 1994.

MACIEL, Cleber. *Discriminações raciais*: negros em Campinas, 1888-1921. Campinas, 1987.

MAESTRI FILHO, Mário José. *O escravo no Rio Grande do Sul*: a charqueada e a gênese do escravismo gaúcho. Porto Alegre, 1984.

MAGALHAES JUNIOR, Raimundo (Org.). *Tres panfletários do segundo reinado*. São Paulo, 1956.

MAGEE, Sandra Deutsch. *Las derechas*: The Extreme Right in Argentina, Brazil, and Chile. Stanford, 1998.

MAGGI, Yvonne (Org.). *Catálogo*: centenário da abolição. Rio de Janeiro, 1989.

MAGNO GUIMARÃES, Carlos. *Uma negação da ordem*: quilombos em Minas Gerais no século XVIII. Belo Horizonte, 1983.

MAIO, Marcos Chor. "Negros e judeus no Rio de Janeiro: um ensaio de movimento pelos direitos civis". *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 25, pp. 161-188, 1993.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro, 1996.

MALAGÓN BARCELÓ, Javier. *Código Negro carolino o Código Negro español, 1784*. Santo Domingo, 1974.

MALHEIRO, Agostinho M. P. *A escravidão no Brasil*: ensaio histórico, jurídico, social. Petrópolis, 1976.

MALLON, Florencia. *Peasant and Nation*: The Making of Postcolonial Mexico and Peru. Berkeley, 1995.

MALUQUER DE MOTES, Jordi. *Nación e inmigración*: los españoles en Cuba, XIX y XX. Colombres, 1992.

MANNING, Patrick. *Slavery and African Life*: Occidental, Oriental, and African Slave Trades. Cambridge and New York, 1990.

MANZANO, Juan Francisco. *Autobiography of a Slave*. Detroit, 1995.

MARAM, Sheldon. *Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro, 1890-1920*. Rio de Janeiro, 1978.

*Marcha Zumbi dos Palmares contra o racismo, pela cidadania e a vida*. Brasília, 1996.

MÁRQUEZ, Patricia C. *The Street Is My Home*: Youth and Violence in Caracas. Stanford, 1999.

MARTÍNEZ-ALIER, Verena. *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba*. Ann Arbor, 1989.

MARTINS FILHO, Amílcar; MARTINS, Roberto B. "Slavery in a Nonexport Economy: Nineteenth-Century Minas Gerais Revisited". *Hispanic American Historical Review*, v. 63, n. 3, pp. 537-568, 1983.

MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic Religion*: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé. Princeton, 2005.

MATTHEWS, Robert Paul. *Violencia rural en Venezuela, 1840-1858*: antecedentes socioeconómicos de la Guerra Federal. Caracas, 1977.

MATTOSO, Kátia M. de Queiros. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, 1982.

MCCANN, Bryan. "Black Pau: Uncovering the History of Brazilian Soul". *Journal of Popular Music Studies*, v. 14, pp. 33-62, 2002.

_____. *Hello, Hello Brazil*: Popular Music in the Making of Modern Brazil. Durham, 2004.

MCCULLOUGH, David. *The Path Between the Seas*: The Creation of the Panama Canal, 1870- 1914. New York, 1977.

MCFARLANE, Anthony. "Cimarrones and Palenques: Runaways and Resistance in Colonial Colombia". *Slavery and Abolition*, v. 6, n. 3, pp. 131-151, 1985.

_____. *Colombia Before Independence*: Economy, Society, and Politics Under Bourbon Rule. Cambridge and New York, 1993.

MCGUINNESS, Aims. "In the Path of Empire: Labor, Land, and Liberty in Panama during the California Gold Rush, 1848-1860". Dissertação (Ph.D.) – University of Michigan, 2001.

MEADE, Teresa. *"Civilizing" Rio*: Reform and Resistance in a Brazilian City, 1889-1930. Penn.: University Park, 1997.

MEIKLEJOHN, Norman. "The Implementation of Slave Legislation in Eighteenth-Century New Granada". In: TOPLIN, Robert Brent (Org.). *Slavery and Race Relations in Latin America*. Conn.: Westport, 1974.

MELLAFE, Rolando. *La esclavitud en Hispanoamérica*. Buenos Aires, 1964.

_____. *La introducción de la esclavitud negra en Chile*. Santiago del Chile, 1959.

MERINO, Francisco M. *El negro en la sociedad montevideana*. Montevideo, 1982.

MERRICK, Thomas W.; GRAHAM, Douglas H. *Population and Economic Development in Brazil*: 1800 to the Present. Baltimore, 1979.

METCALF, Alida C. "Millenarian Slaves? The Santidade de Jaguaripe and Slave Resistance in the Americas". *American Historical Review*, v. 104, n. 5, pp. 1531-1559, 1999.

MIJARES, María Marta. *Racismo e endoracismo en Barlovento*. 1997.

MILLER, Joseph C. *Way of Death*: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830. Madison, 1988.

MINA, Mateo [pseud. Michael Taussig]. *Esclavitud y libertad en el Valle del Río Cauca*. Bogotá, 1975.

MINORITY RIGHTS GROUP (Org.). *Afro-Latin Americans Today*: No Longer Invisible. London, 1995.

MONTAGU, Ashley. *The Concept of Race*. 1964.

_____. *Man's Most Dangerous Myth*: *The Fallacy of Race*. Cal.: Walnut Creek, 1997.

MONTAÑEZ, Ligia. *El racismo oculto de una sociedad no racista*. Caracas, 1993.



MONTAÑO, Oscar D. *Umkhonto*: la lanza negra. Historia del aporte negro-africano en la formación del Uruguay. Montevideo, 1997.

MONTEJO ARRECHEA, Carmen Victoria. *Sociedades de instrucción y recreo de pardos y morenos que existieron en Cuba colonial. Período 1878-1898*. Veracruz, 1993.

MOORE, Carlos. *Castro, the Blacks, and Africa*. Los Angeles, 1988.

MOORE, Robin. *Nationalizing Blackness*: Afrocubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940. Pittsburgh, 1997.

MORAIS, Eneida de. *História do carnaval carioca*. Rio de Janeiro, 1958.

MOREL, Edmar. *A Revolta da Chibata*. Rio de Janeiro, 1979.

MORENO FRAGINALS, Manuel. *El ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*. Havana, 1978.

MÖRNER, Magnus. *Adventurers and proletarians*: the story of migrants in Latin America. Pittsburgh, 1985.

_____. *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston, 1967.

MOSQUERA, Juan de Dios. *Las comunidades negras de Colombia*. Medellín, 1985.

MOTA, Carlos Guilherme. *Nordeste 1817*. São Paulo, 1972.

MOTT, Luiz. "A revolução dos negros do Haiti e o Brasil". *História*: *Questões e Debates*, v. 3, n. 4, pp. 55-63, 1982.

MOURA, Clóvis. *Dialética radical do Brasil negro*. São Paulo, 1994.

_____. *O negro*: de bom escravo a mau cidadão? Rio de Janeiro, 1977.

_____. *Rebeliões de senzala*. São Paulo, 1981.

_____. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo, 1988.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 1983.

MOYA PONS, Frank. "The Land Question in Haiti and Santo Domingo: The Sociopolitical Context of the Transition from Slavery to Free Labor, 1801-1843". In: FRAGINALS, Manuel Moreno et al. (Orgs.). *Between Slavery and Free Labor*: The Spanish-Speaking Caribbean in the Ninteenth Century. Baltimore, 1985.

MULVEY, Patricia Ann. "The Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil: A History". Dissertação (Ph.D.) – City University of New York, 1976.

MUNERA, Alfonso. *El fracaso de la nación*: región, clase y raza en el Caribe colombiano, 1717-1821. Bogotá, 1998.

MURPHY, Joseph. *Santería*: An African Religion in America. Boston, 1988.

NAHUM, Benjamín. *Manual de historia del Uruguay, 1830-1903*. Montevideo, 2000.

NÁLLIM, Jorge Alfredo. "The Crisis of Liberalism in Argentina, 1930-1946". Dissertação (Ph.D.) – University of Pittsburgh, 2002.

NARANJO OROVIO, Consuelo. "Trabajo libre e inmigración española en Cuba: 1880-1930". *Revista de Índias*, v. 52, n. 195-96, pp. 749-92, 1992.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro*: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro, 1978.

_____. (Org.). *O negro revoltado*. Rio de Janeiro, 1968.

_____. *O quilombismo*. Petrópolis, 1980.

NASCIMENTO, Edison Arantes do. *My Life and the Beautiful Game*: The Autobiography of Pelé. New York: Garden City, 1977.

NATALE, Oscar. *Buenos Aires, negros y tango*. Buenos Aires, 1984.

NEEDELL, Jeffrey D. "The Abolition of the Brazilian Slave Trade in 1850: Historiography, Slave Agency and Statesmanship". *Journal of Latin American Studies*, v. 33, pp. 681-711, 2001.

_____. "History, Race, and the State in the Thought of Oliveira Viana". *Hispanic American Historical Review*, v. 75, n. 1, pp. 1-30, 1995.

_____. "Identity, Race, Gender and Modernity in the Origins of Gilberto Freyre's Oeuvre". *American Historical Review*, v. 100, n. 1, pp. 51-77, 1995.

_____. "The Revolta contra Vacina of 1904". *Hispanic American Historical Review*, v. 67, n. 2, pp. 223-70, 1987.

_____. *A Tropical Belle Époque*: Elite Culture and Society in Turn-of-the-Century Rio de Janeiro. Cambridge; New York, 1987.

NEHRU TENNASSEE, Paul. *Venezuela, los obreros petroleros y la lucha por la democracia*. Madrid y Caracas, 1979.

NISHIDA, Mieko. "Manumission and Ethnicity in Urban Slavery: Salvador, Brazil, 1808-1888". *Hispanic American Historical Review*, v. 73, n. 3, pp. 361-391, 1993.

NISTAL-MORET, Benjamín. *Esclavos prófugos y cimarrones*: Puerto Rico, 1770-1870. Río Piedras, 1984.

NOBLES, Melissa. *Shades of Citizenship*: Race and the Census in Modern Politics. Stanford, 2000.

NUGENT, Walter. *Crossings*: The Great Transatlantic Migrations, 1870-1914. Bloomington, 1992.

OLIVEIRA, Anazir Maria de; CONCEIÇÃO, Odete Maria da. "Domestic Workers in Rio de Janeiro: Their Struggle to Organize". In: CHANEY, Elsa M.; CASTRO, Mary Garcia (Orgs.). *Muchachas No More*: Household Workers in Latin America and the Caribbean. Philadelphia, 1989.

OLIVEIRA, Clóves Luiz Pereira. *A luta por um lugar. Gênero, raça e classe*: eleições municipais de Salvador-Bahia, 1992. Salvador, 1997.

OPPENHEIMER, Andres. *Castro's Final Hour*. New York, 1992.

ORGANIZACIONES MUNDO AFRO. *Informe: situación de discriminación y racismo en el Uruguay*. Montevideo, 1999.

_____. *Racismo*: consenso de labios niños. Montevideo, 2001.

ORTIZ, Fernando. "Los cabildos afrocubanos". In: ORTIZ, Fernando. *Ensayos etnográficos*. Havana, 1984.

_____. *Cuban Counterpoint*: Tobacco and Sugar. Chicago, 1995.

_____. *Hampa afro-cubana*: los negros brujos. Madrid, 1917.

_____. *Hampa afro-cubana*: los negros esclavos. Havana, 1916.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo, 1978.

ORUM, Thomas. "The Politics of Color: The Racial Dimension of Cuban Politics During the Early Republican Years, 1900-1912". Dissertação (Ph.D.) - New York University, 1975.



OTERO CORREA, Natalia. "Afroargentinos y caboverdeanos: las luchas identitarias contra la invisibilidad de la negritud en Argentina". Tese (Mestrado) – Universidad Nacional de Misiones, 2000.

PACHECO, Margarita. *La fiesta liberal en Cali*. Cali, 1992.

PAGE, Joseph. *Perón*: A Biography. New York, 1983.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*. São Paulo, 1995.

PALLAVICINIO, María L. *Umbanda*: religiosidad afro-brasileña en Montevideo. Montevideo, 1987.

PALMER, Colin. *Slaves of the White God*: Blacks in Mexico, 1570-1650. Mass.: Cambridge, 1976.

PALMER, Paula. *"Wa'apin man"*: la historia de la costa talamanqueña de Costa Rica, según sus protagonistas. San José, 1986.

_____. *"What Happen"*: A Folk-History of Costa Rica's Talamanca Coast. San José, 1977.

PALMIÉ, Stephan. *Wizards and Scientists*: *Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Durham, 2002.

PAOLO, Pasquale di. *Cabanagem*: a revolução popular da Amazônia. Belém, 1986.

PAQUETTE, Robert. *Sugar Is Made of Blood*: The Conspiracy of La Escalera and the Conflict Between Empires Over Slavery in Cuba. Middletown, Conn., 1988.

PEDRAZA, Silvia. "Cuba's Refugees: Manifold Migrations". In: PEDRAZA, Silvia; RUMBAUT, Ruben G. (Orgs.). *Origins and Destinies*: Immigration, Race and Ethnicity in America. Mass.: Belmont, 1996.

PELFORT, Jorge. *150 años. Abolición de la esclavitud en el Uruguay*. Montevideo, 1996.

PELLICER, Luis Felipe. *La vivencia del honor en la Provincia de Venezuela, 1774-1809*. Caracas, 1996.

PEÑAS GALINDO, David Ernesto. *Los bogas de mompox*: historia del zambaje. Bogotá, 1988.

PEREDA VALDES, Ildefonso. *El negro en el Uruguay pasado y presente*. Montevideo, 1967.

PEREIRA, Anthony W. *The End of the Peasantry*: The Rural Labor Movement in Northeast Brazil, 1961-1988. Pittsburgh, 1997.

PÉREZ, Berta. "Un llamado entre los pueblos afrovenezolanos". Manuscrito, Caracas, 1994.

PEREZ, Louis A. *Cuba*: Between Reform and Revolution. New York, 1988.

_____. *Lords of the Mountain*: Social Banditry and Peasant Protest in Cuba, 1878-1918. Pittsburgh, 1989.

PÉREZ SARDUY, Pedro; STUBBS, Jean (Eds.). *Afrocuba*: An Anthology of Cuban Writing on Race, Politics and Culture. Melbourne, 1993.

PETIT MUÑOZ, Eugenio et al. *La condición jurídica, social, económica y política de los negros durante el coloniaje en la Banda Oriental*. Montevideo, 1948.

PHILLIPS, Kevin. *Wealth and Democracy*: A Political History of the American Rich. New York, 2002.

PI HUGARTE, Renzo (Ed.). *Los cultos de posesión en Uruguay*. Montevideo, 1998.

PICÓ, Fernando. *Al filo del poder*: subalternos y dominantes en Puerto Rico, 1739-1910. Río Piedras, 1993.

_____. *Vivir en Caimito*. San Juan, 1989.

PICOTTI, Dina (Org.). *El negro en la Argentina*: presencia y negación. Buenos Aires, 2001.

PINEO, Ronn; BAER, James (Orgs.). *Cities of Hope*: People, Protests, and Progress in Urbanizing Latin America, 1870-1930. Boulder, 1998.

PINO, Julio Cesar. *Family and Favela*: The Reproduction of Poverty in Rio de Janeiro. Conn.: Westport, 1997.

PINTO, Luis de Aguiar Costa. *O negro no Rio de Janeiro*. São Paulo, 1953.

PLA, Josefina. *Hermano negro*: la esclavitud en el Paraguay. Madrid, 1972.

POLLAK-ELTZ, Angelina. *The Black Family in Venezuela*. Vienna, 1974.

_____. "¿Hay o no hay racismo en Venezuela?". *Encuentros*, v. 7, n. 17, pp. 3-11, 1993.

_____. *La negritud en Venezuela*. Caracas, 1991.

_____. *María Lionza, mito y culto venezolano*. Caracas, 1985.

_____. *Umbanda en Venezuela*. Caracas, 1993.

PORTES, Alejandro; HOFFMAN, Kelly. "Latin American Class Structures: Their Composition and Change During the Neoliberal Era". *Latin American Research Review*, v. 38, n. 1, pp. 41-82, 2003.

PORTUONDO LINARES, Serafín. *Los independientes de color*: historia del Partido Independiente de Color. Havana, 1950.

PORZECANSKI, Teresa; SANTOS, Beatriz (Orgs.). *Historias de vida*: negros en el Uruguay. Montevideo, 1994.

POSADA-CARBÓ, Eduardo (Org.). *Elections Before Democracy*: The History of Elections in Europe and Latin America. New York, 1996.

_____. "Fiction as History: The *Bananeras* and Gabriel García Márquez's *One Hundred Years of Solitude*". *Journal of Latin American Studies*, v. 30, pp. 395-414, 1998.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*: a velha magia na metrópole nova. São Paulo, 1991.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. *Programa Nacional de Direitos Humanos*. Brasília, 1996.

PRICE, Richard (Org.). *Maroon Societies*: Rebel Slave Communities in the Americas. Garden City; New York, 1973.

PRICE, Thomas J. "Saints and Spirits: A Study of Differential Acculturation in Colombian Negro Communities". Dissertação (Ph.D.) – Northwestern University, 1955.

PRIMER CONGRESO DEL NEGRO PANAMEÑO: *memorias*. Panamá, 1982.

PUCCIA, Enrique Horacio. *Historia del carnaval porteño*. Buenos Aires, 2000.

PURCELL, Trevor. *Banana Fallout*: Class, Color, and Culture Among West Indians in Costa Rica. Los Angeles, 1993.

PUTNAM, Lara. *The Company They Kept*: Migrants and Politics of Gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960. Chapel Hill, 2002.

QUEIROZ, Renato S. *Caipiras negros no Vale do Ribeira*. São Paulo, 1983.





QUEIROZ, Suely Robles Reis de. *Escravidão negra em São Paulo*: um estudo das tensões provocadas pelo escravismo no século XIX. Rio de Janeiro, 1977.

QUERINO, Manuel. *A raça africana e os seus costumes*. Salvador, 1955.

RAMA, Carlos. *Los afro-uruguayos*. Montevideo, 1967.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro, 1957.

RAMOS GUEDEZ, José Marcial. *Cien títulos básicos en la bibliografía afrovenezolana*. Caracas, 1991.

RAPHAEL, Alison. "Samba and Social Control: Popular Culture and Racial Democracy in Rio de Janeiro". Dissertação (Ph.D.) – Columbia University, 1980.

REGO, Waldeloir. *Capoeira Angola*. Salvador, 1968.

REIS, João José. "Escravos e coiteiros no quilombo de Oitizeiro – Bahia, 1806". In: REIS, João Josée; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo, 1996.

_____. *A morte é uma festa*: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo, 1991.

_____. "Quilombos e revoltas escravas no Brasil". *Revista USP*, v. 28, pp. 14-39, 1995/1996.

_____. "'The Revolution of the *Ganhadore*': Urban Labour, Ethnicity and the African Strike of 1857 in Bahia, Brazil". *Journal of Latin American Studies*, v. 29, n. 2, pp. 355-393, 1997.

_____. *Slave Rebellion in Brazil*: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia. Baltimore, 1993.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Eds.). *Liberdade por um fio*: história dos quilombos no Brasil. São Paulo, 1996.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito*: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo, 1988.

RIO, João do [pseud. Paulo Barreto]. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro, 1906.

RIOS, Ana Maria Lugão. "'Minha mãe era escrava, eu não!': negros e camponeses no sudeste brasileiro, 1890-1950". In: LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION CONGRESS. Washington, D.C. *Paper*... 1995.

RISÉRIO, Antônio. *Carnaval Ijexá*. Salvador, 1981.

ROBERTS, John Storm. *The Latin Tinge*: The Impact of Latin American Music on the United States. New York, 1999.

ROCK, David. *Argentina, 1516-1987*: From Spanish Colonization to Alfonsín. Berkeley, 1987.

RODRIGUES, Ana Maria. *Samba negro, espoliação branca*. São Paulo, 1984.

RODRIGUES, Jaime. "Liberdade, humanidade e propriedade: os escravos e a Assembléia Constituinte de 1823". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, v. 39, pp. 159-167, 1995.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, 1945.

RODRÍGUEZ, Manuel Alfredo. *Los pardos libres en la colonia y la independencia*. Caracas, 1992.

RODRÍGUEZ, Romero. *Historia de los afrouruguayos*. Montevideo, [s/d].

_____. *Racismo y derechos humanos en Uruguay*. Montevideo, 2003.

RODRÍGUEZ, Yajaira; VISCUÑA, Alicia. "Discriminación racial en la selección de personal". Tese (Licenciatura) – Universidad Central de Venezuela, 1988.

RODRÍGUEZ, Jaime E. *The Independence of Spanish America*. Cambridge and New York, 1998.

ROJAS, Jeannette. "Las mujeres en movimiento: crónicas de otras miradas". In: ESCOBAR, Arturo; PEDROSA, Alvaro (Orgs.). *Pacífico*: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano. Bogotá, 1996.

ROMERO, Fernando. "El mestizaje negroide en la demografía del Perú". *Revista Histórica*, v. 28, pp. 231-252, 1965.

_____. "Papel de los descendientes de africanos en el desarrollo económico-social del Perú". *Histórica*, v. 4, n. 1, pp. 53-93, 1980.

ROSAL, Miguel Angel. "Artesanos de color en Buenos Aires, 1750-1810". *Boletín del Instituto de Historia Argentina*, v. 17, n. 27, pp. 331-346, 1982.

ROSE, Tricia. *Black Noise*: Pop Music and Contemporary Culture in Black America. Hanover, NH, 1994.

ROSENBLAT, Angel. *La población indígena y el mestizaje en América*. Buenos Aires, 1954.

ROSSI, Vicente. *Cosas de negros*. Buenos Aires, 1958.

ROUT, Leslie B. *The African Experience in Spanish America*: 1502 to the Present Day. Cambridge and New York, 1976.

RUEDA NOVOA, Rocío. *Zambaje y autonomía*: historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas. Quito, 1997.

RUIZ, María Teresa. *Racismo*: algo más que discriminación. San José, 1989.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil*. New York, 1982.

_____. "Colonial Brazil". In: COHEN, David W.; GREENE, Jack P. (Orgs.). *Neither Slave Nor Free*: The Freedmen of African Descent in the Slave Societies of the New World. Baltimore, 1972.

_____. (Org.). *From Colony to Nation*: Essays on the Independence of Brazil. Baltimore, 1975.

_____. "The Gold Cycle, 1690-1750". In: BETHELL, Leslie (Org.). *Colonial Brazil*. Cambridge and New York, 1987.

SAFFORD, Frank. "Politics, Ideology and Society". In: BETHELL, Leslie (Org.). *Spanish America After Independence, 1820-1870*. Cambridge and New York, 1987.

SAGÁS, Ernesto. *Race and Politics in the Dominican Republic*. Gainesville, 2000.

SAN MIGUEL, Pedro Luis. *Los campesinos del Cibao*: economía del mercado y transformación agraria en la República Dominicana, 1880-1960. San Juan, 1997.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás. *The Population of Latin America*: A History. Berkeley, 1974.

SANDERS, James. *Contentious Republicans*: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia. Durham, 2004.



SANTOS, Jocélio Teles dos. "A Mixed-Race Nation: Afro-Brazilians and Cultural Policy in Bahia, 1970-1990". In: KRAAY, Hendrik (Org.). *Afro-Brazilian Culture and Politics*: Bahia, 1790s to 1990s. New York: Armonk, 1998.

SANTOS, Joel Rufino dos. *O que é racismo*. São Paulo, 1980.

SANTOS, Maria Januária Vilela. *A Balaiada e a insurreição de escravos no Maranhão*. São Paulo, 1983.

SATER, William F. "The Black Experience in Chile". In: TOPLIN, Robert Brent (Org.). *Slavery and Race Relations in Latin America*. Conn.: Westport, 1974.

SCARANO, Francisco. *Sugar and Slavery in Puerto Rico*: The Plantation Economy of Ponce, 1800-1850. Madison, 1984.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão*: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito diamantino no século XVIII. São Paulo, 1976.

SCHEPER-HUGHES, Nancy. *Death Without Weeping*: The Violence of Everyday Life in Brazil. Berkeley, 1993.

SCHMIDT-NOWARA, Christopher. *Empire and Antislavery*: Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1874. Pittsburgh, 1999.

SCHWARTZ, Rosalie. "The Displaced and the Disappointed: Cultural Nationalists and Black Activists in Cuba in the 1920s". Dissertação (Ph.D.) – University of California-San Diego, 1977.

SCHWARTZ, Stuart B. "The Manumission of Slaves in Colonial Brazil: Bahia, 1648-1745". *Hispanic American Historical Review*, v. 54, n. 4, pp. 603-635, 1974.

_____. "Resistance and Accommodation in Eighteenth-Century Brazil: The Slaves' View of Slavery". *Hispanic American Historical Review*, v. 57, n. 1, pp. 69-81, 1977.

_____. *Slaves, Peasants, and Rebels*: Reconsidering Brazilian Slavery. Urbana, 1992.

_____. *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society*: Bahia, 1550-1835. Cambridge and New York, 1985.

SCHWARZ, Roberto. *A Master on the Periphery of Capitalism*: Machado de Assis. Durham, 2001.

SCOBIE, James. *Buenos Aires*: Plaza to Suburb, 1870-1910. New York, 1974.

SCOTT, Julius. "A Common Wind: Currents of Afro-American Communication in the Age of the Haitian Revolution". Dissertação (Ph.D.) – Duke University, 1986.

SCOTT, Rebecca J. "Defining the Boundaries of Freedom in the World of Cane: Cuba, Brazil, and Louisiana After Emancipation". *Hispanic American Historical Review*, v. 99, n. 1, pp. 70-102, 1994.

_____. "Fault Lines, Color Lines, and Party Lines: Race, Labor, and Collective Action in Louisiana and Cuba, 1862-1912". In: COOPER, Frederick et al. *Beyond Slavery*: Explorations of Race, Labor, and Citizenship in Postemancipation Societies. Chapel Hill, 2000.

_____. "Reclaiming Gregoria's Mule: The Meanings of Freedom in the Arimao and Caunao Valleys, Cienfuegos, Cuba, 1880-1899". *Past and Present*, v. 170, pp. 181-216, 2001.

_____. *Slave Emancipation in Cuba*: The Transition to Free Labor, 1860-1899. Princeton, 1985.

SCOTT, Rebecca J. et al. (Orgs.). *Societies After Slavery*: A Select Annotated Bibliography of Printed Sources on Cuba, Brazil, British Colonial Africa, South Africa, and the British West Indies. Pittsburgh, 2002.

SEED, Patricia. "Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753". *Hispanic American Historical Review*, v. 62, n. 4, pp. 559-606, 1982.

SEGATO, Rita Laura. "Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de reetnização". *Dados*, v. 34, n. 2, pp. 249-278, 1991.

SHARP, William F. *Slavery on the Spanish Frontier*: The Colombian Chocó, 1680-1810. Norman, 1976.

SHARPLESS, Richard. *Gaitán of Colombia*: A Political Biography. Pittsburgh, 1978.

SHAW, Lisa. *The Social History of the Brazilian Samba*. Aldershot, 1998.

SHERIFF, Robin. "The Theft of Carnaval: National Spectacle and Racial Politics in Rio de Janeiro". *Cultural Anthropology*, v. 14, n. 1, pp. 3-28, 1999.

SILVA, Eduardo. *Prince of the People*: The Life and Times of a Brazilian Free Man of Colour. London and New York, 1993.

SILVA, Marilene R. N. da. *Negro na rua*: a nova face da escravidão. São Paulo, 1988.

SILVA, Nelson do Valle. "Black-White Income Differentials: Brazil, 1960". Dissertação (Ph. D.) – University of Michigan, 1978.

_____. "Cor e pobreza no centenário da abolição". In: SILVA, Nelson do Valle; HASENBALG Carlos A. (Orgs.). *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, 1992.

_____. "Updating the Cost of Not Being White in Brazil". In: FONTAINE, Pierre-Michel (Org.). *Race, Class and Power in Brazil*. Los Angeles, 1985.

SILVA, Paula C. da. *Negros à luz dos fornos*: representações do trabalho e da cor entre metalúrgicos baianos. São Paulo e Bahia, 1997.

SIMS, Harold. *The Expulsion of Mexico's Spaniards, 1821-1836*. Pittsburgh, 1990.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Os orixás na vida dos que neles acreditam*. Belo Horizonte, 1995.

SISO, Carlos. *La formación del pueblo venezolano*. Madrid, 1953.

SKIDMORE, Thomas E. *Black Into White*: Race and Nationalism in Brazilian Thought. Durham, 1993.

SKOCPOL, Theda. *States and Social Revolutions*: A Comparative Analysis of France, Russia, and China. Cambridge and New York, 1980.

SLENES, Robert W. "The Demography and Economics of Brazilian Slavery, 1850-1888". Dissertação (Ph.D.) – Stanford University, 1976.

_____. *Na senzala, uma flor*: esperanças e recordações na formação da família escrava. Rio de Janeiro, 1999.

SMITH, T. Lynn Smith. "The Racial Composition of the Population of Colombia". *Journal of Latin American Studies*, v. 8, n. 2, pp. 212-35, 1966.

SMITH-CÓRDOBA, Amir. *Cultura negra y avasallamiento cultural*. Bogotá, 1980.

SOARES, Carlos E. L. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas, 2002.

_____. *A negregada instituição*: os capoeiras no Rio de Janeiro, 1850-1890. Rio de Janeiro, 1994.



SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro, 1998.

SOJO, Juan Pablo. *Temas y apuntes afro-venezolanos*. Caracas, 1943.

SOLAÚN, Mauricio; KRONUS; Sidney. *Discrimination Without Violence*: Miscegenation and Racial Conflict in Latin America. New York, 1973.

SOLER CAÑAS, Luis. "Pardos y morenos en el año 80...". *Revista del Instituto de Investigaciones Históricas Juan Manuel de Rosas*, v. 32, pp. 272-309, 1963.

SOSA, Enrique. *El carabalí*. Havana, 1984.

_____. *Los ñáñigos*. Havana, 1982.

SOUZA, Amaury de. "Raça e política no Brasil urbano". *Revista de Administração de Empresas*, v. 11, n. 4, pp. 61-70, 1971.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro, 1983.

SOUZA, Paulo. *A Sabinada*: a revolta separatista da Bahia, 1837. São Paulo, 1987.

SOWELL, David. *The Early Colombian Labor Movement*: Artisans and Politics in Bogotá, 1832-1919. Philadelphia, 1992.

SPALDING, Hobart. *Organized Labor in Latin America*. New York, 1977.

SPEISER, Sabine. *Tradiciones afro-esmeraldeñas*. Quito, 1985.

SPICKARD, Paul. *Mixed Blood*: Intermarriage and Ethnic Identity in Twentieth-Century America. Madison, 1989.

STALLINGS, Barbara; PERES, Wilson. *Growth, Employment and Equity*: The Impact of the Economic Reforms in Latin America and the Caribbean. Washington, 2000.

STEIN, Stanley J. *Vassouras*: A Brazilian Coffee County, 1850-1900. Princeton, 1985.

STEPAN, Nancy Leys. *The Hour of Eugenics*: Race, Gender, and Nation in Latin America. Ithaca, 1991.

STOAN, Stephen K. *Pablo Morillo and Venezuela, 1815-1820*. Columbus, 1974.

STOKES, Susan. "Etnicidad y clase social: los afro-peruanos de Lima, 1900-1930". In: STEIN, Steve (Org.). *Lima obrera, 1900-1930*. Lima, 1987.

STOLCKE, Verena. *Coffee Planters, Workers and Wives*: Class Conflict and Gender Relations on São Paulo Plantations, 1850-1980. New York, 1988.

STREICKER, Joel. "Policing Boundaries: Race, Class, and Gender in Cartagena, Colombia". *American Ethnologist*, v. 22, n. 1, pp. 54-74, 1995.

STUBBS, Jean. *Tobacco on the Periphery*: A Case Study in Cuban Labour History, 1860-1958. Cambridge and New York, 1985.

STUDER, Elena F. S. de. *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*. Buenos Aires, 1958.

SUCRE REYES, José. *La Capitanía General de Venezuela*. Barcelona, 1969.

SUTTON, Alison. *Slavery in Brazil*: A Link in the Chain of Modernization. London, 1994.

SWEET, James H. *Recreating Africa*: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770. Chapel Hill, 2003.

TARDIEU, Jean-Pierre. *El negro en el Cusco*. Lima, 1998.

TAUSSIG, Michael. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, 1980.

TELLES, Edward E. "Industrialization and Racial Inequality in Employment: The Brazilian Example". *American Sociological Review*, v. 59, pp. 46-63, 1994.

_____. "Racial Ambiguity Among the Brazilian Population". *Ethnic and Racial Studies*, v. 25, n. 3, pp. 415-441, 2002.

_____. *Racismo à brasileira*: uma nova perspective sociológica. Rio de Janeiro, 2003.

TELLES, Edward E; BAILEY, Stan. "Políticas contra o racismo e opinião pública: comparações entre Brasil e Estados Unidos". *Opinião Pública*, v. 8, n. 1, pp. 30-39, 2001.

THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the Spirit*: African and Afro-American Art and Philosophy. New York, 1983.

THORNTON, John. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*. Cambridge and New York, 1992.

THORP, Rosemary. *Progress, Poverty and Exclusion*: An Economic History of Latin America in the 20th Century. Baltimore, 1998.

THURNER, Mark. *From Two Republics to One Divided*: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru. Durham, 1997.

TOPIK, Steven. "Middle-Class Brazilian Nationalism, 1889-1930". *Social Science Quarterly*, v. 59, n. 1, pp. 93-103, 1978.

TOPIK, Steve C.; WELLS, Allen (Orgs.). *The Second Conquest of Latin America*: Coffee, Henequen, and Oil During the Export Boom, 1850-1930. Austin, 1998.

TOPLIN, Robert Brent. *The Abolition of Slavery in Brazil*. New York, 1971.

TOVAR PINZÓN, Hermes. *De una chispa se forma una hoguera*: esclavitud, insubordinación y liberación. Tunja, 1992.

TOVAR PINZÓN, Hermes et al. *Convocatoria al poder del número*: censos y estadísticas de la Nueva Granada, 1750-1830. Bogotá, 1994.

TROCHIM, Michael. "The Brazilian Black Guard: Racial Conflict in Post-Abolition Brazil". *The Americas*, v. 44, n. 3, pp. 285-300, 1988.

TROTTER, Joe William. *The African American Experience*. Boston, 2001.

TURITS, Richard Lee. *Foundations of Despotism*: Peasants, the Trujillo Regime, and Modernity in Dominican History. Stanford, 2003.

TURNER, Mary (Org.). *From Chattel Slaves to Wage Slaves*: The Dynamics of Labour Bargaining in the Americas. Bloomington, 1995.

TURRA, Cleusa; VENTURI, Gustavo (Orgs.). *Racismo cordial*: a mais completa análise sobre preconceito de cor no Brasil. São Paulo, 1995.

TUTINO, John. *From Insurrection to Revolution in Mexico*: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940. Princeton, 1986.

TWINAM, Ann. "Pedro de Ayarza: The Purchase of Whiteness". In: ANDRIEN, Kenneth J. (Org.). *The Human Tradition in Colonial Latin America*. Del.: Wilmington, 2002.

_____. *Public Lives, Private Secrets*: Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America. Stanford, 1999.

TWINE, France Winddance. *Racism in a Racial Democracy*: The Maintenance of White Supremacy in Brazil. New Brunswick, 1998.

UGUETO, Yrene. "La identidad cultural de la mujer afrovenezolana en la Venezuela neoliberal". *Encuentros*, v. 7, n. 17, pp. 25-26, 1993.



URIBE-URAN, Victor. *Honorable Lives*: Lawyers, Family, and Politics in Colombia, 1780-1850. Pittsburgh, 2000.

VALCÁRCEL, Rosina. *Universitarios y prejuicio étnico*: un estudio del prejuicio hacia el negro en los universitarios de Lima. Lima, 1974.

VALDES, Dennis N. "The Decline of the *Sociedad de Castas* in Mexico City". Dissertação (Ph.D.) – University of Michigan, 1978.

VAN COTT, Donna Lee. *The Friendly Liquidation of the Past*: The Politics of Diversity in Latin America. Pittsburgh, 1999.

VASCONCELOS, José. *The Cosmic Race*: A Bilingual Edition. Baltimore, 1997.

VERACOECHEA, Ermila T. de (Org.). *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas, 1969.

VIANNA, Hermano. *The Mystery of Samba*: Popular Music and Identity in Brazil. Durham, 1999.

VINCENT, Theodore G. "The Blacks Who Freed Mexico". *Journal of Negro History*, v. 79, n. 3, pp. 258-276, 1994.

_____. *The Legacy of Vicente Guerrero*: Mexico's First Black Indian President. Gainesville, 2001.

VINSON, Ben. *Bearing Arms For His Majesty*: The Free-Colored Militia in Colonial Mexico. Stanford, 2001.

VOELZ, Peter M. *Slave and Soldier*: The Military Impact of Blacks in the Colonial Americas. Conn.: Westport, 1993.

WADE, Peter. *Blackness and Race Mixture*: The Dynamics of Racial Identity in Colombia. Baltimore, 1993.

_____. "The Cultural Politics of Blackness in Colombia". *American Ethnologist*, v. 22, n. 2, pp. 341-357, 1995.

_____. "Lista de organizaciones comunitarias de gente negra en Colombia: marzo 1993". *América Negra*, v. 5, pp. 193-203, 1993.

_____. *Race and Ethnicity in Latin America*. London, 1997.

WALKER, Charles. "Montoneros, bandoleros, malhechores: Criminalidad y política en las primeras décadas republicanas". In: AGUIRRE, Carlos; WALTER, Charles (Orgs.). *Bandoleros, abigeos y montoneros*: criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX. Lima, 1990.

WASSERMAN, Mark. *Everyday Life and Politics in Nineteenth-Century Mexico*: Men, Women, and War. Albuquerque, 2000.

WESTERMAN, George. *Los inmigrantes antillanos en Panamá*. Panamá, 1980.

WHITNEY, Robert. *State and Revolution in Cuba*: Mass Mobilization and Political Change, 1920-1940. Chapel Hill, 2001.

WHITTEN, Norman. *Black Frontiersmen*: A South American Case. New York, 1974.

WILSON, Peter. *Crab Antics*: The Social Anthropology of English-Speaking Negro Societies in the Caribbean. New Haven, 1973.

WINN, Peter. *Americas*: The Changing Face of Latin America and the Caribbean. Berkeley, 1992.

WOLFF, Edward N. *Top Heavy*: The Increasing Inequality of Wealth in America and What Can Be Done About It. New York, 1996.

WOOD, Charles H. "Categorias censitárias e classificações subjetivas de raça no Brasil". In: LOVELL, Peggy A. (Org.). *Desigualdade racial no Brasil contemporâneo*. Belo Horizonte, 1991.

WOOD, Charles H.; CARVALHO, José A. M. de. *The Demography of Inequality in Brazil*. Cambridge and New York, 1988.

WRIGHT, Winthrop. *Café con leche*: Race, Class, and National Image in Venezuela. Austin, 1990.

YARRINGTON, Doug. "Public Land Settlement, Privatization, and Peasant Protest in Duaca, Venezuela, 1870-1936". *Hispanic American Historical Review*, v. 74, n. 1, pp. 33-61, 1994.

ZEITLIN, Maurice. *Revolutionary Politics and the Cuban Working Class*. New York, 1970.

ZENDRÓN, Claudio. *Cultura negra y espiritualidad*: el caso de Esmeraldas – Ecuador. Quito, 1997.

ZEUSKE, Michael. "'Los negros hicimos la independencia': aspectos de la movilización afrocubana en un hinterland cubano. Cienfuegos entre colonia y República". In: HEREDIA, Fernando H. et al. (Orgs.). *Espacios, silencios y los sentidos de la libetad*: Cuba entre 1878 y 1912. Havana, 2001.

ZULUAGA RAMÍREZ, Francisco. "Cuadrillas mineras y familias de esclavos en las minas de Nóvita Chocó, Colombia. Siglo XVIII". *América Negra*, v. 10, pp. 51-84, 1995.

_____. *Guerrilla y sociedad en el Patía*. Cali, 1993.

| | |
|---|---|
| TÍTULO | América Afro-Latina: 1800–2000 |
| AUTOR | George Reid Andrews |
| NÚMERO DE PÁGINAS | 318 |
| TRADUÇÃO | Magda Lopes |
| REVISÃO TÉCNICA | Karl Monsna |
| CONFERÊNCIA DE PROVAS | Gláucia Lucas Ramiros |
| CAPA | Luís Gustavo Sousa Sguissardi |
| EDITORAÇÃO ELETRÔNICA | Luís Gustavo Sousa Sguissardi<br>Vítor Massola Gonzales Lopes |
| PAPEL | Pólen Soft 80g/m² (miolo)<br>Cartão Supremo 250 g/m² (capa) |
| IMPRESSÃO E ACABAMENTO | Gráfica Suprema |

Suprema®
Gráfica e Editora Ltda.
Tel.: (16) 3368-3329

é Professor e Pesquisador de História do University Center for International Studies (UCIS) da Universidade de Pittsburgh. É autor de *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800–1900* e *Negros e Brancos em São Paulo, Brasil, 1888–1988.*

EDUFSCar
fone/fax (16) 3351-8137
edufscar@ufscar.br