



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Aproximación crítica al cimarronaje en Brasil

Gabriel Izard Martínez

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

# **APROXIMACION CRITICA AL CIMARRONAJE EN BRASIL**

Tesis para optar al título de Doctor en Geografía e Historia  
(Historia de América)

Gabriel Izard Martínez

Director: Dr. Javier Laviña Gómez

Departamento de Antropología Cultural e Historia de América y  
Africa de la Universidad de Barcelona

Programa de Doctorado "Poder y Sociedad en América"  
(Bienio 1994-1996)

BIBLIOTECA DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA



0700903653

*R*

## INDICE

<b>Prefacio</b>	5
<b>Introducción: la esclavitud africana en América</b>	9
Los orígenes	9
Conquista americana y aniquilación indígena	15
La plantación esclavista azucarera en Brasil y las Antillas	19
La trata de esclavos	30
Consolidación de la esclavitud africana en América	38
Esclavitud y culturas afro-americanas	52
Insurrecciones negras	62
Comunidades cimarronas	75
<b>Bibliografía sobre el tema</b>	91
<b>1 La resistencia esclava en Brasil</b>	111
Modalidades de resistencia	111
Cimarronaje e historiografía	127
Cimarronaje y libertad	151
<b>2 Distribución geográfica del cimarronaje brasileño</b>	163
El quilombo de Palmares	165
El cimarronaje en Pernambuco después de Palmares	179
El cimarronaje en Bahía	181
El cimarronaje en las otras provincias nordestinas	186
El cimarronaje en Minas Gerais	191
El cimarronaje en Río de Janeiro	198

El cimarronaje en São Paulo	202
El cimarronaje en las provincias meridionales	204
El cimarronaje en Mato Grosso	208
El cimarronaje en Goiás	213
El cimarronaje en la Amazonia	215
<b>3 Comunidades cimarronas y mundo exterior</b>	<b>219</b>
<b>4 La represión del cimarronaje</b>	<b>239</b>
El nivel punitivo-preventivo: la legislación contra el cimarronaje y la rebeldía esclava	241
El nivel destructivo: recursos militares contra el cimarronaje	247
<b>5 Rebeldía negra y crisis del sistema esclavista</b>	<b>259</b>
El proceso gradual de emancipación	259
Líneas interpretativas de la crisis del sistema esclavista	261
La alianza entre abolicionistas radicales y negros rebeldes	268
<b>Conclusiones</b>	<b>279</b>
<b>Obras citadas</b>	<b>293</b>





2.- Siglo XVIII. Mapa elaborado por el Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, extraído de Pedro Calmon, *História do Brasil*, 7 vols., Livraria José Olympio Editora, Ríó de Janeiro, 1959.

## PREFACIO

El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre el significado histórico del cimarronaje brasileño a partir de varios aspectos: el análisis crítico de la bibliografía sobre el tema; el estudio de las distintas modalidades de comunidades cimarronas; el de las formas de lucha empleadas por el sistema esclavista para combatir las; y el de su papel, junto con el de la resistencia esclava en general, en la crisis final de ese sistema. Así pues, el repaso pormenorizado de las distintas tendencias en la concepción del cimarronaje, junto con el análisis regional del mismo y el estudio de su enfrentamiento con la sociedad esclavista, son la base para obtener una serie de conclusiones sobre la rebeldía negra y su papel en la historia brasileña.

El análisis de estas cuestiones, en definitiva, debe llevarnos a observar las distintas y complejas relaciones entre los cimarrones y la sociedad esclavista, con tal de comprender mejor la lucha por la libertad de estos hombres y mujeres.

El trabajo ha sido dividido en seis apartados. La Introducción (“La esclavitud africana en América”) pretende mostrar el contexto continental en el que se inscribe el objeto de estudio, y consiste en un repaso a la esclavitud africana en Brasil y en América en general desde un punto de vista económico y social, analizando distintos aspectos: orígenes del fenómeno esclavista americano (la esclavitud en la Antigüedad clásica y en la Edad Media),

implantación de la economía de plantación basada en el trabajo esclavo tras la aniquilación de la población indígena, trata negrera, consolidación del sistema esclavista en los distintos ámbitos económicos (agricultura, minería, esclavitud urbana, etc.), formación de las culturas y religiones afro-americanas y resistencia de los esclavos al sistema que los explotaba (las insurrecciones y el cimarronaje).

El primer capítulo (“La resistencia esclava en Brasil”) empieza repasando la esfera individual de la resistencia negra en Brasil y las insurrecciones esclavas, para después entrar ya en el objeto de estudio de esta tesis: el cimarronaje brasileño. En este apartado se analizan críticamente los distintos autores y tendencias que han abordado el tema, reflexionando sobre las conclusiones a las que han llegado y sobre la clave que a nuestro entender debe marcar el estudio del cimarronaje: la observación detallada, sin necesidad de teorías generales previas, de las distintas vías o estrategias que emprendieron los esclavos fugitivos para vivenciar su libertad.

En el segundo capítulo (“Distribución geográfica del cimarronaje brasileño”) se estudian los distintos quilombos que proliferaron en las regiones del territorio brasileño, para poder observar la diversidad de los mismos por lo que respecta al tamaño, la composición étnica, las formas de subsistencia, etc., y poder por tanto percibir las distintas estrategias utilizadas en el marco de una realidad compleja.

En el tercer capítulo (“Comunidades cimarronas y

mundo exterior”) se estudian los elementos que articulan la conexión del cimarronaje con la sociedad circundante (el patrón de asentamiento, el bandidismo, las relaciones comerciales y la composición étnica diversa), y que nos muestran claramente la complejidad de la experiencia cimarrona.

En el cuarto capítulo (“La represión del cimarronaje”) se analizan los mecanismos empleados por el sistema esclavista para enfrentarse al cimarronaje (la legislación y los recursos militares), mientras que en el quinto (“Rebeldía negra y crisis del sistema esclavista”) se estudia el papel del cimarronaje, y de la resistencia esclava en general, en la crisis del sistema esclavista.

La elaboración de este trabajo se ha basado en la consulta de la bibliografía existente sobre el tema, fundamentalmente en portugués y en menor medida en inglés, que se encuentra en las bibliotecas brasileñas y estadounidenses.

También debe este trabajo su existencia a la ayuda de muchas personas. En este sentido, debo empezar nombrando a Javier Laviña, que además de haberlo dirigido es quien me inició en la pasión por los asuntos afro-americanos. También a Miguel Izard, cuya ayuda y ánimos han sido fundamentales en todo momento. Y a José Luis Ruiz-Peinado “Luigi”, colega y compañero de tantas aventuras, por sus consejos y sobre todo por su amistad.

Pero hay muchas más personas a quienes debo expresar

mi agradecimiento: a los descendientes de cimarrones de Javary en el río Erepecurú en la Amazonia brasileña, en especial a Cezinho de Souza y su familia, por haberme mostrado su mundo. A Rocío Castro y a los miembros del Centro de Defensa del Negro del Pará (CEDENPA), por su colaboración y sus envíos bibliográficos. A Jesús “Chucho” García y los demás integrantes del Taller de Estudios Afrovenezolanos, y a Daisy Barreto de la Universidad Central de Venezuela, con quienes inicié mis trabajos sobre Afro-América. Y a Cristina Riuhte y Rafael Micó, de la Universidad Autónoma de Barcelona, por sus valiosos comentarios sobre este trabajo.

## INTRODUCCION: LA ESCLAVITUD AFRICANA EN AMERICA

### Los orígenes

Ya en la sociedad babilónica, treinta siglos antes de que Aristóteles defendiera el carácter natural de la esclavitud, existía esta institución, que quedaba sancionada en el Código de Hammurabi. Otras civilizaciones de la cuenca del Mediterráneo oriental, como el Egipto faraónico, también emplearon el trabajo esclavo en sus economías.

Y, de hecho, la esclavitud ha existido hasta bien entrado el siglo XX si pensamos en los campos de concentración de la Alemania nazi, de la Unión Soviética o de China. Aún más, sigue existiendo si tenemos en cuenta el trabajo forzado en las prisiones estadounidenses, sancionado por la Treceava Enmienda de la Constitución que marca una excepción a la abolición de la esclavitud en el país (Davis, 1998: x).

Así pues la esclavitud, es decir el empleo de una mano de obra obligada a trabajar por la fuerza, se remonta a los primeros estados centralizados y dura hasta la actualidad. Pero su utilización para la producción industrial o mercantil, o el hecho de que tenga un peso importante en la economía, se inicia en las ciudades-estado griegas, continúa con la civilización romana y sufre un retroceso durante la Edad Media para llegar después a su máximo nivel con la esclavitud africana en América. Es en este último caso

cuando la modalidad esclavista supondrá el traslado forzado y masivo de millones de individuos, y su trabajo fundamentalmente en la producción de coloniales destinados a la exportación. La esclavitud adquirirá entonces, además de un papel central en la economía y la sociedad coloniales americanas, un ámbito mundial que afectará a Africa, a América y a Europa.

Las sociedades clásicas sancionaron moralmente la servidumbre. En este sentido, los filósofos griegos dieron carácter natural a la institución esclavista. Así Platón comparaba al esclavo con el cuerpo humano y al amo con el alma, y Aristóteles indicaba que ya desde el nacimiento algunos individuos están predestinados a la obediencia y otros al mando.

Durante toda la Antigüedad greco-romana el esclavo era considerado una mercancía sobre la que el propietario tenía todos los derechos. No hay estimaciones definitivas sobre la proporción de la población esclava en Grecia o en Roma. En cuanto a la Grecia clásica, las cifras van de 20.000 a 120.000 esclavos, es decir del 15 al 35 % de la población total. Y por lo que respecta a la Italia romana de finales del Siglo I A.C., dos millones de esclavos sobre una población total de 6 millones parece ser lo aceptado (Bradley, 1998: 193).

La fuerza laboral esclava se renovaba principalmente a través de la guerra, los secuestros organizados a través de la piratería, la reproducción natural de la población esclava y

el comercio llevado a cabo por mercaderes. La mayor o menor importancia de estas fuentes de suministro fluctuó a lo largo del tiempo, pero fueron los largos períodos de guerra los que produjeron la mayor abundancia de esclavos en los mercados. Aunque la esclavitud no estaba basada en cuestiones étnicas o raciales, tanto griegos como romanos evitaron la esclavización de sus afines y buscaron la de individuos pertenecientes a pueblos considerados como “bárbaros” o inferiores. En este sentido, los griegos prefirieron a los tracios, carios, a pueblos del Mar Negro y del sudoeste de Asia menor, mientras que los romanos consideraron que sirios y judíos habían nacido para la servidumbre.

Tanto en Grecia como en Roma, los esclavos se dedicaron prácticamente a todas las actividades posibles excepto el ejército (por razones obvias), y de hecho coincidieron con trabajadores asalariados en varios ámbitos laborales, especialmente en el de las manufacturas. Esta diversidad provocó una jerarquización de la clase servil y la dificultad de una conciencia de grupo.

La agricultura era la base económica del mundo antiguo, y en ella fueron empleados muchos esclavos, así como en la minería, donde se daban las peores condiciones de vida y trabajo. Pero los esclavos eran generalmente asociados con las faenas domésticas de las casas particulares, en las que trabajaban en un gran abanico de empleos que iba desde criados hasta secretarios, contables o incluso médicos y maestros, y con algunas tareas de la

administración. También fueron empleados en las obras públicas y desempeñaron, de manera bastante independiente, oficios como comerciantes y tenderos.

Pero si bien en Grecia y Roma la esclavitud tuvo características similares, en la segunda se produjeron una serie de circunstancias históricas que hicieron aumentar espectacularmente el papel económico y social del trabajo cautivo. Las aventuras imperiales absorbieron una parte de la mano de obra campesina, al tiempo que la nobleza, enriquecida con las conquistas y los tributos de los pueblos sometidos, adquiría grandes latifundios para abastecer de alimentos a una creciente población urbana. Por otra parte, aumentó la demanda de manufacturas producidas en gran escala y destinadas al mercado interregional e internacional. Se produjo pues en ese momento la combinación ideal, también cristalizada en América siglos más tarde, que lleva a recurrir al trabajo esclavo: mercado en desarrollo con escasez de mano de obra (Klein, 1986: 14-15).

Tanto en Grecia como en Roma existía la posibilidad de la manumisión, que aunque limitada permitía que algunos esclavos pudieran comprar a sus amos la libertad con los ahorros obtenidos a través de sus oficios. Estos manumisos, que en Roma pasaban a ser ciudadanos (no así en Grecia), podían convertirse en propietarios de esclavos, e incluso los esclavos podían poseer esclavos.

La resistencia a la esclavitud, un fenómeno muy poco estudiado en el mundo antiguo, fue muy frecuente y alcanzó formas diversas, desde la ineficiencia consciente en el

trabajo hasta las revueltas. Esta última modalidad, la más conocida gracias a acontecimientos espectaculares como la insurrección liderada por Espartaco en los 70 A.C., era muy arriesgada y tenía pocas probabilidades de éxito, por lo que, al igual que en sociedades esclavistas posteriores como la americana, los esclavos solieron recurrir a estrategias menos rompedoras pero más factibles como la ya mencionada actitud negativa ante el trabajo, el sabotaje o la huída. En cuanto a esto último, la huída fue endémica y varió entre las deserciones masivas como los 20.000 esclavos que huyeron de Decelea en el norte del Atica al final de la Guerra del Peloponeso, y las huídas individuales. También hubo comunidades de esclavos fugitivos, a la manera de los cimarrones americanos, como la que lideró en Chios el esclavo Drimacus (Bradley, 1998: 196).

Durante la Edad Media la esclavitud persistió en la Europa mediterránea, donde tuvo especial importancia el contacto con el mundo islámico, en el que la esclavitud estaba muy desarrollada, pero su importancia social y económica decayó con respecto a Grecia y Roma. La explicación de la decadencia de la esclavitud está en que desaparecieron los contextos económicos que propiciaron su intenso desarrollo, es decir la expansión de los mercados urbanos, el comercio internacional y las grandes unidades agrícolas excedentarias.

El trabajo servil siguió basándose en las leyes romanas al respecto. Ahora dejaba de existir la esclavitud a gran

escala y se circunscribía a unos pocos ámbitos económicos, fundamentalmente el servicio doméstico y los talleres artesanales urbanos.

La Europa mediterránea, más concretamente Italia y la Península Ibérica, se nutrió especialmente de los cautivos proporcionados por las redes comerciales dominadas por los musulmanes, que significaron la introducción de esclavos procedentes del Africa subsahariana y la Europa oriental.

Una serie de acontecimientos de finales de la Edad Media contribuyeron a estimular la esclavitud en el Viejo Continente y a desarrollar los antecedentes del esclavismo americano. Las Cruzadas en Siria y Palestina implicaron que en Europa naciera el gusto por el azúcar de caña y se aprendieran las técnicas de cultivo y refinado, que serían desarrolladas en varias zonas del sur del continente europeo y posteriormente en las islas atlánticas.

Por otra parte, los portugueses iniciaron, a principios del siglo XV, la exploración de las costas africanas subsaharianas, en busca principalmente de oro pero también de pimienta, marfil y esclavos. Estos últimos, cuyo tráfico se añadía al ejercido por los musulmanes a través del desierto del Sáhara, eran trasladados a la Península Ibérica. Desde Lisboa y Sevilla, los esclavos africanos eran distribuidos por todo el Mediterráneo occidental, donde desempeñaron fundamentalmente labores domésticas y toda suerte de oficios urbanos. Estos esclavos, numéricamente escasos y diseminados en pequeños grupos, adoptaron la lengua y la religión de sus propietarios. Serían estos

esclavos *ladinos* los que acompañarían a los conquistadores en los primeros viajes a América.

Pero al prosperar la industria azucarera de las islas atlánticas (Azores, Madeira, Santo Tomé, Canarias), colonizadas en la misma época que se exploraban las costas africanas, los traficantes portugueses cambiaron la dirección del comercio de esclavos. Estos fueron, a partir de entonces, trasladados en gran número a estas islas en las que empezaba a desarrollarse el sistema de plantación que después se trasladaría a América.

### **Conquista americana y aniquilación indígena**

La conquista europea de América supuso una hecatombe demográfica de las poblaciones indígenas. En primer lugar, la violencia de la invasión, es decir el enfrentamiento directo entre soldados conquistadores y aborígenes, ya significó un número elevado de fallecimientos. Pero aún más dramático fue el impacto de las enfermedades propagadas por los europeos, entre las que destacaban la viruela, el sarampión y la gripe y ante las que los indígenas no tenían defensas.

Por otra parte, las atroces condiciones de vida y trabajo impuestas por los conquistadores, movidos exclusivamente por el afán de riquezas, contribuyeron aún más a diezmar a las poblaciones nativas. Así, los lavaderos de oro de los inicios de la invasión o los pagos en tributo estipulados en los repartimientos, sistema por el que los

Europeos conseguían una cantidad prefijada de bienes producidos por los indígenas, cuando no la esclavización directa, se convirtieron en formas de trabajo forzado.

El impacto de la brutalidad de las nuevas condiciones de vida impuestas por los conquistadores se reflejaba, además de en el aumento de la mortalidad derivado de los ritmos de trabajo y la deficiente alimentación, en la desgana vital que llevó a las mujeres indígenas a negarse a traer hijos a un mundo que se había convertido en un infierno (Izard y Laviña, 1996: 42).

Las Antillas, y en menor medida la parte septentrional de Sudamérica, se convirtieron, en estos inicios de la conquista americana, en el laboratorio del expolio occidental del Nuevo Mundo. La esclavización de los indígenas, cuestionada por algunas voces minoritarias, fue justificada con argucias legales e ideológicas. Entre las primeras se encontraba el *Requerimiento*, que estipulaba que antes de entrar en contacto con las poblaciones indígenas, debía leerse un bando en el que se les exigía aceptar la fe cristiana como la única verdadera y la autoridad de la Corona castellana sobre su territorio. Si los aborígenes no acataban estas condiciones, que evidentemente no entendían ya que el bando les era leído en castellano, la agresión y la esclavización pasaban a ser consideradas justas.

En cuanto a las argucias ideológicas, se creó todo un entramado de inventos sobre las supuestas prácticas aberrantes (antropofagia, sodomía) de los aborígenes para

justificar aún más su esclavización. En este sentido, un decreto de la Corona de 1503 estipulaba que cualquier indígena considerado caníbal podía ser esclavizado (Whitehead, 1988).<sup>1</sup>

Las voces minoritarias que criticaron la esclavización de los indígenas provenían de algunos clérigos preocupados por la contradicción que suponía esa práctica en el seno del supuesto fin evangelizador de la conquista. Entre ellas están la de Fray Antón de Montesinos, que en 1511 condenó desde la iglesia de Santo Domingo la esclavitud, pero sobre todo la de otro dominico, Fray Bartolomé de las Casas, que tuvo mayor repercusión y que plasmó las atrocidades cometidas por los conquistadores en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

Las Casas llegó a La Española en 1502, y nueve años más tarde se trasladó a Cuba, donde comenzó una infructuosa campaña para intentar convencer a los conquistadores de que mejoraran el trato de sus siervos. En 1515, como resultado del poco éxito obtenido, se fue a la Península a continuar su alegato, y fue recibido por el

---

<sup>1</sup>De acuerdo con esta necesidad de justificar la esclavización, todos los indígenas de esta primera área de conquista fueron considerados caníbales y englobados dentro de una misma categoría étnica, la de *caribes*, término derivado de la palabra caníbal. Ya en fecha tan temprana como 1920, hubo autores como Julio César Salas que se plantearon la veracidad de estas argucias ideológicas de los conquistadores (Salas, 1920). Por otra parte, en algunos momentos la necesidad de mantener a los indígenas en el lugar para utilizar sus pagos en tributo o en trabajo teóricamente “no esclavo” y evitar que fueran trasladados como esclavos a otros lugares, hacía que pasaran a ser considerados no caribes. De esta manera, los habitantes de Trinidad fueron definidos como caribes, o caníbales, en 1511 ante las presiones de los colonos de Santo Domingo, que necesitaban esclavos, y pasaron a ser considerados no caribes en 1518 cuando el hallazgo de oro en la isla llevó a los europeos instalados en ella a presionar a la Corona ante la necesidad de mantener una fuerza laboral *in situ*. De forma parecida, las islas situadas enfrente de Tierra Firme (Margarita, Coche y Cubagua) fueron consideradas no caribes ya que los colonos necesitaban a los indígenas para abastecerse de agua y comida, y trajeron a indígenas de las Bahamas, estos sí considerados caribes, para trabajar como buceadores esclavos en la recolección de perlas. Todo esto ha llevado a varios autores a plantearse hasta qué punto el etnónimo *caribe* responde, más allá de la uniformidad derivada de la tenaz resistencia a los invasores y la imagen negativa plasmada por estos últimos, a una real unidad socio-cultural (Whitehead, 1988).

cardenal Cisneros, que decidió enviar a tres clérigos a Santo Domingo para investigar la veracidad de las acusaciones. Esto tampoco surtió efecto, y dos años más tarde las Casas volvió a la Corte, donde consiguió atraer la atención de Carlos I, quien en 1520 decidió acabar con el trabajo forzado. Pero los colonizadores, entre ellos el propio Hernán Cortés, argumentaron ante el monarca que la imposibilidad de contar con el trabajo indígena haría disminuir la emigración de nuevos colonos con el consiguiente retroceso de las actividades indianas, por lo que la orden fue revocada.

En 1537 pareció que las Casas había encontrado un nuevo aliado en el papa Pablo III, que prohibió la esclavización e incluso castigó con la excomunión a los infractores, pero la intervención del monarca español permitió que la máxima autoridad eclesiástica revocara, si no la prohibición, como mínimo la pena.

Tras todos estos fracasos, el padre las Casas decidió desistir y propuso como alternativa al trabajo forzado indígena, de la que más tarde se arrepentiría, el empleo de esclavos africanos.

Todos estos factores (la guerra de conquista, las enfermedades, el trabajo esclavo o semi-esclavo) provocaron pues un descenso dramático de la población indígena. En la isla de La Española, por ejemplo, había unos 100.000 habitantes a la llegada de los europeos; 60.000 en 1508; 30.000 en 1554; y apenas 500 en 1570 (Mellafé, 1959, *apud* Mellafé, 1984: 21).

El territorio brasileño pasó a ser colonizado por Portugal en virtud de los tratados de Tordesillas (1494) y Zaragoza (1529), que trazaban una línea imaginaria de demarcación para separar las zonas de influencia colonial lusitana y castellana que corría a doscientas setenta leguas al este y al oeste de las Azores.

En un principio ni la Corona ni los comerciantes portugueses, centrados en las rutas mercantiles asiáticas, se interesaron por su nueva posesión americana, que además no contaba a primera vista ni con yacimientos minerales ni con poblaciones aborígenes importantes susceptibles de ser explotadas.

Pero la gran cantidad de tierras tropicales sin dueño disponibles y el hecho de que los portugueses controlaran en ese momento el tráfico de esclavos africanos, así como la producción y comercialización del azúcar de las islas atlánticas, llevó a algunos mercaderes a plantearse la posibilidad de exportar al Brasil el sistema de plantación.

### **La plantación esclavista azucarera en Brasil y las Antillas**

Estos mercaderes portugueses, enriquecidos con el comercio asiático, pudieron aportar los capitales necesarios para introducir los equipos y los técnicos indispensables para el desarrollo de la industria azucarera. Ya en 1510 algunos colonos plantaron azúcar en el territorio recién

conquistado, y en 1532 llegaron expertos de las plantaciones de Madeira. A partir de entonces se introdujeron diversas variedades de caña procedentes de las islas atlánticas y en pocos años dos áreas del nordeste del territorio empezaron a despuntar como polos de colonización y producción azucarera: las provincias de Pernambuco y Bahía.

A mediados del siglo XVI, y gracias a la intervención de los holandeses y su próspera red comercial, las plantaciones brasileñas ya se habían adueñado de los mercados azucareros de Europa y habían acabado con la supremacía de las islas atlánticas. Y en la década de 1580, los más de sesenta ingenios de Pernambuco y los cuarenta de Bahía producían aproximadamente dos tercios del total del azúcar americano (Klein, 1986: 35).

Al igual que los españoles, los portugueses recurrieron en un principio a la mano de obra indígena para el trabajo forzado, si bien ya desde el principio importaron esclavos africanos. La resistencia a la invasión de los pueblos tupí que habitaban la franja costera del nordeste brasileño, junto con el canibalismo que les fue atribuido, sirvieron también en este caso de excusa para su esclavización. Así, entre 1540 y 1570 estos aborígenes representaron cuatro quintos o más de la masa laboral del nordeste y de Rio de Janeiro, que ya empezaba a desarrollarse también como región azucarera. Pero las epidemias no tardaron en hacer efecto, y por ejemplo hacia 1560 una de viruela acabó con unos 30.000 indios solamente en las propiedades de los jesuitas.

Hacia 1570 los plantadores del Brasil, enriquecidos por la bonanza azucarera y a la vista de la alta vulnerabilidad indígena ante las enfermedades, empezaron a importar masivamente esclavos africanos. En 1585, estos ya constituían en Pernambuco un tercio de la masa laboral dedicada al azúcar y en 1600 ya había 50.000 negros, la mitad de los esclavos (Klein, 1986: 36). En las décadas siguientes los aborígenes acabaron desapareciendo de los cañaverales, si bien la esclavitud indígena en general no desapareció en el Brasil hasta mucho más tarde.

En 1600 ya había en todo el territorio brasileño unos 200 ingenios que fabricaban entre 8.000 y 9.000 toneladas de azúcar por año, y hacia 1625 la producción anual llegaba a las 14.000 toneladas (Klein, 1986: 37). Este crecimiento impresionante hizo aumentar en gran medida las importaciones de esclavos africanos.

Pero no fue en Brasil donde se introdujeron los primeros cultivos de azúcar en América. En 1493, los primeros colonizadores castellanos sembraron caña en La Española, y en 1503 está documentado el primer ingenio en Santo Domingo, donde cuarenta y cinco años más tarde había veinte más y cuarenta y un trapiches. La riqueza derivada de la minería de plata y oro hizo que los españoles no tuvieran ningún problema a la hora de importar esclavos africanos para sustituir a los esclavos indígenas diezmados, como ya hemos visto, por la guerra, las enfermedades y las condiciones de vida y trabajo.

Durante el siglo XVI, los castellanos controlaron sin

demasiados problemas la parte del Nuevo Mundo recién conquistado, y sólo se interesaron por la obtención de metales preciosos para ser trasladados a la metrópoli. La mayoría de los bienes agropecuarios, entre ellos el azúcar, producidos en Santo Domingo, Cuba y Puerto Rico eran consumidos en cada colonia o, como máximo, comercializados hacia los grandes centros de colonización americana, Perú y la Nueva España.

Pero a partir de 1588, año de la derrota de la Armada Invencible, la interacción de una serie de factores hizo variar el panorama en el Caribe. Castilla, más vulnerable en el mar tras la pérdida de su flota, tuvo que concentrar sus recursos en la Carrera de la plata, mientras que comerciantes y/o piratas de otras coronas europeas iban apoderándose del comercio atlántico.

Estas potencias europeas pasaron también a ocupar islas o enclaves en el Caribe esencialmente con tres fines: crear bases logísticas para las guerras marítimas; establecer factorías que facilitaran el contrabando y/o la piratería; y obtener tierras en las que producir bienes coloniales, fundamentalmente azúcar, que en algunos casos ya eran producidos en ellas con anterioridad y exportados fraudulentamente, con lo que las nuevas metrópolis se limitaban a ocupar políticamente zonas que ya controlaban económicamente.

Fueron los holandeses los que tomaron la iniciativa en este campo: a principios del siglo XVII sustituyeron a los ingleses como principales contrabandistas en el Caribe y

pasaron a controlar las salinas de Araya en la costa venezolana, la Guayana (1621-1624), Tobago (1632), Curazao (1634), San Eustaquio (1635) y San Martín (1641).

En 1630 los holandeses también ocuparon el nordeste brasileño, ya convertido como hemos visto en importante región azucarera, donde permanecieron hasta 1654. Los capitales holandeses habían contribuido junto con los lusitanos en las inversiones iniciales y la posterior comercialización del azúcar, lo cual facilitó el rápido crecimiento de la región. La unión de las coronas portuguesa y española en 1580 significó que Brasil pasaba a engrosar el ámbito del monopolio indiano español, y por lo tanto Holanda se veía excluida de los beneficios de la explotación y comercialización azucarera. Ante esta situación, los holandeses decidieron conquistar militarmente la zona.

La conquista holandesa de Pernambuco y de las posesiones portuguesas africanas transformó el panorama americano. El Brasil holandés pasó a proveer de maquinaria, capitales y esclavos a los territorios antillanos, tanto holandeses como franceses e ingleses, que verían impulsado su crecimiento azucarero. El papel holandés en el Caribe se reforzó, por otra parte, tras la recuperación portuguesa del nordeste brasileño. Centenares de plantadores holandeses se trasladaron a Martinica, Guadalupe y Barbados y dieron un nuevo impulso a la economía de plantación.

La irrupción inglesa en el Caribe se inició a

continuación de la holandesa. En 1624 ocuparon San Cristóbal y al año siguiente Barbados; entre 1628 y 1648 se apoderaron de nuevas islas (Nevis, Bahamas, las Vírgenes) y de la Guayana; y la ofensiva culminaría durante el gobierno de Cromwell con la conquista de Jamaica (1655) y los ataques al resto de las Indias y a las flotas españolas. En 1662, los ingleses ocuparon Belice en la costa atlántica de la América central.

Barbados es el más claro ejemplo de la revolución azucarera caribeña. En 1645, antes de los grandes cambios, la isla estaba habitada mayoritariamente por blancos dedicados al cultivo del tabaco. En 1680, reinando ya el azúcar, los 37.000 esclavos negros superaban numéricamente a los blancos, y 350 plantaciones producían 8.000 toneladas anuales de azúcar. Se trataba en su mayoría de grandes propiedades, con una media de 89 hectáreas de tierra y 100 esclavos. Unos 1.300 esclavos africanos llegaban anualmente a Barbados, que a finales de siglo, con 50.00 esclavos repartidos en un territorio diminuto, era la región de América con mayor densidad demográfica (Klein, 1986: 42).

Francia también conquistó algunas Antillas menores (Martinica, Guadalupe, Dominica, Granada), otra parte de la Guayana, y a finales del siglo XVII ya ocupaba políticamente la mitad oriental de La Española, Saint-Domingue, que controlaba desde mucho antes.

El desarrollo azucarero en las posesiones francesas no fue tan espectacular como en las inglesas, pero la influencia

holandesa también llegó a estos territorios. Hacia 1670, ya había en Martinica y Guadalupe centenares de plantaciones y a finales de siglo en el conjunto de las Indias occidentales francesas había 27.000 esclavos negros (Klein, 1986: 43).

Incluso Dinamarca se asentó en el Caribe con la ocupación de tres pequeñas islas, Santo Tomás, San Juan y Santa Cruz.

Estos cambios en el panorama caribeño provocaron que la producción de azúcar en la zona no cesara de crecer, en detrimento del Brasil, donde cayó considerablemente, entre otras causas por el fin del control portugués sobre la costa atlántica africana, fuente de abastecimiento de mano de obra esclava, y por la política proteccionista de las demás potencias europeas, que cerraron sus mercados al azúcar que no procediera de sus posesiones.

Estas potencias europeas, que en los inicios de sus conquistas recurrieron a trabajadores de sus países para colonizar las nuevas áreas mediante contratos de enganche, no tardaron en recurrir masivamente a la mano de obra esclava africana para trabajar en los cañaverales y los ingenios.

Con el correr del tiempo la plantación azucarera se convertiría en el destino principal de los esclavos africanos y sus descendientes en el Nuevo Mundo. Si bien ya desde el principio los esclavos fueron empleados en otras actividades de la agricultura, la minería, la ganadería o el ámbito urbano que serán analizadas más adelante, azúcar y esclavitud negra constituyeron un binomio inseparable.

La producción azucarera se realizaba mayoritariamente en grandes plantaciones que implicaban que extensiones enormes de bosque fueran arrasadas, no sólo para conseguir zonas de cultivo sino también para abastecerse de las grandes cantidades de leña que exigían las calderas. La cosecha era la actividad principal de la plantación y se realizaba en la primavera. Se cortaba la caña lo más cerca posible del suelo, se arrancaban las hojas, se cortaba el cogollo que servía de alimento para los animales y se dividía la caña en varios fragmentos que eran trasladados hasta el centro de beneficio.

El molino o trapiche estaba formado por dos cilindros verticales, movidos por la fuerza hidráulica o animal, entre los que pasaban las cañas recién cortadas, de las que se extraía el jugo o guarapo. Este era cocido en la casa de calderas en una batería de pailas de cobre de capacidades decrecientes, en las que se concentraba por evaporación al tiempo que se eliminaban las impurezas que quedaban flotando.

El jugo concentrado en la última caldera se vaciaba en unos recipientes, las enfriaderas, donde se removía la masa cocida con palas de madera hasta que cristalizaba.

El crecimiento impresionante de las plantaciones, por otra parte, hizo que éstas exigieran cada vez mayores cantidades de alimentos, derivados pecuarios e insumos. Entre los primeros estaban los consumidos por los blancos, pero fundamentalmente todo lo necesario para alimentar a

los esclavos. De esta manera, en todo el Caribe y en Brasil florecieron las unidades productoras de maíz, frijoles, yuca, arroz, frutas y pescado y carne salados, al tiempo que se expandía la cría de animales (caballos, mulas o bueyes) necesarios para arrastrar los arados, mover los trapiches y para el transporte. También se desarrolló la producción del sebo usado en las superficies de rozamiento, los artículos de cuero utilizados en el manejo de las bestias o el calzado de los esclavos, los aperos de labranza y las herramientas y piezas de carretas, trapiches e ingenios.

La plantación azucarera no exigía la plena dedicación durante todo el año de la mano de obra, pero los propietarios creían necesario tener siempre ocupados a sus esclavos, no sólo para amortizar su compra y mantenimiento y para utilizar su capacidad excedentaria de trabajo con el fin de incrementar la producción, sino especialmente para mantener la autoridad y la disciplina. Así, se daban distintas combinaciones que permitían que un mismo número de esclavos se utilizara en tareas distintas que se complementaban estacionalmente, como el cultivo de caña y añil o el de caña junto con la recolección de palo brasil, el cultivo de café o algodón o la ganadería. Otras veces el complemento consistía en la tala de bosque y la roturación de nuevas tierras para el cultivo de la caña, o en el desempeño de diversas actividades en el ingenio como desmantelar y limpiar los molinos, consolidar las calderas o hacer reparaciones en los distintos edificios.

La jornada en una plantación azucarera se iniciaba

hacia las cinco de la mañana. Antes del amanecer los esclavos eran despertados con silbatos, latigazos o, en las grandes plantaciones, por medio de una campana; a continuación se pasaba lista, se oraba en común y se desayunaba; media hora después de la diana se salía hacia el trabajo, que en algunos casos se encontraba bastante lejos de los dormitorios. Al mediodía se almorzaba y a continuación se disponía de una hora de descanso, para volver al trabajo hasta la puesta de sol. La cena se la preparaban los esclavos por su cuenta y, normalmente, no se fijaba una hora concreta para acostarse. Durante el período de beneficio se trabajaba también de noche en las calderas.

Los esclavos eran divididos en grupos según su capacidad física, sexo, edad y grado de aclimatación, grupos llamados grande y pequeño taller u obrador. Los del primero realizaban las tareas más duras, como el trabajo de la tierra, el corte, la construcción de canales de irrigación o la roturación de nuevas tierras. Los del pequeño taller realizaban funciones más variadas, como la producción de alimentos, el transporte de abonos o cenizas y su dispersión por los sembrados o la siega del pasto para los animales.

Aproximadamente un 60 % de los esclavos se dedicaba a las tareas agrícolas en el cañaveral, mientras que el resto se dedicaba mayormente a moler y refinar el azúcar, a transportar los productos hacia el mercado y, en menor medida, a las labores domésticas en la casa del propietario.

Las personas improproductivas eran muy pocas, pues incluso niños y ancianos desempeñaban tareas ajustadas a

su capacidad física. Así, los hombres y mujeres viejos solían atender y vigilar el ganado, mientras que los niños empezaban a los ocho años a realizar tareas simples como escardar.

Los esclavos eran sometidos a unos ritmos y condiciones de trabajo durísimas, pues los propietarios incrementaban constantemente las tareas exigidas a la vista de la vulnerabilidad del sistema de plantación ante factores climáticos (huracanes, sequías o lluvias torrenciales) y humanos (epidemias y elevadas mortalidades que diezmaban la fuerza laboral esclava, y repetidos y graves accidentes de trabajo). El trato era, en definitiva, cruel e inhumano, y los esclavos eran considerados como bestias u objetos.

En la plantación trabajaban, además de los esclavos, una serie de hombres libres que desempeñaban diversos cargos. Estaba el mayordomo o mayoral, responsable de la empresa en su conjunto; los mandadores o supervisores de las tareas agrícolas; el maestro del azúcar, responsable del beneficio de la caña, cargo sumamente especializado que requería grandes conocimientos; los administradores y contables; los sacerdotes; los barberos; los médicos; artesanos como herreros, carpinteros, toneleros, etc.

En todas las regiones azucareras coexistieron, junto a las grandes plantaciones, pequeñas unidades como las de los *lavradores de cana* brasileños. Estos eran pequeños propietarios de tierra con algunas dotaciones de esclavos y de animales de tiro para arrastrar los arados que, al no disponer de planta de beneficio, llevaban su caña al ingenio

vecino y recibían a cambio un porcentaje determinado del azúcar obtenido. En Brasil, hasta finales del siglo XVIII lo común era que existieran cuatro plantaciones alrededor de un ingenio, y que tres de ellas fueran de pequeños propietarios, con aproximadamente 10 esclavos dedicados exclusivamente a las labores agrícolas. La plantación principal solía emplear unos 70 esclavos.

En las Antillas fueron más comunes las grandes plantaciones, con 100 o más esclavos dedicados a todo tipo de actividades.

Así pues, durante los siglos XVI y XVII se consolidaron dos áreas americanas, las islas del Caribe y el nordeste brasileño, como productoras y exportadoras de azúcar. El fenómeno azucarero fue el principal responsable del impresionante desarrollo del comercio esclavista. Brasil importó hasta finales del siglo XVII entre 500.000 y 600.000 esclavos africanos, y el Caribe no ibérico más de 450.000 (Klein, 1986: 43).

### **La trata de esclavos**

Hemos visto como durante el siglo XV se originó el tráfico de esclavos africanos hacia las islas atlánticas en las que se iniciaría el desarrollo de la plantación azucarera. El auge de esta economía de plantación, a lo largo de los siglos XVI y XVII, en el Brasil y el Caribe, provocaría una explosión del comercio atlántico esclavista, hasta el punto de convertirse en el máximo movimiento de población, en

este caso coercitivo, ocurrido en la historia hasta las grandes migraciones europeas hacia América del siglo XIX.

El tráfico de esclavos fue liderado hasta las primeras décadas del siglo XVII por los portugueses, que mantuvieron el control sobre las costas africanas. Más tarde se sumarían comerciantes holandeses, que controlarían la trata durante buena parte del siglo XVII, ingleses, que ejercerían su dominio durante todo el XVIII, franceses, y en menor medida daneses y estadounidenses.

Normalmente los esclavos eran capturados a través de *razzias* organizadas por diversos estados africanos del litoral, como por ejemplo el estado yoruba de Oyó, en la actual Nigeria, el ashanti en la actual Ghana o el de Dahomey en el actual Benín, e intercambiados con los comerciantes europeos por todo tipo de productos procedentes de todo el mundo, como *cachaça* (aguardiente de caña) y tabaco brasileños, tejidos indios y diversos bienes manufacturados europeos (fundamentalmente herramientas agrícolas, armas y pólvora).

Hasta hace unos años se consideraba que los mismos barcos que trasladaban estos productos de Europa a África, y posteriormente los esclavos de África a América, regresaban al Viejo Continente con productos coloniales americanos, por ejemplo azúcar, intercambiados por los esclavos africanos. Esta teoría del comercio triangular Europa-Africa-América-Europa está bastante en desuso en la actualidad, y parece claro que los productos coloniales americanos llegaban a Europa en barcos mucho mayores

construídos para tal efecto y que la mayoría de los comerciantes negreros regresaban a Europa con pequeños cargamentos cuando no vacíos.

Sea como fuere, lo importante es que las potencias europeas diseñaron a lo largo de los siglos un sistema internacional de comercio mediante el cual colocaban en Africa una parte importante de manufacturas del Viejo Continente y productos americanos, al tiempo que conseguían la mano de obra necesaria para desarrollar su producción de coloniales que serían exportados a Europa.

El tráfico era normalmente llevado a cabo por compañías comerciales oficiales radicadas en las ciudades europeas. En este sentido, Brasil fue una excepción, ya que en ese territorio la trata de esclavos fue controlada en su mayoría por comerciantes radicados en la América lusa que trocaban directamente por esclavos los productos ya citados (*cachaça* y tabaco). La importancia de esos comerciantes hizo que las ciudades de Salvador, en Bahía, y Recife, en Pernambuco, se convirtieran en grandes centros de importación de esclavos, indispensables para el desarrollo de las regiones azucareras. Toda la historia de la trata negrera, por lo que respecta a Brasil, fue un pulso entre estos comerciantes y las compañías portuguesas radicadas en Lisboa, que no consiguieron evitar que la iniciativa privada se impusiera por encima de la estatal en el comercio de esclavos.

Los negreros europeos podían adquirir los esclavos en

los territorios de los suministradores africanos o incluso en alta mar. Pero lo más frecuente es que estos últimos los entregaran a los europeos en los fuertes y factorías construídos para tal efecto y normalmente situados en las cercanías de los centros de poder de los estados africanos involucrados en la trata.

Estas factorías esclavistas regaban casi toda la costa africana, desde la desembocadura del río Senegal hasta la ciudad de Mombasa en la actual Kenia, pero el comercio se concentró en unas áreas determinadas. En un inicio destacó la región de Senegambia, con factorías como la de San Luis y Gorée, y con el tiempo se añadieron otras en Angola (con factorías en Luanda, Benguela y Cabinda), la Costa de Oro (Elmina y Cape Coast), el delta del río Níger (Calabar) y el golfo de Benín o Costa de Mina (Whydah). También la costa oriental africana, con Mozambique como zona destacada, suministró esclavos, fundamentalmente cuando a partir de 1830 la trata fue declarada ilegal a consecuencia de la presión inglesa. Las factorías de Mozambique, así como el tráfico entre ellas y el Nuevo Mundo, tenían, por razones geográficas, más posibilidades de escapar al control anti-trata británico.

El trato entre los estados africanos suministradores de esclavos y los europeos solía contar con la participación de unos intermediarios, que muchas veces eran mestizos. En las zonas de influencia portuguesa, estos individuos eran llamados *tangomau* (en la Costa de Mina) o *pombeiros* o *lançados* (en Angola). Estas dos áreas, la Costa de Mina y

Angola, fueron durante todo el período esclavista las mayores suministradoras de esclavos del Brasil. En líneas generales, puede afirmarse que la primera fue la principal zona de suministro de los comerciantes del nordeste (Bahía y Pernambuco), mientras que la segunda nutrió de esclavos fundamentalmente las regiones del sur (Rio de Janeiro, São Paulo y Minas Gerais), donde la ciudad de Rio de Janeiro se constituyó, a partir del siglo XVIII, en gran puerto negrero que rivalizaba con Salvador de Bahía y Recife. Según Phillip Curtin (Curtin, 1969, *apud* Mattoso, 1990: 36), casi un millón y medio de esclavos llegó a Rio de Janeiro entre 1701 y 1800, de los cuales parece que un 70% provendrían de Angola. La gran importancia del tráfico negrero en este territorio viene reflejada por el hecho de que Luanda, fundada por los portugueses en 1575, fue durante dos siglos la ciudad con más presencia europea de Africa, pues contaba con más de cuatrocientos blancos dedicados al comercio de esclavos (Thomas, 1998: 364).

En el siglo XIX, y a consecuencia como ya hemos visto de la presión abolicionista inglesa, Mozambique se convertiría en la principal región suministradora de esclavos de Brasil.

En los puertos negreros brasileños, la venta de esclavos se realizaba mediante subastas o mediante el trato directo entre el comerciante y el futuro propietario del esclavo. Pero a partir de finales del siglo XVII, el desarrollo esclavista de las áreas del interior, fundamentalmente Minas Gerais, hizo cambiar los

mecanismos de compra-venta. En este sentido, adquirieron cada vez más importancia unos comerciantes menores que hacían de intermediarios entre los grandes importadores del litoral y los propietarios del interior.

El precio de los esclavos dependía de un conjunto de variables, algunas ajenas al propio esclavo, como la distancia entre el puerto de embarque y el de venta, la competencia entre las potencias europeas que controlaban la trata o la especulación, y otras vinculadas a su persona, como la edad, el sexo, la salud y la cualificación profesional en caso de que la hubiera. El esclavo joven y varón, considerado más apto para las duras tareas que le serían encomendadas, era lógicamente más caro.

El origen étnico de los esclavizados es muy difícil de determinar, ya que los documentos sólo reflejan el nombre de los puertos o factorías de embarque, a las que llegaban cautivos de distintas regiones, tanto del litoral como del interior, poco conocidas por los europeos. A partir de los nombres de las factorías los occidentales construyeron categorías étnicas alejadas de la realidad africana. En este sentido, surgieron términos como *negros minas* (procedentes de la Costa de Mina en el golfo de Guinea) o *carabalís* (procedentes de Calabar en la actual Nigeria) que poco nos dicen sobre el origen étnico de los africanos.

Las condiciones en las que eran almacenados y posteriormente transportados los esclavos en los barcos negreros eran deplorables, y la mortalidad era por tanto

altísima. El sacerdote portugués Carli describe así un navío cargado con 670 esclavos: “Os homens estavam empilhados no porão à cunha, acorrentados por medo de que se revoltem e matem todos os brancos a bordo. Às mulheres reservava-se a segunda meia-ponte, as grávidas ocupavam a cabine da popa. As crianças apinhavam-se na primeira meia-ponte como arenques num barril. Se tinham sono, caíam uns sobre os outros. Havia sentinas para satisfazer as necessidades naturais, mas como muitos temiam perder seus lugares, aliviavam-se onde estavam, em especial os homens, cruelmente comprimidos uns contra os outros. O calor e o mau cheiro tornavam-se insuportáveis” (Mattoso, 1990: 47).

El hacinamiento y las penosas condiciones higiénicas (los esclavos iban encadenados en las bodegas sin tener espacio ni siquiera para levantarse), así como la escasez y mala calidad de la comida, que provocaban numerosas enfermedades gastrointestinales, y las epidemias de disentería y viruela, convertían el viaje hasta América, que podía durar entre seis y catorce semanas, en un verdadero infierno. En ocasiones, ese infierno podía llevar al enloquecimiento y/o el suicidio, que el esclavo intentaba por ejemplo rehusando el alimento. Cuando esto ocurría, se le introducía en la boca una tenaza para separarle las mandíbulas para después hacerle tragar la comida mediante un embudo (Izard, 1975: 13). Entre unas razones y otras, la media de la tasa de mortalidad en los viajes de los barcos negreros era de entre el 10 y el 20 %.

Estas condiciones brutales respondían a una cruel

lógica económica: las pérdidas provocadas por la alta mortalidad quedaban compensadas por el mayor número de esclavos transportado y vendido.

Los historiadores no se ponen de acuerdo en el volumen de la trata negrera. Las cifras más aceptadas giran alrededor de los 11 millones de desplazados, de los cuales entre una tercera y una cuarta parte eran mujeres. De estos menos de 400.000 fueron trasladados al Nuevo Mundo antes de 1600, casi dos millones en el siglo XVII, unos seis millones en el XVIII (el auge de la trata se produce en el último cuarto de ese siglo) y unos tres millones en el siglo XIX.

Brasil fue el territorio americano que absorbió más esclavos, unos cuatro millones, casi los mismos que recalaron en el Caribe no hispano. Los territorios españoles de las Antillas y el continente recibieron alrededor de un millón y medio, y los Estados Unidos aproximadamente medio millón (Klein, 1998: 274).

El comercio de esclavos tuvo unas graves consecuencias en las economías y las sociedades africanas. A la partida de una gran cantidad de individuos en edad productiva hay que sumar el deterioro de las relaciones entre los diferentes pueblos del continente. En cuanto a este último aspecto, la multiplicación de las guerras y las *razzias* para obtener esclavos, que supusieron que numerosas sociedades basadas hasta entonces en la agricultura y el comercio se orientaran hacia estas nuevas

actividades, sumieron a buena parte del continente en una espiral de violencia y hostilidad.

Por otra parte, la trata de esclavos tuvo un papel destacado en el desarrollo capitalista europeo, si bien actualmente se pone en entredicho que los beneficios derivados de ese comercio constituyeran una de las principales fuentes de acumulación de capital responsables del crecimiento industrial. Pero es innegable que el comercio negrero contribuyó, junto con otros aspectos del esclavismo americano, al despegue industrial europeo.

### **Consolidación de la esclavitud africana en América**

La plantación azucarera siguió siendo durante los siglos XVIII y XIX uno de los ámbitos principales del esclavismo negro en América. A principios del XVIII Jamaica y Saint-Domingue empezaron a desarrollar unas plantaciones gigantescas, con una media de 80 hectáreas de superficie y 100 esclavos.

A mediados del siglo, en Jamaica el 75 % de los esclavos, que constituían una abrumadora mayoría, se dedicaba al cultivo del azúcar. También la mayoría del cerca de medio millón de esclavos que habitaba Saint-Domingue trabajaba en las plantaciones azucareras. Tras estos dos territorios caribeños, que beneficiaban 36.000 y 61.000 toneladas anuales de azúcar respectivamente, se situaba Brasil con 27.000 toneladas, producidas mayoritariamente en las provincias de Bahía y Río de

Janeiro (Klein, 1986: 44-47). Esta segunda provincia vivió una gran expansión azucarera en la segunda mitad del siglo, cuando se convirtió además en el principal productor de *cachaça*, que se utilizaba tanto para el consumo interno como para la ya citada exportación a Africa en el marco del intercambio de diversos productos por esclavos.

En total, la plantación esclavista azucarera movilizaba a mediados del siglo XVIII a casi un millón y medio de esclavos, es decir el 40 % de los aproximadamente tres millones y medio de esclavos negros de América (Klein, 1986: 47).

Tras la revolución esclava de Saint-Domingue, que llevó a la independencia de la colonia y a la aparición de la república negra de Haití, así como al abandono de la economía de plantación en ese territorio, Cuba y Brasil, y en menor medida Puerto Rico y las Antillas francesas (Martinica y Guadalupe) e inglesas (Jamaica) tomaron el relevo y se convirtieron en los principales productores de azúcar. La necesidad de intensificar la producción para hacer frente a la demanda europea, llevó a una masiva importación de mano de obra africana y a una mayor brutalización, si cabe, de las condiciones de vida en la plantación. En este último sentido, era más rentable maltratar a la mano de obra esclava con una pésima alimentación, unas larguísimas y agotadoras jornadas laborales y el uso continuo del látigo para estimular la producción, así como hacer frente al incremento de la mortalidad y el descenso de la esperanza de vida con la

compra de nuevos esclavos, que invertir en una mejora del trato y garantizar la reproducción de la masa laboral.

Esta situación hacía que en varias ocasiones los esclavos tuvieran que emplear sus escasos días festivos en el trabajo en parcelas situadas en los alrededores de la plantación para completar su alimentación. Estas parcelas, en las que se cultivaban diversos productos como mandioca, legumbres o plátanos, existieron en todas las áreas rurales esclavistas, no sólo en las azucareras, y permitían al esclavo, además de mejorar su alimentación, vender pequeños excedentes en los mercados locales.

Cuba ya había iniciado su despegue azucarero antes de la revolución haitiana, y a finales del siglo XVIII beneficiaba unas 18.000 toneladas anuales de azúcar. A partir de ahí el crecimiento fue espectacular: a finales de la década de 1820 las exportaciones rozaban las 70.000 toneladas, y en 1840 se convirtió en el primer productor mundial con 161.000 toneladas, el 21 % de la producción global. En 1870 la isla antillana llegó a sus máximas cifras con 702.000 toneladas y un 41 % de la producción mundial, así como con más de 170.000 esclavos negros trabajando en los ingenios y plantaciones, junto con más de 30.000 culíes chinos traídos para tal efecto (Klein, 1986: 65 y 69). Para ese entonces diversos adelantos técnicos, como el ferrocarril, que redujo los costes de transporte, y la aplicación de la energía de vapor en los ingenios, habían contribuido a modernizar espectacularmente la economía azucarera en la isla.

En cuanto a Brasil, la producción azucarera alcanzó las 40.000 toneladas anuales en la década de 1820 y las 70.000 en la siguiente. Las cifras fueron en aumento, y hacia 1870 se llegó a las 168.000 toneladas anuales, para sobrepasar las 200.000, que significaban el segundo puesto mundial después de Cuba, a finales del período esclavista (Klein, 1986: 78).

Este auge azucarero del siglo XIX en Brasil se dio sobre todo en las provincias de Bahía y Pernambuco, pero también en las de Rio de Janeiro y São Paulo.

Pero en las plantaciones esclavistas americanas no sólo se producía azúcar. También se desarrollaron otros cultivos como tabaco, algodón, añil, cacao y café. En el siglo XVIII, Saint-Domingue era también el mayor abastecedor mundial de este último producto, introducido en la isla en 1723. En la siguiente centuria, Venezuela, Jamaica, Cuba, Puerto Rico y, sobre todo, las provincias brasileñas de São Paulo y Rio de Janeiro, se convirtieron en las principales zonas cafeteras.

En Cuba las haciendas cafeteras nacieron con los capitales, los conocimientos técnicos y los esclavos de hacendados franceses fugitivos de los sucesos de Haití, y la isla pasó de no exportar nada en 1790 a producir 14.000 toneladas en la década de 1810 y 20.000 en la siguiente, cuando más de 2.000 cafetales empleaban a aproximadamente 50.000 esclavos, tantos como las plantaciones de azúcar (Klein, 1986: 65).

En Brasil también la caída de Haití como principal productor de café tuvo grandes consecuencias. Si bien se cultivaba desde principios del siglo XVIII, en la década de 1830 Brasil se convirtió en el primer productor mundial, para llegar a producir más de 200.000 toneladas anuales a mediados de siglo (Klein, 1986: 81).

Los centros cafeteros brasileños eran la región de Vassouras, en la provincia de Rio de Janeiro, el sudeste de Minas Gerais y la parte occidental de São Paulo.

En Vassouras florecieron grandes haciendas con 300 o 400 esclavos cada una, pero lo más frecuente eran las dotaciones de entre 70 y 100 esclavos. Hacia 1870, trabajaban en los cafetales unos 100.000 esclavos.

En São Paulo, hacia 1840 el café desbancó al azúcar como principal producto de la provincia, y en la década de 1880 la provincia se convirtió en el principal productor del Brasil con más de 70.000 esclavos trabajando en los cafetales. Serían los hacendados cafeteros paulistas los que en este período empezarían a contratar trabajadores asalariados europeos, fundamentalmente italianos, que trabajaban junto con los esclavos en los cafetales.

En Minas Gerais, a mediados del siglo XIX el café se convirtió en la principal exportación de la provincia, aunque sólo empleaba a unos 13.000 esclavos, que pasarían a ser más de 40.000 en la década de 1870. A pesar del *boom* cafetero de Rio de Janeiro y São Paulo, Minas Gerais fue durante todo el XIX la provincia con mayor población esclava de Brasil. En 1870 eran casi 400.000, dedicados

mayoritariamente al cultivo en pequeñas unidades de víveres para consumo local o nacional (Klein, 1986: 83-84).

Por lo que respecta al cacao, un producto autóctono americano, su cultivo se inició en Venezuela en la segunda mitad del siglo XVI con trabajadores indígenas. A mediados de la siguiente centuria el cacao venezolano dominaba los mercados de México y España, y ya se basaba en el trabajo de esclavos negros. Pero la gran expansión llegó en el XVIII, y en los años finales del siglo el 60 % de los 64.000 esclavos que tenía la colonia venezolana trabajaban en las haciendas de cacao (Klein, 1986: 61).

El cultivo del algodón se desarrolló en la segunda mitad del siglo XVIII en las colonias inglesas, fundamentalmente Guayana, y en el nordeste brasileño. En el siglo XIX se convirtió en el principal producto del Sur estadounidense, en los actuales estados de Luisiana, Mississippi, Alabama, Georgia y Carolina del Sur, y en menor medida en Virginia y Tennessee. En esta región norteamericana, el invento en 1793 de la máquina desmotadora, que permitía que un esclavo despepitara en un día 50 libras de algodón, o 1.000 cuando aparecieron las primeras desmotadoras a vapor, en vez de una como sucedía antes, provocó una verdadera revolución en la economía algodonera.

En cuanto al Brasil, destacaron las plantaciones algodoneras de Maranhão y Pernambuco. A principios del siglo XIX más de 30.000 esclavos trabajaban en estos algodonales nordestinos, pero hacia la década de 1820 la

producción norteamericana de algodón desmotado sumió en una crisis profunda a la producción brasileña (Klein, 1986: 57). Entre 1860 y 1880, las consecuencias de la Guerra de Secesión norteamericana hicieron que la producción algodonera de Maranhão volviera a florecer y surgieran nuevas áreas de cultivo, como por ejemplo Minas Gerais.

El tabaco se cultivó fundamentalmente en el sur norteamericano, en Virginia y Maryland, durante el siglo XVIII, antes del inicio del auge algodonero en la década de 1790. La producción en grandes plantaciones coexistía con la de pequeñas unidades que empleaban a unos pocos esclavos.

Aunque la agricultura de exportación fue el ámbito económico principal de los esclavos, estos también fueron empleados en otras actividades. Entre ellas destaca la minería, que ya en los inicios coloniales contó con trabajadores negros. Así, las minas de plata del siglo XVI en el norte mexicano (Zacatecas, Guanajuato y Pachuca) usaron inicialmente una gran cantidad de esclavos negros, y por ejemplo un censo de 1570 registra 3.700 africanos en los campamentos mineros, el 45 % de la población trabajadora (Klein, 1986: 32-33).

En el siglo XVIII la minería basada en el trabajo esclavo alcanzó un desarrollo impresionante en la región brasileña de Minas Gerais. Pese a que el oro ya aparece aquí como producto de exportación en el siglo anterior, el período de mayor producción se dio entre 1741 y 1761. La

economía aurífera también se extendió a los territorios vecinos de Mato Grosso y Goiás. Por otra parte, en 1729 se descubrieron diamantes en la región septentrional de Minas Gerais. Pero la minas de diamantes tuvieron menor importancia, y emplearon a menor cantidad de esclavos, que las de oro.

El *boom* aurífero tuvo importantes consecuencias en el panorama socio-económico brasileño. Por una parte cambió la fisonomía poblacional de la colonia. Minas Gerais, prácticamente deshabitada hasta finales del XVII, empezó a crecer vertiginosamente. En 1710, había 20.000 blancos y una cantidad similar de negros; en 1717 los esclavos, en número de 33.000, ya sobrepasaban a los blancos; y a comienzos de la década de 1720 eran más de 50.000. A mediados de la década siguiente, un primer censo de esclavos dio cuenta de más de 100.000 (Klein, 1986: 51-52).

Pero la economía minera no sólo influyó en la región directamente afectada. Rio de Janeiro se convirtió en el puerto de los territorios mineros de Minas Gerais, Mato Grosso y Goiás. Además, el auge minero provocó el desarrollo de otras actividades, como por ejemplo la ganadería en Rio Grande do Sul. En esta región florecieron las *charqueadas*, que solían emplear una media de entre 60 y 90 esclavos dedicados a la elaboración del tasajo destinado a la alimentación de los esclavos de las minas.

En este contexto de colonización del sur del territorio brasileño, se desarrollaron otras actividades como la pesca

comercial en las localidades costeras de Rio Grande do Sul y Santa Catarina. Destacó especialmente la pesca ballenera, practicada por esclavos.

En definitiva, el centro económico y demográfico de la colonia se desplazó del norte (Bahía y Pernambuco) al sur, y el traslado de la capital colonial, en 1763, de Salvador de Bahía a Rio de Janeiro no hizo sino dar relevancia política a esa realidad socio-económica.

Por otra parte las peculiares formas de extracción del mineral generaron una nueva forma de relación entre propietarios y esclavos. Si bien en algunos lavaderos de oro los esclavos trabajaban, de manera parecida a las plantaciones, en cuadrillas vigiladas por capataces blancos, como ocurrió en las minas cercanas a las ciudades de Vila Rica de Ouro Prêto y Vila do Carmo, en muchos otros lugares se desarrollaron nuevas formas y relaciones de producción. Pequeños grupos de esclavos, conocidos como *fasqueiros*, pasaban largas temporadas en busca de oro alejados del control de sus propietarios. Estos esclavos corrían con los gastos de su manutención y entregaban al amo una cantidad fija de oro.

La minería de oro basada en el trabajo esclavo también se desarrolló, un poco más tarde, en la región del Chocó, en la parte septentrional del Virreinato de la Nueva Granada en la actual Colombia. En la década de 1720, cuando empieza la actividad aurífera, había en las minas unos 2.000 esclavos, y en el censo de 1782 aparecen registrados más de 7.000, es decir casi el 15 % de la población esclava de todo

el virreinato (Klein, 1986: 60).

Los esclavos negros también desempeñaron una gran variedad de actividades en el ámbito urbano. Muchos estaban empleados en el servicio doméstico, trabajando como criados, cocheros, mayordomos, lavanderas, etc., pero un número muy superior desempeñó todo tipo de oficios en el comercio, la industria y las manufacturas.

En Brasil, así como en Cuba, la esclavitud urbana tuvo mucha importancia en los siglos XVIII y sobre todo XIX. En este sentido destacó una figura peculiar, la del esclavo de alquiler. Los propietarios cedían en alquiler a su esclavo, normalmente especializado en algún oficio, a un tercero, y obtenían así un ingreso adicional. Pero algunos esclavos cualificados o semicualificados también podían alquilarse por su cuenta y encargarse de sus propios gastos de vivienda y alimentación al tiempo que pagaban a su propietario una cantidad mensual fija. Algunos esclavos que no tenían ninguna calificación se alquilaban a personas que se responsabilizaban del salario y la manutención.

Estos esclavos, llamados *de ganho* en Brasil, dedicados normalmente a la venta ambulante, el transporte o el acarreo de mercancías, la albañilería y la carpintería, contaban con una enorme capacidad de movimiento, de manera que deambulaban por las ciudades escapando en cierta medida al control de la sociedad esclavista.

Esta peculiar modalidad servil ya se había desarrollado en la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII en

Lima y las otras ciudades peruanas, que contaban con una importante población negra.

También las obras públicas y privadas eran realizadas en parte por esclavos, así como los diversos oficios artesanales. En Maranhão, por ejemplo, en 1810 sobre 2.143 artesanos censados 1.179 eran esclavos. Así pues, buena parte de la actividad productiva urbana y parte de los servicios recaían sobre los esclavos, y por ejemplo en ese mismo año en la ciudad de Salvador de Bahía, 25.000 de los 60.000 habitantes eran esclavos (Gorender, 1978: 453).

Dentro de las actividades urbanas, la prostitución, denunciada por sacerdotes y viajeros, también tuvo importancia. Los propietarios exigían a algunas de sus esclavas prostituirse ya que debían hacerse cargo de una parte del mantenimiento de la casa. En este sentido el testimonio del sacerdote Jorge Benci es elocuente: “uma respondia pela farinha; outra pela carne ou o peixe; outra, ainda, pelo alugel da casa; e uma ultima, pelo azeite de candeia (...) Onde hão de ir a buscar a vosas escravas, com que satisfazer a estas pensões? (...) Pois donde lhes há de vir, senão dos pecados e torpe uso de seus corpos?” (Benci, 1977: 119, *apud* Laviña, 1999: 22-23).

Todo este conjunto de actividades urbanas fueron también desempeñadas por un grupo social de gran importancia en el Nuevo Mundo: el de los negros y mulatos libres, es decir los libertos (esclavos manumisos) y sus descendientes.

Los esclavos podían conseguir la libertad mediante alguno de los cuatro mecanismos de manumisión existentes en el continente:

- compra de la libertad por parte del esclavo con el ahorro derivado de su trabajo en las parcelas de cultivo, en el medio rural, o en alguna de las actividades del ámbito urbano comentadas anteriormente.

- compra de la libertad del esclavo por parte de una tercera persona.

- otorgamiento de la libertad por parte del propietario en el momento de su muerte, o a veces cuando el esclavo era fruto de su unión con alguna esclava.

- otorgamiento de la libertad por parte de las autoridades cuando el esclavo delataba alguna insurrección.

La primera forma de manumisión fue la más extendida, seguida de la tercera, mientras que las otras dos fueron muy excepcionales.

En cuanto a la primera, hay que tener en cuenta que la manumisión podía ser un buen negocio para el propietario. El esclavo que compraba su libertad pagaba su precio en el mercado en aquel momento, no el pagado originalmente por el propietario. En varias ocasiones los esclavos acudieron a los tribunales para reclamar el pago del precio original,

pero evidentemente sólo en contadas ocasiones se les dio la razón. Por otra parte, el esclavo pagaba a menudo su libertad a plazos y seguía trabajando para el propietario hasta que efectuaba el último pago.

Una serie de circunstancias religiosas, culturales, económicas y sociales hicieron que cada sociedad esclavista de América fuese diferente en cuanto al número y la aceptación de los libres de color. En líneas generales, en la América ibérica fueron más numerosos y tuvieron menos trabas para su desarrollo que en la América inglesa y francesa. En las Antillas francesas, por ejemplo, el crecimiento inicial de una élite de plantadores mulatos hizo que la oligarquía blanca fuera muy recelosa con este nuevo grupo social y pusiera todo tipo de impedimentos legales a su desarrollo, e incluso limitara la manumisión a la mínima expresión o la prohibiera temporalmente. Estas restricciones se acentuaron después de la Revolución Haitiana, cuando el miedo a negros y mulatos llegó a sus máximas consecuencias.

Pero la clase de los negros y mulatos libres tuvo que soportar a lo largo de todo el continente el racismo y las limitaciones a su movilidad social. En cuanto a lo primero, hay que destacar que en la América ibérica el racismo ya tenía una tradición en los conceptos peninsulares de "limpieza de sangre" y la expulsión de judíos y musulmanes, y que las sociedades coloniales americanas, fundadas en la jerarquización socio-económica en base al color de la piel, llevaron el racismo a su máxima expresión.

Por lo que respecta a los límites a la movilidad social, los negros y mulatos libres tuvieron vetado el acceso a muchos oficios, como por ejemplo las profesiones liberales y la orfebrería, así como durante mucho tiempo el acceso a la educación universitaria y el sacerdocio. Estas trabas llegaron también al ámbito de las apariencias y las costumbres, y así por ejemplo en muchas ocasiones las mujeres libres de color tuvieron prohibido el uso de joyas y vestimentas reservadas a las blancas.

La población libre de color fue esencialmente urbana, ya que el esclavo de la ciudad disponía de más recursos para obtener el ahorro necesario para la compra de su libertad y de más información para conocer sus escasos derechos. En algunas regiones mineras, como por ejemplo Minas Gerais, las peculiares características de las formas de producción, que las asemejaban a las urbanas (los *fasqueiros* tenían muchos puntos en común con los esclavos de *ganho*), provocaron también la aparición de un gran número de libertos.

Pero también en las áreas rurales tuvieron importancia los libres de color, que se establecieron como campesinos independientes dedicados a la agricultura de subsistencia o al abastecimiento de los centros poblados.

El crecimiento de la población libre de color, que como fruto del mestizaje abarcó un amplio abanico de pigmentación que englobaba a negros, mulatos y zambos (mestizos de negro e indio, llamados *cafuzos* en Brasil), fue lento durante los siglos XVI y XVII, pero se aceleró durante

el XVIII y el XIX.

En las colonias continentales españolas y en las antillanas con la excepción de Cuba, en la segunda mitad del siglo XVIII los libres de color ya sobrepasaban numéricamente a los esclavos. En Cuba y Brasil, el *boom* azucarero y el consiguiente aumento de la importación de esclavos africanos hicieron que esto no ocurriera hasta el siglo XIX, en la segunda mitad por lo que respecta a Cuba y en la primera por lo que respecta a Brasil.

En el caso de Brasil el crecimiento de la población libre de color fue espectacular, y por ejemplo en 1872 había 4,2 millones de libres de color por 1,5 millones de esclavos. Los libertos y sus descendientes representaban el 43 % de la población total del país (Klein, 1986: 143).

En los territorios ingleses y franceses, en cambio, la presencia de este grupo social fue escasa y en algunos casos puramente testimonial.

### **Esclavitud y culturas afro-americanas**

La experiencia histórica de la esclavitud negra en América implicó la aparición de nuevas formas culturales: los esclavos africanos fueron arrancados de su medio geográfico y social y trasladados a un nuevo contexto, junto con otros africanos originarios de otras culturas. El proceso de adaptación a las nuevas condiciones de vida y al nuevo hábitat consistió en la reelaboración de los sistemas y mecanismos de relaciones interpersonales y con el entorno,

y en ese proceso formaron parte tanto los referentes culturales africanos como los elementos de la cultura blanca dominante y la cultura indígena americana con las que entraron en contacto los africanos y sus descendientes.

El proceso de reelaboración cultural se dio en todos los campos: la lengua, las relaciones familiares y sociales, los sistemas de liderazgo, la alimentación, la música, la religión...

El caso de la lengua refleja a la perfección el carácter sincrético de las culturas negras, ya que los idiomas afro-americanos surgidos en algunos lugares del Caribe y la Sudamérica septentrional (los diversos *créoles* de Guadalupe, Martinica, Haití y la Guayana francesa; el *papiamento* de las Antillas holandesas; el *palenquero* del Caribe colombiano...), con su amalgama de elementos fonéticos, sintácticos y gramaticales africanos y europeos, son una muestra palpable de esa dimensión dinámica.

En cuanto a las relaciones familiares, la escasez documental no permite conocer en profundidad este ámbito. Pero es evidente que el contexto de la esclavitud, con los problemas que planteaba para el mantenimiento de relaciones estables (desequilibrio entre los sexos, que en las grandes plantaciones llegaba a su máxima expresión; inestabilidad como consecuencia del hecho de que alguno de los miembros de la pareja podía ser vendido en cualquier momento; etc.), hizo necesarias una serie de estrategias adaptativas. En este sentido a la consanguinidad se le añadieron nuevas formas de relación derivadas, por

ejemplo, de la pertenencia al mismo grupo étnico o del apadrinamiento (García Rodríguez, 1996: 36-44, *apud* Laviña, 1999: 26).

Por lo que respecta a las relaciones sociales y los sistemas de liderazgo, también nos encontramos con el problema de la ausencia de documentación. No obstante, algunos episodios históricos, como por ejemplo la Revolución Haitiana, iniciada por un sacerdote de vudú en la ceremonia de Bois Caïman, o el ciclo de revueltas bahianas de la primera mitad del siglo XIX, lideradas por libertos y esclavos urbanos que a su vez eran *ulemas* musulmanes y sacerdotes de candomblé, nos muestran que la posición en las organizaciones religiosas negras, así como la autonomía relativa respecto al control ejercido por la sociedad esclavista, eran algunos de los elementos fundamentales en el establecimiento de las pautas de liderazgo.

Los sistemas religiosos son, precisamente, el ámbito cultural afro-americano más estudiado. La vigencia diferenciada hasta la actualidad de estos sistemas de creencias, que constituyen el principal elemento distintivo de las poblaciones negras de diversos países americanos, ha permitido analizar estas formas culturales e intentar remontarse a su proceso de formación histórica. En este proceso jugaron un papel importante las cofradías religiosas y los cabildos.

Las cofradías tenían su origen en instituciones religiosas desarrolladas en la Península Ibérica en la Edad

Media, pero en América adquirieron una personalidad propia y bien diferenciada. Eran fomentadas por la Iglesia con el objetivo de impulsar la cristianización de los africanos y sus descendientes, e integraban a esclavos y/o negros y mulatos libres. Las cofradías se dedicaban esencialmente a preparar las celebraciones de una festividad religiosa determinada como San Juan, San Pedro, y un sinnúmero de otros santos católicos; Corpus Christi; la Semana Santa; etc.

Los cabildos funcionaban fundamentalmente como entidades de ayuda mutua dedicadas al pago, por ejemplo, de los gastos médicos o de entierro de sus miembros. Fueron impulsados por las autoridades con el objetivo de fomentar la división entre los negros y evitar su unión como grupo social, y solían agrupar a esclavos y/o negros libres africanos según su adscripción étnica; el criterio distintivo era establecido por las autoridades, que dividieron a los cabildos según “naciones” construídas a partir del puerto de embarque (negros mina o carabalí) o que hacían referencia a áreas culturales muy extensas (por ejemplo negros congo).

Pero, tanto en el caso de las cofradías como en el de los cabildos, los objetivos de las autoridades eclesiásticas y civiles se vieron superados por la realidad. En las primeras se fue gestando una recreación del cristianismo bien alejada de los preceptos oficiales, cuando no se camuflaron los ritos africanos bajo la forma del catolicismo; y los segundos sirvieron para forjar complicidades y solidaridades nacidas de las categorías étnicas artificiales y también para practicar

las religiones africanas.

Así pues, a lo largo del período esclavista se formaron unos sistemas de creencias que se fueron configurando como el principal elemento distintivo de las culturas afro-americanas. Algunas de estas religiones, como el candomblé brasileño o la santería cubana, tienen una marcada influencia africana, derivada de su proceso histórico de formación. Ambas se desarrollaron en el contexto del *boom* azucarero cubano y brasileño del siglo XIX, que implicó la importación masiva de esclavos africanos. Las vicisitudes de la trata atlántica hicieron que muchos de estos esclavos provinieran del área cultural yoruba, en la actual Nigeria, y el sistema de creencias de esta etnia africana no tardó en consolidarse como religión, no sólo de los esclavos yorubas (llamados *lucumis* en Cuba y *nagôs* en Brasil), sino de muchos otros esclavos bozales (los esclavos nacidos en Africa, llamados *pretos* en Brasil) pertenecientes a otras etnias o incluso criollos (los nacidos en América).

Un caso especial es el del vudú haitiano, que pese a tener su base en la religión fon originaria del actual Benín, evolucionó alejándose paulatinamente de su raíz africana, posiblemente como consecuencia del aislamiento en el que se sumió la nueva nación tras el triunfo de la revolución esclava.

Ahora bien, la fidelidad que la santería y el candomblé han tributado a su matriz africana no implica que no hayan tenido su propia evolución, derivada de su desarrollo en un nuevo medio geográfico, económico y social. No se trata

pues de religiones *en conserva*, como en su día las definiera Roger Bastide (Bastide, 1969), si bien el antropólogo francés cambiaría luego de opinión para defender el carácter dinámico de estas culturas (Bastide, 1979).

Estas tres religiones de raíz africana desarrollaron desde su inicio unos rasgos comunes que siguen constituyendo su principal característica: la importancia del trance y la posesión en la forma de comunicación con las divinidades (los *orichas* u *orixàs* en el caso de la santería y el candomblé, los *loas* en el el vudú); y la estrecha relación entre creencia y curación, que lleva a que las divinidades sean invocadas para interceder en la salud y el bienestar general de los creyentes.

Además de estas religiones, se formaron durante el período esclavista otros sistemas de creencias basados en una recreación del catolicismo, que derivaron en la configuración de universos religiosos como, por ejemplo, la religiosidad popular de las poblaciones negras en Venezuela, Perú, Colombia, Ecuador, Panamá o diversas zonas de las Antillas (Puerto Rico y República Dominicana). En las posesiones inglesas de las Antillas y en los Estados Unidos, se produjo también una reinterpretación de las religiones protestantes (baptistas, metodistas, etc.) que llevó a la aparición de un cristianismo negro, basado fundamentalmente en la adecuación del mensaje bíblico a la realidad esclava (la equiparación de las vicisitudes del pueblo cautivo de Israel con las de los esclavos negros en América) y en la liberación personal a

través de la espiritualidad.

La formación de estas reelaboraciones del cristianismo remite al proceso de cristianización de los esclavos. Si bien no está muy claro que hubiera una preocupación sistemática de la Iglesia, las autoridades civiles y los propietarios por la evangelización,<sup>2</sup> varias autoridades eclesiásticas fueron conscientes del valor de la instrucción religiosa como mecanismo de control social y mantenimiento del *statu quo*.

En este sentido destacan, en Brasil, las opiniones de los jesuitas Antônio Vieira, Jorge Benci y João Antônio Andreoni, y en las Antillas francesas las de los padres Dutertre y Labat. El primero trataba de inculcar a los esclavos en sus sermones la idea de que su vida era lo más parecido a la Pasión de Cristo, basada en la pureza y la paciencia, y que era Dios quien los había reducido a su condición servil para que pudieran obtener más fácilmente la libertad y la gloria eternas. El segundo y el tercero eran todavía más explícitos e instaban a los propietarios a inculcar en sus esclavos la disciplina cristiana para garantizar una explotación más eficiente de la masa laboral (Sweet, 1978: 101-128). En cuanto al padre Dutertre, defendía el matrimonio cristiano entre los esclavos con el argumento de que aseguraría la reproducción material de la mano de obra; y el padre Labat añadía que la

---

<sup>2</sup> La gran cantidad de disposiciones civiles y eclesiásticas (diversas regulaciones como el Código Negro de 1789, las declaraciones de los sínodos...) que obligaban a los propietarios de esclavos a construir capillas en las haciendas y plantaciones y a impartir la misa como mínimo los domingos y festivos podría hacer pensar que sí hubo una preocupación sistemática por la cristianización, pero el hecho de que existieran estas disposiciones no implica que se cumplieran, y quizás la continua aparición de cédulas, declaraciones sinodales, etc., no haga sino reflejar el hecho de que la evangelización no era tomada demasiado en cuenta por unos actores sociales más preocupados por la rentabilidad económica del esclavo que por su conversión a las verdades de la fe cristiana.

evangelización, al incluir la sumisión, alejaría de la mente del esclavo la idea de rebelión (Hurbon, 1987 y 1992: 366-367).

Las cofradías y cabildos se enmarcan en esta concepción de la cristianización como mecanismo de control social.

El objetivo de la cristianización era pues disciplinar la fuerza laboral esclava, inculcar los sentimientos de sumisión y resignación para incorporarla de forma dócil al sistema esclavista (Laviña, 1989). Y no es de extrañar que en este objetivo destacaran los sacerdotes de la Compañía de Jesús, sin duda la orden más comprometida con el sistema esclavista, poseedora de grandes plantaciones en diversos puntos de América.

Pero en las cofradías y cabildos de las ciudades, y seguramente también en el medio rural, los esclavos y negros libres desarrollaron un cristianismo que, lejos de resaltar los conceptos de sumisión y resignación, puso el énfasis en el mensaje de solidaridad e igualdad del Evangelio. Las cofradías fueron pues fomentadas por la Iglesia pero literalmente “tomadas” por la población negra para expresar su religiosidad (Izard, 1996: 103).

En este sentido, los catolicismos populares negros americanos siguen caracterizados en la actualidad por el lugar central ocupado por unas figuras sagradas determinadas (una gran variedad de santos católicos), la preponderancia de la participación popular directa por encima de la del sacerdote, la gran importancia de la música

(fundamentalmente el tambor de origen africano) y la manifestación de formas intensas de solidaridad y afectividad entre las personas (Chacón, 1983).

La religión, ya fuera en la forma de los cultos de raíz africana o en las reinterpretaciones del cristianismo, permitió a los esclavos y negros libres adquirir categoría humana, enfrentar la cosificación a la que eran sometidos por el sistema esclavista mediante la creación de elementos de cohesión social. A través de las religiones, aparecieron grupos y asociaciones con creencias basadas en un conjunto de relaciones, normas, valores y actos que otorgaron al negro el sentido de pertenencia a una comunidad autónoma concreta (Dos Santos y Dos Santos, 1984: 83-84). Inmerso en un mundo del que era marginado, en el que sólo le era asignado un papel de masa laboral, de bestia de trabajo, el esclavo construyó en la religión un mundo simbólico y una estructura social paralela a la del sistema esclavista de los que sí formaba parte (Laviña, 1999: 28-30). Fue ese proceso de construcción cultural lo que permitió al esclavo negro americano convertirse en persona y sobrevivir en un mundo hostil y deshumanizante.

Así pues, el mundo espiritual del esclavo se convirtió en el ámbito de la única libertad inviolable, la de las ideas. Las condiciones del sistema esclavista hacían muy difícil la organización política, la resistencia militar inmediata, pero no podían impedir la resistencia cultural a través de la religión. Es esta situación la que nos permite hablar de la religión negra como cimarronaje cultural.

En este sentido son ejemplificadores los centros (*terreiros*) de candomblé y los *batuques* (lugares donde los negros se reunían para tocar sus tambores) clandestinos que rodeaban durante la primera mitad del siglo XVIII la ciudad de Salvador de Bahía, a los que los esclavos y negros libres escapaban temporalmente para bailar y vivir su religiosidad. Concebidos por las autoridades como guaridas cimarronas peligrosas, especialmente en un momento de intensificación de las rebeliones en la región, estos espacios físicos y psico-sociales de libertad fueron atacados en numerosas ocasiones.

También en Cuba hay bastantes referencias documentales en las que se relatan las ceremonias con tambores llevadas a cabo por los cimarrones de los palenques (Laviña, 1995).

Los grupos de poder fueron conscientes del carácter subversivo, desafiante, de la religión negra, que expresaba un orden social no sólo distinto, sino opuesto al del sistema esclavista. Los tribunales eclesiásticos, como los del Santo Oficio en los territorios hispanos, no cesaron de procesar y sentenciar a negros acusados de brujería, sortilegios, supersticiones, blasfemias heréticas y pactos con el demonio. Esta terminología peyorativa responde a la negación que hacía la Iglesia de la religión del negro, pues bajo conceptos como brujería y superstición no había otra cosa que una religión distinta.

Las autoridades civiles y eclesiásticas prohibieron en numerosas ocasiones los actos de las cofradías, ya que los

bailes y festejos les parecían licenciosos y se temía que acabaran en revueltas. Así ocurrió, por ejemplo, en Venezuela a finales del siglo XVIII, cuando el gobernador Carbonell prohibió los bailes de San Juan organizados por las cofradías de la ciudad de Caracas (Acosta Saignes, 1955: 98); o en Santiago de Chile a finales del XVII, cuando los jesuítas cerraron una cofradía de esclavos (Salinas, 1987: 202).

La resistencia cultural tuvo en varias ocasiones una manifestación política inmediata. Ya hemos visto como la revolución haitiana empezó en una ceremonia de vudú y que los líderes de las revueltas bahianas eran *ulemas* musulmanes y sacerdotes de candomblé. Pero también el cristianismo reinterpretado se plasmó en rebeldía política, como sucedió en Estados Unidos en 1822 con la revuelta liderada por los miembros de la Iglesia Episcopal Metodista Africana, y en Jamaica en 1831 con la Guerra Baptista, la sublevación liderada por esclavos de esta confesión. O como sucedió en Curaçao, donde el dirigente de una revuelta esclava de 1795 le espetó al sacerdote enviado por las autoridades para pactar con los alzados que si Dios afirmaba que todos los hombres eran iguales, ¿por qué ellos debían ser esclavos? (Lampe, 1987: 174-175).

### **Insurrecciones negras**

Junto a la resistencia cultural y religiosa había otras dos formas de rebeldía colectiva que los esclavos negros

protagonizaron a lo largo de todo el territorio americano y durante todo el período esclavista: el cimarronaje, es decir la formación de comunidades de esclavos fugitivos, y las insurrecciones. Sin olvidar los actos individuales de rebeldía, que serán analizados detalladamente en el próximo capítulo en referencia al Brasil.

Siempre hubo una estrecha relación entre rebeliones y cimarronaje. Por una parte, muchos alzamientos acabaron en huídas masivas y el establecimiento de comunidades fugitivas, y por otra parte los cimarrones colaboraron militarmente en numerosas ocasiones con los esclavos insurrectos.

Las rebeliones esclavas adquirieron formas muy diversas; algunas consistían en alzamientos espontáneos en los que los esclavos solían quemar la plantación y atacar al amo o al capataz, mientras que otras respondían a planes elaborados de insurrección de esclavos de distintos lugares con el objetivo de aniquilar a los blancos y/o terminar con la esclavitud. En algunas ocasiones esclavos y libertos se aliaron en su lucha contra la hegemonía blanca. Los segundos, junto con los esclavos urbanos más cualificados, gozaban de una movilidad y posibilidades de comunicación que les permitían obtener información estratégica y por lo tanto estaban más capacitados para dirigir sublevaciones.

En las insurrecciones más organizadas, los dirigentes solían aprovechar los momentos en que el enemigo podía ser más vulnerable o cogido por sorpresa, como por ejemplo las festividades religiosas. En este sentido, muchas

rebeliones esclavas estallaron en Navidad, Semana Santa o durante la celebración de los santos católicos.

Por otra parte, algunas veces los esclavos elegían los momentos de crisis políticas, de enfrentamientos entre los distintos sectores de los grupos dominantes, para alzarse contra el sistema. En otras ocasiones, se aliaban con los otros sectores desfavorecidos que también se rebelaban contra la injusticia social. Así pues, los esclavos aprovecharon los enfrentamientos entre realistas y partidarios de la independencia que durante el siglo XIX se produjeron en toda América para realizar algunas insurrecciones, al tiempo que esclavos rebeldes participaron en los levantamientos populares junto a otros sectores marginados como indígenas, mulatos y negros libres, desertores del ejército, campesinos, etc.

La mayoría de las rebeliones esclavas estaban destinadas al fracaso ante la superioridad militar del adversario; muchas, no obstante, posibilitaron las huídas en masa, mientras que otras aceleraron el proceso de abolición de la esclavitud al evidenciar la peligrosidad social inherente al sistema; pero sólo una, la revolución haitiana iniciada en 1791, consiguió todos sus objetivos.

El triunfo de la revuelta haitiana, también influido por la revolución francesa y el clima general revolucionario de finales del siglo XVIII, provocó una intensificación de las insurrecciones más organizadas, al tiempo que hizo aumentar el temor de los grupos dirigentes ante la rebeldía esclava. Por un lado, los esclavos de toda América fueron

conscientes de que los propietarios no eran invulnerables, de que la victoria era posible. Por otro lado, los propietarios se dieron cuenta de que la rebeldía esclava podía llegar a subvertir el orden y acabar con sus privilegios.

Los nuevos alzamientos impulsados por los sucesos de Saint-Domingue pretendían ya no sólo eliminar a los blancos sino conseguir mejoras de la situación de los esclavos, cuando no la propia emancipación.

La resistencia a la esclavitud se origina en la propia matriz del sistema. De esta manera, muchas rebeliones se produjeron en las factorías de esclavos de la propia Africa y en los barcos negreros que surcaban el Atlántico. En cuanto a lo primero, destaca el sinfín de rebeliones que ocurrieron en la zona de Congo-Angola desde el inicio de la ocupación portuguesa; y en cuanto a lo segundo, son innumerables los ejemplos de insurrecciones que explotaron en los barcos de esclavos, como el célebre motín del “Amistad” en 1839, llevado a cabo por negros mandingas cerca de La Habana; el del “Decatur” en 1826, en el que los insurrectos demandaron ser conducidos a Haití; o el del barco cuyos ocupantes amotinados alcanzaron las costas de Bahía en 1823. En total, se han documentado más de trescientos alzamientos durante los cuatro siglos de la trata (Paquette, 1998: 336).

También en las islas atlánticas que sirvieron de laboratorio a las plantaciones azucareras americanas estalló la violencia en numerosas ocasiones. En São Tomé, por

ejemplo, una revuelta de cientos de esclavos liderada por un tal Amador destruyó una gran cantidad de plantaciones en 1595 y puso a la capital de la isla bajo asedio.

En territorio americano, la primera rebelión de cierta importancia de la que se tiene noticia se produjo en 1522 en Santo Domingo, en un ingenio propiedad de Diego Colón, cuando unos cuarenta esclavos se lanzaron a matar blancos y destruir cosechas. Si bien las actividades de diversos grupos cimarrones llevaron de cabeza a las autoridades de la parte española de la isla durante todo el período esclavista, no se volvió a producir otra rebelión esclava de importancia hasta 1796 en una plantación azucarera en Boca Nigua.

En Cuba, ya en 1533 se produjo un alzamiento de esclavos africanos en una zona minera del Oriente. La insurgencia negra se sucedió durante todo el período esclavista, pero fue sobre todo en el siglo XIX, en el contexto del auge azucarero de la isla, cuando se intensificó hasta alcanzar límites desestabilizadores. Algunas rebeliones fueron protagonizadas por esclavos bozales, fundamentalmente yorubas, mientras que otras, como la que en 1825 destruyó más de veinte plantaciones, reunieron a africanos y esclavos criollos.

Algunas de las rebeliones cubanas, como ocurrió también en Brasil, estuvieron estrechamente relacionadas con las religiones afro-americanas, en este caso la santería. Así por ejemplo, en 1812, durante la rebelión de Aponte, fue apresado un negro carabalí que portaba diversos

amuletos africanos, así como distintivos de la sociedad secreta *Abakuá*, una organización clandestina en la que los negros carabalís practicaban su religión al tiempo que preparaban conspiraciones. En 1835, en La Habana los esclavos lucumíes de la talabartería del catalán José Xifré se alzaron vestidos de blanco (color identificado con el *orisha* Obatalá) y liderados por el sacerdote de santería Taita Hermenegildo.

En Panamá, en 1555 hubo una sublevación de esclavos que obligó al marqués de Cañete, que cruzaba el Istmo para dirigirse a Lima, a llegar a un acuerdo con los alzados.

En Ciudad de México se produjo en 1537 una conspiración de esclavos con intento de incendio, y los hechos se repetirían en 1608 y 1612. La región azucarera de Veracruz vivió importantes alzamientos a mediados del siglo XVIII, y por ejemplo en 1735 más de mil esclavos participaron en una sublevación.

En Venezuela, ya en 1540 se alzaron los esclavos recolectores de perlas de la isla de Margarita. En 1552 se produjo la rebelión de los esclavos de las minas de Buría encabezada por el Negro Miguel, los cuales fundaron una comunidad cimarrona y fueron derrotados al intentar asaltar la ciudad de Barquisimeto.

En 1555 un esclavo fugitivo de la zona del río Yaracuy intentó aliar a los cimarrones y grupos indígenas en una revuelta anti-colonial. En 1732 en San Felipe, también en el occidente venezolano, se inició una larga rebelión dirigida por el mulato Andresote, que no sólo arrastró a esclavos de

las zonas vecinas, sino también a cimarrones y otras gentes a los que los documentos de la época calificaban como forajidos y vagabundos.

Mayor fue el pánico producido en la misma colonia por la revuelta de esclavos de Coro iniciada a mediados de 1795, ya que los sucesos de Haití de pocos años antes tenían en vilo a todos los plantadores y propietarios de esclavos del área del Caribe. La insurrección de Coro estuvo liderada por el zambo liberto José Leonardo Chirinos y el *loango* (con este término se hacía referencia a los esclavos fugados de Curaçao) José Caridad González. Los sublevados, entre los que había esclavos y negros libres, tanto criollos como loangos, reclamaban la abolición de la esclavitud, así como la supresión de las alcabalas (los impuestos sobre la venta de productos en los mercados) y del monopolio estatal sobre la comercialización del tabaco, ya que las dos cosas mermaban las ganancias que unos y otros podían obtener de la venta de los productos que cultivaban en sus parcelas. Parece además que entre la población negra había corrido la noticia de que el Código Negro de 1789 contenía la orden del rey de liberar a los esclavos y que los propietarios se negaban a acatar la orden.

Los alzados intentaron ocupar la ciudad de Coro, pero no lo consiguieron. La reacción de las autoridades fue tan violenta que, por ejemplo, 24 detenidos en uno de los encuentros con las fuerzas represivas fueron decapitados inmediatamente “precedida la administración del sacramento de la penitencia, sin seguir formalidad exterior

de juicio, por ser cogidos en un delito notorio de la mayor gravedad y porque para nosotros cercados de enemigos, indefensos, sin seguridad de cárceles ni otro arbitrio a que acudir que la destrucción del enemigo, era un riesgo inminente y quizás inevitable la destrucción de aquella jurisdicción y extensión del contagio” (Troconis de Veracoechea, 1969: 307).

En Colombia, la rebeldía esclava se inició con la quema del puerto de Santa Marta por esclavos africanos en 1529. Entre mediados y finales del siglo XVI se produjeron diversas conspiraciones en las zonas mineras de Popayán y Zaragoza. En Cartagena, uno de los principales puertos negreros americanos, hubo levantamientos en 1619, 1693 y 1799.

La conflictividad entre esclavos y propietarios y autoridades en todo el virreinato de Nueva Granada durante la segunda mitad del siglo XVIII fue tal que pudo producir la impresión de que se había dado un acuerdo entre los esclavos de distintas regiones para llegar a una rebelión general, ya que hubo levantamientos en la costa atlántica, Panamá, Chocó, Antioquia, Cauca, Cundinamarca y los Llanos (Jaramillo, 1968: 59-71).

En Perú se produjeron diversos alzamientos en Lima y las plantaciones costeras durante todo el período colonial. En 1851, las dos rebeliones en plantaciones azucareras de los valles de Chicama y Cañete constituyen unos de los últimos episodios de rebeldía negra en la América continental hispánica.

En el Caribe francés, la primera revuelta se produjo en 1639 en el norte de St. Kitts. En 1656 explotó un alzamiento de grandes dimensiones en Guadalupe protagonizado fundamentalmente por esclavos de Angola y la región de Senegambia. En esta isla se produjeron otras rebeliones entre 1726 y 1748, y en Martinica hubo conspiraciones en 1699, 1710 y 1748.

En Saint-Domingue, la parte de Hispaniola bajo dominación francesa, hubo mucha presencia cimarrona pero se produjeron pocas sublevaciones antes del estallido revolucionario de finales de siglo. La más conocida fue la que protagonizó Mackandal, un cimarrón imbuído de gran autoridad religiosa que intentó aliar a los grupos de negros fugitivos con los esclavos de las plantaciones para envenenar a todos los blancos en 1757.

Al igual que en el ciclo de las revueltas bahianas, la religión, en este caso el vudú, jugó un papel muy importante en el proceso revolucionario. Este se inició en 1791 en una ceremonia religiosa en Bois Caïman, cerca de la antigua capital Cabo Haitiano al norte de la isla, liderada por el esclavo Boukman. A pesar de que el vudú, como el islam y el candomblé en Bahía, operó como mecanismo cohesionador y movilizador en la rebelión, algunos líderes insurrectos eran hostiles a esa religión de origen africano, que veían como un elemento de idolatría (Gaspar y Geggus, 1997).

Los esclavos rebeldes haitianos, como en tantas otras

insurrecciones negras americanas, aprovecharon los momentos de crisis políticas y sociales que debilitaban a los grupos dominantes. En este sentido, los sucesos de la metrópoli provocaron la división de las élites blancas y mulatas ante los nuevos acontecimientos y el debilitamiento del gobierno colonial.

Boukman, sacerdote de vudú originario de Jamaica, informó a los esclavos reunidos en el lugar que el rey francés les había concedido tres días para trabajar en sus parcelas de cultivo y que los plantadores se oponían a la medida.

El 22 de agosto, dos días después de la ceremonia de Bois Caïman, comenzó la rebelión. En la primera noche fueron incendiadas muchas de las plantaciones de la región de Cabo Haitiano, y a los pocos días toda la llanura azucarera septentrional, la zona más rica de Saint-Domingue, estaba completamente devastada.

La insurrección entró entonces en una espiral de violencia, de rabia y espíritu de venganza, que lo destruía todo. Algunos líderes eran partidarios de convertirla en una guerra racial contra blancos y también mulatos, pues estos últimos constituían en el Caribe francés, como ya hemos visto, una élite minoritaria que a menudo era incluso propietaria de esclavos. Otros dirigentes pretendían primar los objetivos políticos de la revolución, es decir la abolición de la esclavitud y la independencia de la metrópoli.

Entre estos últimos destacaba Toussaint L'Ouverture,

un negro liberto que había estudiado en París y que llevaba muchos años dedicado a la lucha contra el sistema esclavista.

Mientras tanto, la ruptura entre las fuerzas de blancos y mulatos, derivada de la negativa de los primeros a aumentar los derechos y libertades de los segundos, provocó un alzamiento mulato en el oeste de la colonia. Saint-Domingue se vio así partido en dos: el norte con supremacía del ejército esclavo rebelde liderado por Toussaint, y el oeste dominado por los mulatos dirigidos por Rigaud.

Tras la victoria militar de las tropas negras sobre los mulatos y el triunfo republicano en Francia, la metrópoli otorgó el control total de la colonia a Toussaint. Este consiguió frenar las demandas más radicales de los insurrectos, e incluso impuso un sistema de trabajo forzado en las plantaciones para mantenerlas productivas. Pero el carácter reaccionario que iban adquiriendo los gobiernos republicanos de París llevó a Toussaint a romper los lazos con los franceses y a erradicar completamente la esclavitud.

En 1802, las tropas napoleónicas invadieron Saint-Domingue, detuvieron a Toussaint, que fue deportado a Francia, e iniciaron un ataque general contra los rebeldes con el objetivo de aniquilarlos y reestablecer la esclavitud. Después de dos años de lucha los franceses fueron derrotados y la antigua colonia proclamó formalmente la independencia bajo el liderazgo de un nuevo caudillo, Dessalines. Así, en 1804 nacía Haití, el primer territorio

americano que había abolido la esclavitud y el primer estado negro moderno.

Los dirigentes del nuevo país intentaron reconstruir la economía plantadora para volver a situar al territorio en la órbita del mercado azucarero internacional, pero los antiguos esclavos opusieron una feroz resistencia. Finalmente, la economía azucarera acabó extinguiéndose.

Los sucesos de Haití, así como la Revolución Francesa, tuvieron evidentemente sus primeros efectos en los territorios galos. De esta manera, ya en 1789 centenares de esclavos se alzaron en Martinica ante los falsos rumores de que en París se había proclamado su emancipación. La inestabilidad en Guadalupe y Martinica se intensificó en la década siguiente, cuando a los primeros decretos revolucionarios de abolición siguió el intento de las tropas napoleónicas de reinstaurar la esclavitud. Los episodios de violencia no terminaron hasta la liberación definitiva en 1848.

En el Caribe holandés destacan la ya citada revuelta de 1795 en Curaçao y los numerosos episodios de rebeldía esclava producidos en Surinam. En este último territorio arreciaron las conspiraciones y las huídas masivas, estimuladas por la presencia cercana de la gran frontera amazónica.

La primera revuelta en la América bajo dominación inglesa se produjo en 1638 en la pequeña isla tabaquera de Providencia. A partir de entonces se sucedieron infinidad de

alzamientos en las distintas posesiones británicas: en Barbados en diversos momentos del siglo XVII (1649, 1675, 1686 y 1692) y nuevamente en 1816, cuando un africano llamado Bussa lideró a miles de esclavos, fundamentalmente criollos, en una guerra de liberación; en Tobago y la vecina Trinidad a finales del siglo XVIII y principios del XIX; en Demerara (Guyana) en 1823, cuando más de diez mil esclavos africanos y criollos se alzaron en armas.

En Jamaica destacaron, durante la segunda mitad del siglo XVII y todo el XVIII, las sublevaciones de carácter étnico protagonizadas por esclavos africanos de habla akan, llamados *coromantees*. La primera se produjo en 1673 y la más importante, conocida como la revuelta de Tacky, en 1760. Este último alzamiento duró meses e implicó a miles de esclavos. En 1831 se produjo la ya citada gran rebelión conocida como Guerra Baptista, ya que muchos de los dirigentes esclavos se habían convertido recientemente a esta religión protestante. Esta rebelión constituye una de las más violentas de la historia esclavista americana, pues en ella participaron en total unos cincuenta mil esclavos y provocó la destrucción de cientos de plantaciones, así como la muerte, ya sea en combate o en el patíbulo, de más de quinientos rebeldes.

En los Estados Unidos, los principales movimientos esclavos fueron la conspiración de 1800 en Virginia, liderada por el esclavo Gabriel Prosser, y la también citada de 1822 en Charleston dirigida por miembros de la proscrita

Iglesia Episcopal Metodista Africana. En ambos casos los rebeldes, mayoritariamente esclavos cualificados, se alzaron al calor del debate sobre la esclavitud provocado por la admisión de Missouri en la Unión.

El episodio más conocido de rebeldía esclava en Estados Unidos se produjo en Virginia en 1831, cuando Nat Turner y su grupo de sesenta seguidores mataron a más de cincuenta blancos, lo cual provocó una cruenta represión que terminó con la muerte de muchos esclavos no implicados en la rebelión y el ahorcamiento de Nat Turner y una veintena de sus seguidores. Pero la rebelión más numerosa se produjo en 1811 en Louisiana, cuando unos quinientos esclavos de la zona azucarera avanzaron hacia Nueva Orleans destruyendo diversas propiedades.

### Comunidades cimarronas

El establecimiento de comunidades de fugitivos fue la otra forma colectiva de resistencia de los esclavos americanos. Estas sociedades adquirieron diversos nombres según la región, y así nos encontramos con los *palenques* en Cuba y también en Colombia, los *cumbes* en Venezuela, los *mocambos* y *quilombos* en Brasil... La palabra *palenque*, derivada de la voz latina *pallanca*, hacía referencia a los palos o estacas que rodeaban estas comunidades con fines defensivos (Pérez de la Riva, 1981: 55). En cuanto a *cumbe*, parece que tiene su origen en una palabra de lengua kikongo, pero no conozco estudios sobre el tema.

En la América hispánica, el negro huído fue llamado *cimarrón*, vocablo que apareció en la isla de La Española referido en un principio al ganado doméstico que escapaba a las montañas y poco después a los esclavos indios que hacían lo mismo. A finales de la década de 1530, el término ya se utilizaba para designar a los esclavos negros fugitivos (Franco, 1968: 92-93, *apud* Price, 1981: 11). Las palabras *marron* y *maroon*, utilizadas en las posesiones francesas e inglesas respectivamente, derivaron del vocablo castellano.

Las distintas comunidades cimarronas americanas tuvieron características muy distintas. Algunas estuvieron compuestas por pocos miembros, mientras que otras albergaron a miles de fugitivos. Algunas duraron unos pocos años, o incluso meses, y otras se mantuvieron durante décadas e incluso siglos. En algunos lugares del continente como por ejemplo Surinam, la Amazonia brasileña o el litoral atlántico colombiano, todavía mantienen su identidad comunidades de descendientes de cimarrones.

Las sociedades cimarronas combinaron normalmente diversas estrategias de subsistencia, si bien algunas se dedicaron con más exclusividad a una u otra en concreto. En este sentido, el cultivo de productos como el maíz, la mandioca, el ñame, el arroz, los frijoles..., pero también el tabaco, el algodón o la caña de azúcar, acompañó a la caza, la pesca y la recolección de frutos y raíces silvestres. Una parte de los productos agrícolas era dedicada al autoconsumo, pero algún tipo de excedente solía ser empleado para intercambiarlo con moradores vecinos (negros libres,

indígenas o incluso blancos) por los productos que los cimarrones necesitaban y no podían producir, fundamentalmente armas, pólvora, ropas e instrumentos de labranza. Los productos destinados a este intercambio podían proceder también de otras actividades, como la minería de oro, plata o diamantes, la recolección de leña o miel, el curtido de pieles, etc.

Algunas comunidades cimarronas se dedicaban también al asalto de granjas y plantaciones vecinas, o de viajeros, para obtener dinero y/o productos diversos. Las incursiones en las plantaciones y pueblos eran también llevadas a cabo a menudo para obtener mujeres, ya que en las comunidades de fugitivos, al igual que en el mundo esclavista en general, había una gran desproporción de sexos.

Esta estrategia de “bandolerismo”, como por supuesto el hecho de que el cimarronaje suponía una amenaza económica (la pérdida del esclavo por parte del propietario) y política (la cristalización de unas sociedades alternativas al esclavismo) al *statu quo*, hicieron que las autoridades intentaran a través de diversos medios acabar con el fenómeno. De esta manera, se utilizaron fuerzas regulares, milicias de negros libres e indígenas, así como individuos especializados en la caza de los esclavos fugitivos (los *rancheadores* cubanos o los *capitães do mato* brasileños), para intentar aniquilar a los refugios de fugitivos.

Los cimarrones eran grandes conocedores del terreno y expertos en la guerra de guerillas, y su táctica solía consistir en la utilización de emboscadas y ataques rápidos

evitando los enfrentamientos frontales. Por otra parte, a menudo contaban con redes de informantes entre los moradores vecinos, tanto esclavos de las plantaciones cercanas como individuos libres con los que mantenían las ya citadas relaciones comerciales, que les advertían de los movimientos del enemigo.

En algunas ocasiones, su tenaz resistencia hizo que las autoridades se vieran obligadas a firmar con ellos tratados de paz, como ocurrió en diversos momentos en Colombia, Cuba, Ecuador, México, La Española, Jamaica y Surinam. Estos tratados estipulaban el respeto a la libertad de los fugitivos y a sus derechos sobre el territorio que ocupaban, a cambio de la promesa de no dar cobijo a más cimarrones e incluso de colaborar en su persecución y apresamiento.

Las comunidades cimarronas no sólo albergaban a esclavos huídos, sino también a otros grupos marginados como indígenas, campesinos endeudados, fugitivos de la “justicia”, desertores del ejército (tanto negros o mulatos como blancos), etc. En este sentido, los cumbes, palenques y quilombos se convirtieron en espacios de libertad donde los distintos sectores oprimidos podían desarrollar sus formas de vida.

Las relaciones con los indígenas variaron en función del momento y el lugar y se produjeron tanto episodios de colaboración como otros de lucha. En cuanto a lo primero, además de la presencia de indígenas en las comunidades cimarronas, destaca la alianza con grupos amerindios para hacer frente al enemigo o el empleo de técnicas indígenas

en la agricultura, la caza o la pesca. En algunos casos incluso nos encontramos con comunidades cimarronas lideradas por indígenas, como sucedió en Cuba a finales del siglo XVIII con un palenque, en las inmediaciones de la localidad de Jaruco, dirigido por un indio yucateco (Pérez de la Riva, 1981: 62).

Pero a veces el robo de mujeres indígenas por parte de los cimarrones llevaba al enfrentamiento, que también podía ser alentado por las autoridades para debilitar al enemigo.

Por lo que respecta a la organización social, política y religiosa de las comunidades cimarronas, la limitación de las fuentes hace que esta sea un área de conocimiento en la que se ha avanzado poco. Las referencias documentales suelen reducirse a los relatos de los enfrentamientos militares, imbuidos además de una visión absolutamente parcial, que nos describen sociedades altamente militarizadas y con una alta concentración de poder en un solo individuo, cuando no meras bandas de malhechores dedicados al pillaje y la violencia gratuita (Izard y Laviña, 1990: 99).

Poco se sabe pues de las formas de organización social, del papel de la mujer, de los mecanismos de toma de decisiones, de la preponderancia de elementos africanos o criollos en las diversas manifestaciones culturales, de las creencias religiosas, etc.

Lo que si parece cierto es que en un primer período, aproximadamente hasta principios del siglo XVIII, las comunidades cimarronas estuvieron formadas

mayoritariamente por esclavos africanos, como indicaría por ejemplo el hecho de que los grandes dirigentes cimarrones de esta época (Ganga Zumba en Brasil, Domingo Bioho en Colombia, Yanga en México y Bayano en Panamá) fueran originarios de Africa, mientras que en una segunda etapa predominarían los negros criollos (Price, 1981: 29).

Pero la combinación de elementos culturales de origen africano (en el liderazgo, en los sistemas de creencias, en las técnicas de subsistencia, en las manifestaciones artísticas, etc.) con otros generados en el contexto de la experiencia afro-americana (en la plantación, en la mina, en la ciudad o en el propio cumbe, palenque o quilombo), así como con aquellos elementos provenientes del contacto con las sociedades indígenas, fue sin duda una constante en toda la historia cimarrona. En este sentido, las comunidades de esclavos fugitivos que se extendieron por todo el territorio americano son los más relevantes espacios de creación cultural afro-americana.

El fenómeno del cimarronaje, al igual que las insurrecciones de esclavos, también se origina en la matriz del sistema esclavista, es decir en las regiones aledañas a las factorías africanas y en las islas atlánticas. De esta manera, en la isla de Santo Tomé se formaron desde principios del siglo XVI diversas comunidades de esclavos huídos de las plantaciones azucareras, e incluso de algunos provenientes del naufragio de un barco negrero procedente de Angola (Lara, 1981: 133-134). Los continuos ataques de

estos grupos cimarrones, junto con los de los corsarios franceses y holandeses, acabaron por convencer a los plantadores de la isla para abandonarla y trasladarse al nordeste brasileño.

También en la región de Congo-Angola nacieron distintas comunidades de esclavos fugitivos, que junto a diversas sociedades locales opusieron resistencia a la penetración de los portugueses durante la última parte del siglo XVI y todo el XVII. En un momento determinado, el ejército del rey del Congo, reforzado con soldados cimarrones a los que este monarca daba cobijo, puso en serios aprietos a los invasores.

En territorio americano, las primeras noticias sobre cimarronaje aparecen en la isla La Española. En 1546 la Audiencia de Santo Domingo se dirigía al emperador para informarle de las actividades de los negros fugitivos, que sumaban más de siete mil hombres (Franco, 1981: 46).

En Panamá, en una fecha tan temprana como 1575 la cantidad de fugitivos era prácticamente igual a la de esclavos, y así un censo oficial contabilizaba 2.809 de los segundos y 2.500 de los primeros (Martínez Montiel, 1992: 189). A finales del siglo XVI destacó la comunidad cimarrona liderada por Bayano en la región del Darién, compuesta por varios poblados. La irreductibilidad de este grupo llevó a las autoridades a aceptar un tratado por el que se reconocía la libertad de los rebeldes.

Toda la costa atlántica de América Central se convirtió de hecho, a lo largo de los siglos, en un gran refugio

cimarrón. Allá fueron a parar, procedentes de las islas bajo dominación inglesa (Jamaica, Providencia) y de distintas regiones del istmo, esclavos fugitivos que en ocasiones se mezclaron con las poblaciones aborígenes. En Nicaragua, por ejemplo, este proceso de mestizaje dio lugar al grupo miskito.

De entre estos cimarrones centroamericanos destacan los *garifunas*, también llamados caribes negros, descendientes de la mezcla de los últimos caribes antillanos con esclavos fugitivos, provenientes de todas las Antillas y de naufragios de barcos negreros, en la isla de San Vicente. A finales del siglo XVIII, en el contexto de las guerras franco-británicas, los caribes negros fueron deportados por los ingleses a las islas situadas frente a la costa hondureña, desde donde se fueron extendiendo por diversos puntos del litoral atlántico de los actuales Belice, Guatemala y Honduras.

Otra región americana que se convirtió en refugio natural de cimarrones fue la costa de Esmeraldas en Ecuador, a donde también llegaron esclavos provenientes de barcos negreros naufragados, así como esclavos fugitivos de las plantaciones de los jesuitas en el Valle del Chota y de las minas colombianas.

En Cuba la presencia de *palenques* fue una constante hasta el final de la esclavitud. En el siglo XVIII en la región oriental destacaba el del Cobre, que albergó a más de mil fugitivos entre 1731 y 1781.

A principios del siglo XIX, también en el Oriente

había diversas comunidades de fugitivos, como la de Moa o la del Frijol, habitada por unos cuatrocientos fugitivos, o las de la Ciénaga de Zapata. Pero entre todas ellas sobresalía el palenque de Bumba, que no sólo comerciaba con las haciendas vecinas sino incluso con las islas cercanas de La Española y Jamaica mediante pequeñas embarcaciones con cuyos patronos los cimarrones mantenían relaciones.

Una idea de la importancia del cimarronaje en la Cuba de principios del XIX nos la da el hecho de que entre 1796 y 1815 fueron apresados casi dieciséis mil cimarrones (Duharte, 1989: 235).

En Colombia, hacia 1600 se desarrolló en la gobernación de Cartagena uno de los palenques más conocidos de la América hispánica, el de San Basilio. Los cimarrones tenían sus propias autoridades, celebraban sus fiestas y se reunían en un cabildo. El palenque había sido organizado por el negro Dionisio Bioho en las cercanías del pueblo de Mahates; las autoridades coloniales intentaron inútilmente destruirlo por la fuerza, y hacia 1612 se vieron en la necesidad de reconocer a los cimarrones como libres y concederles cierta autonomía a cambio de que no admitieran más fugitivos. En 1619 Bioho organizó una conspiración, pero fue descubierto y ahorcado. En 1696 los cimarrones de San Basilio volvieron a levantarse contra las autoridades coloniales y fueron sometidos militarmente de manera definitiva durante la segunda década del siglo XVIII (Escalante, 1981: 76).

Pero su derrota militar no implicó que los cimarrones no continuaran viviendo de forma autónoma. En 1772, el obispo de Cartagena describía todavía este palenque, que por aquellas fechas albergaba a 178 familias, en el que se hablaba una lengua particular aunque entendían el castellano y que disponía de una máxima autoridad política y otra militar, así como de un alcalde (Jaramillo, 1968).

En la región de Popayán destacó el palenque del Castillo, que en 1732 firmó un tratado con las autoridades. Como los cimarrones no cumplieron lo estipulado, especialmente en lo que respecta a la no admisión de más esclavos fugitivos, fueron sometidos por una expedición militar en 1745.

En Venezuela el cimarronaje se inició a mediados del siglo XVI, cuando los esclavos recolectores de perlas que se alzaron en la isla de Margarita establecieron comunidades de fugitivos. En ese siglo aparecieron diversos cumbes en la región de Coro y en la península de la Guajira.

Durante todo el siglo XVIII abundaron los cumbes en la región cacaotera de Barlovento y en todo el litoral. En estas comunidades eran de gran importancia las relaciones comerciales con los negros libres de las ciudades, así como con los contrabandistas holandeses que frecuentaban las costas venezolanas, a los que los cimarrones proporcionaban cacao extraído de los asaltos a las plantaciones a cambio de armas y herramientas.

En Barlovento destacaron en la segunda mitad del siglo XVIII el cumbe de Taguaza, dirigido por Miguel Jerónimo

Guacamaya y el cumbe de Ocoyta, liderado por Guillermo Rivas.

También en los Llanos del Orinoco, inmenso territorio de frontera que se convirtió en refugio de todo tipo de perseguidos, se formaron diversas comunidades de fugitivos dedicados fundamentalmente a la caza del ganado cimarrón.

Un informe oficial de 1720 calculaba que había unos veinte mil cimarrones en las provincias venezolanas y a finales de ese siglo parece que eran unos treinta mil. Estas cifras son realmente importantes si se tiene en cuenta que el número de esclavos en esta época era de sesenta mil aproximadamente (Acosta Saignes, 1967: 266-267 y 283).

En México, durante la segunda mitad del siglo XVI las comunidades de esclavos fugitivos de las minas sembraron el terror entre los pobladores blancos de las regiones de Guadalajara, Guanajuato y Zacatecas. En varias ocasiones se aliaron con los grupos indígenas, como los chichimecas, que también hacían frente a la dominación castellana (Davidson, 1981: 87).

A finales del siglo XVI la actividad cimarrona se hizo fuerte en la región azucarera de Veracruz con los ataques a plantaciones y ciudades. El virrey encargó en 1606 y nuevamente en 1609 su sometimiento, pero no tuvo ningún éxito. La audacia de los rebeldes llegaba al extremo de asaltar en repetidas ocasiones las caravanas de mercancías que pasaban por el *camino real* que unía la Ciudad de México con Veracruz.

De entre estos palenques destacaba el liderado por el

africano Yanga, que firmó un tratado con las autoridades en los términos habituales y con la promesa adicional de ayudar a los españoles en caso de ataques externos a México (Davidson, 1981: 93). El acuerdo resultó en el establecimiento de los cimarrones, más de mil, en el pueblo de San Lorenzo Cerralvo o San Lorenzo de los Negros.

Por otra parte, durante todo el período esclavista, las costas de los actuales estados de Guerrero y Oaxaca se convirtieron, gracias a su relativo aislamiento, en refugio ideal para cimarrones.

En el Caribe francés, la primera comunidad cimarrona documentada apareció en 1665 en Martinica. A partir de entonces abunda la actividad de esclavos fugitivos tanto en esa isla como en la cercana Guadalupe. También en la Guayana los cimarrones llevaron de cabeza a las autoridades y a principios del siglo XVIII adquirió notoriedad el grupo liderado por un tal Gabriel (Debien, 1981: 102).

En Sant-Domingue los esclavos fugitivos tendían a refugiarse en las Sierras de Maniel, al sur de la colonia en la frontera con el territorio español. Allí se organizó entre 1650 y 1662 un poblado de cimarrones al que los blancos llamaron significativamente “la ladronera”; esta comunidad, que resistió durante más de un siglo, llegó a albergar a más de mil huídos agrupados que se dedicaban a la agricultura y a la ganadería, pero también a buscar oro en los ríos. A través de los negros de las ciudades, intercambiaban el oro

por productos como tejidos, bebidas y sobre todo hierro para sus armas y aperos.

Durante todo el siglo XVIII diversos grupos cimarrones se dedicaron a asaltar las plantaciones de la región de Cabo Haitiano. Entre ellos destacaban los liderados por Polydor, Noël y Télémaque.

En las posesiones inglesas resalta la isla de Jamaica, donde el fenómeno del cimarronaje adquirió grandes proporciones. La invasión británica de 1655 provocó que muchos esclavos de los españoles huyeran a las montañas, y comenzaron a formarse grupos estables de fugitivos. En un principio, los cimarrones aprovecharon las rivalidades entre las potencias coloniales y establecieron algunos contactos con las tropas británicas para intentar legitimar su situación. Pero en 1665, cuando ya estaban completamente instalados en la isla, los ingleses movilizaron a todos sus efectivos para luchar contra los esclavos rebeldes. Tras dos años de combates, el líder cimarrón Juan de Serras pactó un tratado que permitía a los fugitivos moverse con libertad por la isla a cambio de su rendición militar. Pero en 1669 algunos cimarrones tomaron de nuevo la ofensiva y se reabrieron las hostilidades, sin que se tenga demasiado conocimiento de cómo terminó la contienda.

Durante todos estos años muchos esclavos siguieron huyendo a las montañas, y a partir de 1720 se fueron desarrollando una serie de comunidades que con sus actividades amenazaban seriamente a la colonia azucarera.

Entre ellas destacaba una que estaba dirigida por una mujer, Nanny, a quién se le atribuían poderes mágicos.

Las autoridades decidieron en la década siguiente intensificar la lucha contra los fugitivos, y empezó entonces lo que se conoce como Primera Guerra Cimarrona. En 1735, y ante la belicosidad de los distintos grupos cimarrones liderados por Cudjoe, los ingleses llegaron a la conclusión de que no había más remedio que pactar con ellos. Cuatro años más tarde se firmaba el tratado que reconocía su libertad a cambio de la colaboración en la persecución de esclavos fugitivos.

Al tratado le siguieron treinta años de excelente relación entre cimarrones y autoridades, hasta el punto de que varias unidades de cimarrones participaron en la represión de la gran revuelta esclava de 1760. Pero en 1795, un pequeño incidente (dos cimarrones fueron detenidos por matar dos puercos y castigados a latigazos, en lugar de ser entregados a su comunidad para que ésta los juzgara, como estipulaba el tratado de paz) acabó provocando la eclosión de la Segunda Guerra Cimarrona.

El temor a que la rebeldía negra se extendiera a los esclavos de las plantaciones impulsó nuevamente a las autoridades a firmar un tratado. Finalmente, no obstante, el gobernador decidió actuar con contundencia y los fugitivos fueron deportados, primero a Nueva Escocia y finalmente a Sierra Leona.

En los Estados Unidos, pese a que hubo muchas revueltas de esclavos, no se desarrollaron comunidades

cimarronas remarcables. Sí se dio, no obstante, un constante fenómeno de huídas individuales hacia las ciudades, donde el fugitivo se perdía entre la masa de esclavos y negros libres.

Por lo que respecta a las colonias holandesas, sobresale el caso de Surinam, donde las comunidades de descendientes de cimarrones siguen manteniendo una cultura diferenciada, en la que tienen mucha importancia los rasgos de origen africano, fundamentalmente del área fanti-ashanti de la actual Ghana. En este sentido, tanto en los sistemas de liderazgo político, como en el universo religioso y en las diversas manifestaciones artísticas (música, escultura de madera, etc.) se observa claramente el sustrato africano, si bien reelaborado a través de la propia experiencia afro-americana y el contacto con los grupos amerindios (Price, 1983 y 1990; Köbben, 1981).

Los primeros grupos de fugitivos aparecieron en la segunda mitad del siglo XVII. En 1684, tras varios años de enfrentamientos, firmaron un pacto con las autoridades en términos muy parecidos a los de Jamaica.

A principios del siglo XVIII se formaron nuevos grupos y en 1738 se calcula que había en Surinam unos seis mil negros cimarrones, establecidos en el interior amazónico y en estrecho contacto con las comunidades indígenas. En 1760 las autoridades firmaron la paz con el grupo de cimarrones Djuka, en 1767 con los Saramaka y en 1767 con los Maturai.

## BIBLIOGRAFIA SOBRE EL TEMA

Esta bibliografía no pretende enumerar de forma exhaustiva todas las obras publicadas sobre el tema de la esclavitud africana en América, sino las más importantes junto con trabajos recientes en los que se hace referencia a los estudios anteriores. Las obras relativas a los distintos aspectos de la esclavitud brasileña son citadas aquí, mientras que aquellas que tratan sobre las revueltas y el cimarronaje en ese territorio aparecen en el apartado "Obras citadas" que hay al final de este trabajo.

### Obras generales

Por lo que respecta al análisis histórico y antropológico de la esclavitud como institución económica y social, están los trabajos de David B. Davis (*The Problem of Slavery in Western Culture*, Cornell University Press, Ithaca, 1966; *Slavery and Human Progress*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1984), Orlando Patterson (*Slavery and Social Death*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982) y Claude Meillassoux (*Anthropologie de l'esclavage*, Presses Universitaires de France, París, 1986).

Entre las más recientes obras generales sobre la esclavitud africana en América, destacan las de Herbert S. Klein (*La esclavitud africana en América latina y el Caribe*, Alianza Editorial, Madrid, 1986), John Thornton

(*Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge University Press, Nueva York, 1992) y Robin Blackburn (*The Making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern*, Verso, Londres, 1997), que se añaden a los trabajos clásicos de José Antonio Saco (*Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países americano-hispánicos*, 4 vols., Editorial Cultural, La Habana, 1938), Frank Tannenbaum (*El negro en las Américas: esclavo y ciudadano*, Paidós, Buenos Aires, 1968), Stanley L. Engerman y Eugene Genovese (*Race and Slavery in the Western Hemisphere: Quantitative Studies*, Princeton University Press, Princeton, 1975), Eric Williams (*Capitalismo y esclavitud*, Ciencias Sociales, La Habana, 1975) y Eugene Genovese y Laura Forner (*Slavery in the New World: A Reader in Comparative History*, Englewood Cliffs, 1969).

Sobre la América hispánica, destacan las obras de Rolando Mellafé (*Breve historia de la esclavitud en América Latina*, Sep/Setentas, México, 1973; *La esclavitud en Hispanoamérica*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1984, 3a), Leslie B. Rout (*The African Experience in Spanish America: 1502 to the Present Day*, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York, 1976) y Luz María Martínez Montiel (coord.) (*Presencia africana en Sudamérica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1995).

En cuanto a los ensayos bibliográficos, son de gran

utilidad los de Joseph C. Miller (*Slavery and Slaving in World History: A Bibliography, 1900-1991*, Kraus International Publications, Millwood, 1993) y John David Smith (*Black Slavery in the Americas. An Interdisciplinary Bibliography, 1860-1980*, 2 vols., Greenwood Press, Westport, 1982).

### Los orígenes

La esclavitud en el mundo clásico ha sido analizada por K. R. Bradley (*Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1987; *Slavery and Society at Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994), Keith Hopkins (*Conquerors and Slaves*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978), Moses Finley (*Ancient Slavery and Modern Ideology*, Viking Press, Nueva York, 1980), N. R. E. Fisher (*Slavery in Classical Greece*, Bristol Classical Press, Londres, 1993) e Yvon Garlan (*Slavery in Ancient Greece*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1988).

Por lo que respecta a la esclavitud en la Europa medieval, sigue siendo fundamental el trabajo clásico de Charles Verlinden (*L'esclavage dans l'Europe médiévale*, 2 vols., De Tempel, Brujas, 1955), al que han seguido los estudios de Marc Bloch (*Slavery and Serfdom in the Middle Ages: Selected Papers*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1975), Jacques Heers (*Esclaves et*

*domestiques au Moyen Age dans le monde méditerranéen*, Fayard, París, 1982), William D. Phillips Jr. (*Slavery from Roman Times to the Early Transatlantic Trade*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985) y Pierre Bonnassie (*From Slavery to Feudalism in Southwestern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991).

Para la Península Ibérica están las obras de A. C. de C. M. Saunders (*A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1555*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982), Alfonso Franco Silva (*La esclavitud en Sevilla y su tiempo a fines de la Edad Media*, Universidad de Granada, Sevilla, 1979) y J. L. Cortés López (*Los orígenes de la esclavitud negra en España*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1986).

La esclavitud en las islas atlánticas ha sido estudiada por Manuel Lobo Cabrera (*La esclavitud en las Canarias orientales en el siglo XVI*, Universidad de La Laguna, Santa Cruz de Tenerife, 1982), John L. Vogt (*Portuguese Rule on the Gold Coast, 1469-1682*, University of Georgia Press, Athens, 1979), A. Carreira (*Cabo Verde. Formação e extinção de uma sociedade escravocrata [1460-1878]*, Instituto Caboverdiano do Livro, s. l., 1983) y Stuart B. Schwartz en los primeros capítulos de *Sugar Plantations in the Formation of a Brazilian Society (Bahia, 1550-1835)*, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York, 1985.

## La trata

El estudio clásico de Philip D. Curtin (*The Atlantic Slave Trade. A Census*, University of Wisconsin Press, Madison, 1969) ha sido continuado por Herbert S. Klein (*The Middle Passage. Comparative Studies in the Atlantic Slave Trade*, Princeton University Press, Princeton, 1978), Barbara Solow (ed.) (*Slavery and the Rise of the Atlantic Economy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991) y Hugh Thomas (*La trata de esclavos*, Planeta, Barcelona, 1998).

Por lo que respecta a la América hispánica, destaca la obra de Enriqueta Vila Vilar (*Hispanoamérica en el comercio de esclavos*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1977). Y en cuanto a Brasil, nos encontramos con los trabajos de A. Carreira (*As companhias pombalinas de Grão Pará e Maranhão e Pernambuco e Paraíba*, Presença, Lisboa, 1983), Pierre Verger (*Flux et reflux de la traite de nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du dix-septième siècle au dix-neuvième siècle*, Mouton, París, 1968) y Manuel dos Anjos da Silva Rebelo (*Relações entre Angola e Brasil, 1808-1830*, Agência-Geral do Ultramar, Lisboa, 1970).

Sobre los efectos de la trata en Africa resulta fundamental el trabajo de Joseph E. Inikori y Stanley L. Engerman (eds.) (*The Atlantic Slave Trade: Effects on*

*Economies, Societies and People in Africa*, Duke University Press, Durham, N. C., 1992).

### **La plantación azucarera en Brasil y las Antillas**

Sobre la conquista americana y la aniquilación indígena, destaca el trabajo de Frank Moya Pons sobre La Española (*Después de Colón. Trabajo, sociedad y política en la economía del oro*, Alianza Editorial, Madrid, 1987). Una visión global del continente se encuentra en la obra de Nicolás Sánchez-Albornoz (*La población de América latina desde los tiempos precolombinos al año 2000*, Alianza Editorial, Madrid, 1973).

En cuanto a la formación de la economía azucarera en el Caribe, la obra clásica de Noël Deerr (*The History of Sugar*, 2 vols., Champand & Hall, Londres, 1949-1950) ha sido continuada por M. Devèze (*Antilles, Guayanes, la mer de Caraïbes de 1492 a 1789*, SEDES, París, 1977), Robert L. Stein (*The French Sugar Business in the Eighteenth Century*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1988), Eric Williams (*From Columbus to Castro. The History of the Caribbean, 1492-1959*, Harper & Row, Nueva York, 1970), Richard B. Sheridan (*Sugar and Slavery. An Economic History of the British West Indies, 1623-1775*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973), Richard Dunn (*Sugar and Slaves: The Rise of the Planter Class in the English West Indies, 1624-1713*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1972),

Michael Craton (*Sinews of Empire: A Short History of British Slavery*, Anchor Press, Garden City, 1974; *Searching for the Invisible Man: Slaves and Plantation Life in Jamaica*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978), Cornelis C. Goslinga (*The Dutch in the Caribbean and on the Wild Coast, 1580-1680*, University of Florida Press, Gainesville, 1971) y Hilary Beckles y Verene Shepherd (eds.) (*Caribbean Slave Society and Economy: A Student Reader*, Ian Randle, Kingston, 1994).

Por lo que respecta al Caribe hispánico, disponemos de las obras de Herbert S. Klein (*Slavery in the Americas: a Comparative Study of Cuba and Virginia*, University of Chicago Press, Chicago, 1967), Juan Pérez de la Riva (*El barracón. Esclavitud y capitalismo en Cuba*, Crítica, Barcelona, 1978), Manuel Moreno Fragnals (*El ingenio. Complejo económico-social cubano del azúcar*, 3 vols., Ciencias Sociales, La Habana, 1978), Laird W. Bergad (*Cuban Rural Society in the Nineteenth Century: The Social and Economic History of Monoculture in Matanzas*, Princeton University Press, Princeton, 1990), Laird W. Bergad, Fe Iglesias García y María del Carmen Barcia (*The Cuban Slave Market, 1790-1880*, Cambridge University Press, Nueva York, 1995), Luis M. Díaz Soler (*Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico*, Universidad e Puerto Rico, Río Piedras, 1969), Francisco A. Scarano (*Sugar and Slavery in Puerto Rico: The Plantation Economy of Ponce, 1800-1850*, University of Wisconsin Press, Madison, 1984), y C. Esteban Deive (*La esclavitud del negro en Santo*

*Domingo, 1492-1844*, 2 vols., Santo Domingo, 1980).

En Brasil, a la obra ya citada de Stuart B. Schwartz (1985) se suman las de Gilberto Freyre (*Casa grande y senzala*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1977), Maria Teresa Schorer Petrone (*A lavoura canavieira em São Paulo*, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1968) y Peter L. Eisenberg (*The Sugar Industry in Pernambuco, 1840-1910*, University of California Press, Berkeley, 1974).

### Otros ámbitos de la esclavitud africana en América

Por lo que respecta a los otros ámbitos de la esclavitud brasileña, destacan los trabajos de Robert Conrad (*Os últimos anos da escravatura no Brasil, 1850-1888*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1975; *Children of God's Fire: A Documentary History of Black Slavery in Brazil*, Princeton University Press, Princeton, 1983), Mary Karash (*Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*, Princeton University Press, Princeton, 1987), Kátia de Queirós Mattoso (*Ser escravo no Brasil*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1990, 3a), Stanley Stein (*Vassouras, a Brazilian Coffee County, 1850-1900*, Princeton University Press, Princeton, 1985, 2a), Mauricio Goulart (*A escravidão africana no Brasil*, Editora Alfa-Omega, São Paulo, 1975, 3a), Jacob Gorender (*O escravismo colonial*, Editora Atica, São Paulo, 1978), Ciro Flamarion S. Cardoso (*Agricultura, escravidão e capitalismo*, Vozes, Petrópolis, 1979), A. J. R. Russell-Wood (*The Black Man in Slavery and Freedom in*

*Colonial Brazil*, Macmillan y St Anthony's College, Londres, 1982), Francisco Vidal Luna (*Minas Gerais: escravos e senhores, 1718-1804*, Instituto de Pesquisas Econômicas, São Paulo, 1981), Otávio Ianni (*As metamorfoses do escravo*, Hucitec, São Paulo, 1988, 2a), Fernando Henrique Cardoso (*Capitalismo e escravidão no Brasil meridional. O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*, Diftel, São Paulo, 1962), Mário Maestri (*O escravo no Rio Grande do Sul. A charqueada e a gênese do escravismo gaúcho*, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Porto Alegre, 1984) y Eduardo Silva (*Barões e escravidão. Tres gerações de fazendeiros e a crisi da estrutura escravista*, Rio de Janeiro, 1984).

En cuanto a la esclavitud en México, a la obra clásica de Gonzalo Aguirre Beltrán (*La población negra de México, 1519-1810*, Ediciones Fuente Cultural, México, 1946) se añaden los trabajos de Peter J. Backwell (*Silver mining and society in colonial Mexico. Zacatecas, 1546-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971), Colin A. Palmer (*Slaves of the White God, Blacks in Mexico 1570-1650*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1976), Adriana Naveda Chávez-Hita (*Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz*, Instituto de Investigaciones Históricas, Xalapa, 1987) y Luz María Martínez Montiel (coord.) (*Presencia africana en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992).

Sobre América central destacan los trabajos de Luz

María Martínez Montiel (coord.) (*Presencia africana en Centroamérica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993) y O. Nigel Bolland (“Colonization and Slavery in Central America”, en Paul E. Lovejoy y Nicholas Rogers [eds.], *Unfree Labour in the Development of the Atlantic World*, Frank Cass, Londres, 1994).

Para Perú disponemos de los estudios de Nicholas P. Cushner (*Lords of the Land: Sugar, Wine and Jesuit Estates in Coastal Peru, 1600-1767*, State University of New York Press, Albany, 1980), Frederick P. Bowser (*El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650, Siglo XXI*, México, 1977) y Jean Pierre Tardieu (*El negro en el Cuzco*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1998). En cuanto a Bolivia destaca el trabajo de Alberto Crespo Rodas (*Esclavos negros en Bolivia*, Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, La Paz, 1977).

Por lo que respecta a Ecuador, nos encontramos con los trabajos de Rafael Savoia (coord.) (*El negro en la historia. Raíces africanas en la nacionalidad ecuatoriana*, Centro de Cultura Afroecuatoriana, Quito, 1992), Manuel Lucena Salmoral (*Sangre sobre piel negra. La esclavitud quiteña en el contexto del Reformismo Borbónico*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1994) y Jean Pierre Tardieu (*Noirs et nouveaux maîtres dans les “vallées sanglantes” de l’Equateur, 1778-1820*, Editions L’Harmattan, París, 1997).

Sobre Colombia destacan las obras de Aquiles Escalante (*El negro en Colombia*, Universidad Nacional de

Colombia, Bogotá, 1964), Jaime Jaramillo Uribe (*Ensayos sobre historia social colombiana*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1968), Ildefonso Gutiérrez Azopardo (*Historia del negro en Colombia*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1980), William F. Sharp (*Slavery in the Spanish Frontier: the Colombian Chocó, 1680-1810*, University of Oklahoma Press, Norman, 1976) y David L. Chandler (*Health and Slavery in Colonial Colombia*, Arno Press, Nueva York, 1981).

Por lo que respecta a Venezuela, al trabajo general de Miguel Acosta Saignes (*Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Hespérides, Caracas, 1967) se le suman el estudio documental de Ermila Troconis de Veracoechea (*Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1969) y la monografía de varios autores sobre una hacienda del litoral (*Obra Pía de Chuao*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1968). Uno de los estudios más recientes es el de Miguel Ángel Ortega (*La esclavitud en el contexto agropecuario colonial. Siglo XVIII*, APICUM, Caracas, 1992).

El cono sur sudamericano ha sido la parte menos estudiada. Para Uruguay están los trabajos de Ildefonso Pereda Valdés (*El negro en el Uruguay. Pasado y presente*, Revista del Instituto Histórico y Geográfico de Uruguay, Montevideo, 1965) y Ema Isola (*La esclavitud en el Uruguay*, Publicaciones de la Comisión Nacional de Homenaje del Sesquicentenario de los Hechos Históricos de

1825, Montevideo, 1975). Sobre Chile el de Rolando Mellafé (*La introducción de la esclavitud negra en Chile*, Santiago de Chile, 1959) y sobre Argentina el de George Reid Andrews (*Los afro-argentinos de Buenos Aires*, Ediciones de La Flor, Buenos Aires, 1989).

En cuanto a Estados Unidos, las obras clásicas de Kennet M. Stampff (*La esclavitud en los Estados Unidos*, Ediciones Oikos-Tau, Barcelona, 1966) y Eugene Genovese (*Economía política de la esclavitud*, Península, Barcelona, 1970) han sido continuadas por Robert W. Fogel y Stanley L. Engerman (*Tiempo en la cruz. La economía esclavista en los Estados Unidos*, 2 vols. Siglo XXI, Madrid, 1981), Robert W. Fogel (*Without Consent or Contract: The Rise and Fall of American Slavery*, W. W. Norton, Nueva York, 1989), James Oakes (*Slavery and Freedom: An Interpretation of the Old South*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1990) y Peter Kolchin (*American Slavery, 1619-1877*, Hill and Wang, Nueva York, 1993).

Por lo que respecta al grupo de los libertos, destaca el trabajo general de David W. Cohen y Jack P. Greene (eds.) (*Neither Slave nor Free: the Freedmen of African Descent in the Slave Societies of the New World*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1972). Sobre Brasil disponemos de los artículos de Stuart B. Schwartz ("The Manumission of Slaves in Colonial Brazil: Bahia, 1684-1745, en *Hispanic American Historical Review*, 54/4, 1974) y Kátia de Queirós Mattoso ("A propósito de cartas de alforria. Bahia, 1779-1850", en *Anais de História*, 4, 1972).

## Culturas afro-americanas

De entre las obras sobre la cultura esclava destacan las de Eugene D. Genovese (*Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Pantheon, Nueva York, 1974) y Stephan Palmié (ed.) (*Slave Cultures and the Cultures of Slavery*, University of Tennessee Press, Knoxville, 1995). Una visión general de la cultura afro-americana se encuentra en Manuel Moreno Fraginals (ed.) (*L'Afrique en Amérique latine*, UNESCO, París, 1984).

Los estudios antropológicos sobre cultura afro-americana arrancan con Melville Herskovitz (*The Myth of the Negro Past*, Harper & Brothers, Nueva York, 1941) y Arthur Ramos (*Las culturas negras del nuevo mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943) y continúan con Roger Bastide (*Las Américas negras*, Alianza Editorial, Madrid, 1969), Norman E. Whitten y John F. Szwed (comp.) (*Afro-American Anthropology*, The Free Press, Nueva York, 1964) y Sydney Mintz y Richard Price (*An Anthropological Approach. to the Afro-American Past: a Caribbean Perspective*, Institute for the Study of Human Issues, Filadelfia, 1976).

En cuanto a las lenguas afro-americanas, destacan los trabajos de Dell Hymes (ed.) (*Pidginization and Creolization of Languages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971), A. Valdman (ed.) (*Pidgin and Creole Linguistics*, Indiana University Press, Bloomington, 1977) y

Jacques Arends, Pieter Muysken y Norval Smith (*Pidgins and Creoles. An introduction*, John Benjamins, Amsterdam, 1997). Para la América hispánica disponemos del trabajo clásico de Germán de Granda (*Palenques y hablas criollas en Hispanoamérica*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1970) y el más reciente de Armin Schwegler ("*Chi ma "kongo": lengua y rito ancestrales en el Palenque de San Basilio [Colombia]*", 2 vols., Iberoamericana, Madrid, 1996), y para Brasil es de gran utilidad un artículo de Yeda Pessoa de Castro ("Os falares africanos na interação social do Brasil colonial", en *Centro de Estudos Baianos*, 89, 1980).

Por lo que respecta a la familia esclava y afro-americana, destaca la obra general de Herbert S. Gutman (*The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925*, Pantheon, Nueva York, 1976). Para Brasil disponemos del artículo de Richard Graham ("Slave Families on a Rural Estate in Colonial Brazil", en *Journal of Social History*, 9/3, 1975) y el libro de Eni de Mesquita Samana (*A Família brasileira*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1983).

La bibliografía sobre las religiones afro-americanas es muy extensa. En cuanto a las obras generales, son muy útiles las de George E. Simpson (*Black Religions in the New World*, Columbia University Press, Nueva York, 1978) y Angelina Pollak-Eltz (*Cultos afroamericanos*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1977).

En el caso brasileño, los estudios sobre religiones negras arrancan con Nina Rodrigues (*Os africanos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo, 1922) y Edison

Carneiro (*Religiões negras*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1936; *Candomblés da Bahia*, Museu do Estado, Salvador de Bahía, 1948) y continúan con Roger Bastide (*Sociología de la religión*, 2 vols., Júcar Universidad, Madrid, 1986). En cuanto a los trabajos recientes, destacan los de R. Lody (*Candomblé. Religião e resistência cultural*, Atica, São Paulo, 1987) y Fernando Giobellina Brumana (*Las formas de los dioses. Categorías y clasificaciones en el candomblé*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1994).

En cuanto a Cuba, el trabajo iniciador de Fernando Ortiz (*Hampa afrocubana. Los negros brujos: estudio sociológico y de derecho público*, Revista Bimestre Cubano, La Habana, 1916) ha sido continuado por Joseph M. Murphy (*Santería. An African religion in America*, Beacon Press, Boston, 1988), Rómulo Lachatañeré (*El sistema religioso de los afrocubanos*, Ciencias Sociales, La Habana, 1992) y George Brandon (*Santería from Africa to the New World*, Indiana University Press, Bloomington, 1993).

Para el vudú haitiano sigue siendo fundamental la obra clásica de Alfred Métraux (*Le Vaudou Haïtien*, Gallimard, París, 1958). En cuanto a la producción posterior, destaca el trabajo de Laëncé Hurbon (*Dieu dans le Vaudou haïtien*, Payot, París, 1972).

Sobre el Caribe en general, disponemos del trabajo de George E. Simpson (*Religious cults of the Caribbean: Trinidad, Jamaica and Haiti*, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1970, 2a).

Los cabildos y cofradías de América latina han sido

estudiados por A. Meyers y D. E. Hopkins (eds.) (*Manipulating the Saints: Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*, Wayasbah, Hamburgo, 1988). En cuanto a Brasil, están los artículos de Patricia A. Mulvey (“Slave Confraternities in Brazil: Their Role in Colonial Society”, en *Americas*, 39, 1982) y A. J. R. Russell-Wood (“Black and Mulato Brotherhoods in Colonial Brazil: A Study in Collective Behaviour”, en *Hispanic American Historical Review*, 54, 1974). Para la América hispánica siguen siendo de gran utilidad los trabajos de Fernando Ortiz (“Los cabildos afro-cubanos”, en *Revista Bimestral*, XVI/1, La Habana, 1921) y Miguel Acosta Saignes (“Las cofradías coloniales y el folklore”, en *Cultura universitaria*, 47, 1955).

En cuanto a las recreaciones afro-americanas del catolicismo, disponemos de los estudios de Manuel Marzal (“Religions populaires d’Amérique du Sud”, en *Recherches de Science Religieuse*, 63, 2, 1975), Gustavo Martín (*Magia y religión en la venezuela contemporánea*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1983), Alfredo Chacón (*Curiepe*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1979), Norman E. Whitten (*Pioneros negros. La cultura afro-latinoamericana en Ecuador y Colombia*, Centro Cultural Afroecuatoriano, Quito, 1992) y Angel Quintero Rivera (ed.) (*Virgenes, magos y escapularios. Imaginería, etnicidad y religiosidad popular en Puerto Rico*, Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico y Centro de Investigaciones Académicas, Universidad del

Sagrado Corazón, Fundación Puertorriqueña de Humanidades, Río Piedras y San Juan de Puerto Rico, 1998).

El cristianismo negro de los Estados Unidos ha sido analizado por Edward F. Frazier (*The Negro Church in America*, Schocken Books, Nueva York, 1963), Mechal Sobel (*Travelin' on: The Slave Journey to an Afro-Baptist Faith*, Greenwood Press, Westport, 1979) y Milton C. Sernett (*Afro-American Religious History: A Documentary Witness*, Duke University Press, Durham, N. C., 1985).

### **Resistencia esclava**

Un valioso estudio general del tema se encuentra en Gary Y. Okihiro (ed.) (*In Resistance. Studies in African, Caribbean and Afro-American History*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1986).

Sobre las revueltas esclavas destacan los trabajos de Herbert Aphteker (*American Negro Slave Revolts*, International Publishers, Nueva York, 1969), Eugene D. Genovese (*From Rebellion to Revolution: The Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1979), Michael Craton (*Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*, Cornell University Press, Ithaca, 1982), Federico Brito Figueroa (*Las insurrecciones de los esclavos negros en la sociedad colonial*, Cantaclaro, Caracas, 1961) y Carlos Federico Guillot (*Negros rebeldes*

*y negros cimarrones: perfil afroamericano en la historia del Nuevo Mundo durante el siglo XVI*, Librería y Editorial "El Ateneo", Buenos Aires, 1961).

La revolución haitiana ha sido evidentemente la más estudiada, destacan los trabajos de C. L. R. James (*The Black Jacobins*, Vintage Books, Nueva York, 1963, 2a), José Luciano Franco (*Historia de la revolución de Haití*, Ciencias Sociales, La Habana, 1966), Thomas Ott (*The Haitian Revolution*, University of Tennessee Press, Knoxville, 1976), Carolyn Fick (*The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*, University Of Tennessee Press, Knoxville, 1990) y Barry D. Gaspar y David Geggus (*A Turbulent Time: The Greater Caribbean in the Age of the French and Haitian Revolutions*, Indiana University Press, Bloomington, 1997).

En cuanto al cimarronaje, disponemos del trabajo fundamental de Richard Price (comp.) (*Sociedades cimarronas*, Siglo XXI, México, 1981). Más recientemente han aparecido las obras de Gad Heuman (ed.) (*Out of the House of Bondage: Runaways, Resistance and Maroonage in Africa and the New World*, Frank Cass, Londres, 1986) y Kofi E. Agorsah (ed.) (*Maroon Heritage: Archeological, Ethnographic and Historical Perspectives*, Canoe Press, Kingston, 1994).

Hay bastantes monografías sobre las comunidades cimarronas en las distintas sociedades esclavistas. En cuanto a Cuba destaca por su originalidad la historia del cimarrón Esteban Montejo contada por Miguel Barnet

(*Biografía de un cimarrón*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1977), así como los estudios generales de Gabino La Rosa (*Los cimarrones de Cuba*, Ciencias Sociales, La Habana, 1988) y José Luciano Franco (*Los palenques de negros cimarrones*, Ciencias Sociales, La Habana, 1973).

Sobre Santo Domingo disponemos el trabajo de Carlos Esteban Deive (*Los guerrilleros negros. Esclavos fugitivos y cimarrones en Santo Domingo*, Fundación de Cultura Dominicana, Santo Domingo, 1989).

En Colombia han estudiado el tema Aquiles Escalante (*El Palenque de San Basilio*, Editorial Mejoras, Barranquilla, 1979, 2a) y Roberto Arrazola (*Palenque, primer pueblo libre de América*, Ediciones Hernández, Cartagena, 1970).

En Venezuela destaca la obra de Jesús García (*Contra el cepo: Barlovento tiempo de cimarrones*, Editorial Lucas y Trina, Caracas, 1989) y el trabajo de Miguel Izard sobre las comunidades de fugitivos de todo tipo en la región de Los Llanos (*Orejanos, cimarrones y arrojados*, Sendai, Barcelona, 1988).

Sobre México tratan el artículo de Patrick J. Carroll ("Mandinga: the evolution of a Mexican runaway slave community, 1735-1827", en *Comparative Studies in Society and History*, 19/4, 1977).

Para Panamá disponemos de la obra de Luis A. Díez Castillo (*Los cimarrones y la esclavitud en Panamá*, Editorial Litográfica, Ciudad de Panamá, 1968), mientras

que sobre la costa atlántica centroamericana destacan los trabajos de Douglas M. Taylor (*The Black Caribs of British Honduras*, en *Viking Fund Publications in Anthropology*, 17, Nueva York, 1951) y Eve Demazière (*Les cultures noires d'Amérique centrale*, Karthala, París, 1994).

El cimarronaje en las Antillas francesas ha sido analizado en los trabajos clásicos de Yvan Debbasch (“Le marronage: essai sur la désertion de l’esclavage antillaise”, en *L’année sociologique*, 1961: 1-112 y 1962: 117-195) y Jean Fouchard (*Les marrons de la liberté*, Editions de l’Ecole, París, 1972).

Para la Guayana francesa disponemos del trabajo de Jean Hurault (*Les noirs réfugiés Boni de la Guyane Française*, IFAN, Dakar, 1961) y para la holandesa de los de Richard Price (*Saramaka Social Structure. Analysis of a maroon Society in Surinam*, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1975; *First-Time. The Historical Vision of an Afro-american People*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1983; *Alabi's world*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990) y H. U. E Thoden van Velzen y W. van Wetering (*The Great Father and the Danger*, KITLV Press, Leiden, 1991).

## 1. LA RESISTENCIA ESCLAVA EN BRASIL

### Modalidades de resistencia

La resistencia del esclavo contra el sistema que lo explotaba fue una constante en el todo el territorio brasileño durante todo el período esclavista. Los actos de rebeldía pueden ser agrupados en dos ámbitos, pues a la vertiente colectiva de resistencia (cimarronaje e insurrecciones, sin olvidar las distintas manifestaciones de la religión y la cultura afro-brasileñas) hay que añadirle una esfera individual. Esta última comprende la actitud negativa ante el trabajo o el sabotaje, suicidio, aborto, homicidios y huídas individuales. También pueden establecerse otras líneas divisorias de la resistencia negra, como la que observa, en base a la violencia empleada, un *continuum* que va desde la ironía hasta la insurrección, pasando por la resistencia al trabajo, la huída individual, el suicidio, el aborto, el robo, el homicidio, la huída colectiva y el cimarronaje (Andrade y Neme, 1987: 25); o la que, partiendo también de la distinción entre el ámbito individual y el colectivo de la rebeldía, distingue unos actos sutiles (en la esfera individual destacaría la citada actitud ante el trabajo y en el colectivo el mantenimiento de una identidad cultural propia que reforzaba la cohesión comunitaria, ya fuera a través del mantenimiento del universo cultural africano o a través de la creación o recreación de formas propias) y otros contundentes (en la esfera individual estarían las fugas y los ataques contra señores y capataces y en el colectivo las insurrecciones y la formación de quilombos) (Gorender, 1990: 121-122). De manera un poco distinta, también puede hablarse de resistencia cotidiana (robos, sarcasmos, sabotajes, asesinatos,

suicidios, abortos) y resistencia explícita (fugas, quilombos y revueltas) (Reis y Silva, 1989: 62).

Así pues, la resistencia esclava es un campo muy amplio y variado, que agrupa actos y actitudes muy diversas pero que perseguían un objetivo común, la creación de espacios, tanto físicos como psico-sociales, de libertad. El hecho de asumir esta diversidad y analizar con detenimiento las distintas formas de rebeldía, permite enriquecer el conocimiento de la respuesta negra al sistema esclavista y evita caer en consideraciones simplistas. En definitiva, se trata de redefinir el concepto de resistencia ampliando su campo semántico; es decir, considerar como acto de rebeldía no sólo la insurrección armada o la formación de un quilombo, sino también el desinterés ante el trabajo en la plantación, el robo de productos o las religiones afro-brasileñas. Y es que la historiografía tradicional se ha limitado normalmente a estudiar las formas colectivas de resistencia, olvidando la dimensión individual de la rebeldía que también colaboró, como veremos más adelante, en el desgaste económico y social del sistema esclavista.

Repasaremos primero los actos individuales de resistencia. Uno de los más frecuentes era la actitud negativa ante el trabajo, que fue desde el desinterés (el esclavo, carente de control sobre la duración de su jornada protegía su supervivencia biológica disminuyendo al máximo la intensidad de su trabajo) hasta el sabotaje, pasando por la simulación de enfermedad y las auto-lesiones. Esta rebeldía sutil fue la forma de resistencia que marcó más profundamente a la sociedad esclavista y dio origen a la percepción que los propietarios tenían del negro como perezoso e irresponsable. Según afirmaba el naturalista Auguste de Saint-Hilaire, uno de los observadores de la sociedad de la época, en

1820, un trabajador francés haría él sólo el trabajo de cuatro esclavos (Maestri, 1984: 65).

Por lo que respecta al suicidio, este podía ser provocado por el temor del esclavo a ser vendido y separado de amigos y familiares, la frustración tras la negativa del propietario a manumitirlo o el miedo a los castigos (eran frecuentes los suicidios después de que el esclavo agrediera o matara al amo). Se trataba en definitiva de un acto derivado de la desesperación que infundía el cautiverio. Los métodos utilizados eran muy diversos: el esclavo podía recurrir a armas de fuego o machetes o bien ahogarse o envenenarse. Dos de las formas de auto-destrucción más espectaculares eran el acto de tragarse la lengua hasta asfixiarse y la geofagia, combatida por los propietarios con las máscaras de zinc. Una mezcla de enfermedad y suicidio lento era el *banzo*, estado psicológico de tristeza y nostalgia de la tierra natal africana que solía llevar a la muerte. Y es que el suicidio fue particularmente frecuente entre los esclavos bozales, que muchas veces recurrieron también a formas rápidas para quitarse la vida.

Están documentados muchos casos de suicidios, y si a eso añadimos que muchos de ellos no salían a la luz pública se puede inferir la alta incidencia de esta forma de resistencia entre los esclavos. José Alípio Goulart llega a la conclusión, tras el estudio de muchos documentos oficiales de la segunda mitad del siglo XIX, de que la mayoría de suicidios ocurridos en territorio brasileño eran llevados a cabo por esclavos. Así, en Sergipe en 1865, el presidente de la provincia declara en un discurso que de 5 suicidios, 4 eran de esclavos. Un documento similar dice que 7 de 9 suicidios fueron de esclavos, y que “a causa determinativa dos suicídios dos escravos não foi conhecida, mas ela não escapa

aos espíritus pensadores...”. En Bahía, de 33 suicidios en 1848, 28 fueron de esclavos (2 criollos y 26 africanos); en 1861, de 43, 19 ; y en 1868-69, de 10, 7. En São Paulo, en 1864 de 9, 6 y en 1870, de 17,11 (Goulart, 1972: 125-128).

En cuanto al aborto, era realizado por muchas negras, aprovechando conocimientos a menudo ancestrales en la materia, para no parir esclavos. Se trataba pues de un espacio femenino de rebeldía en el que la mujer esclava ponía freno conscientemente a una de las vías de reproducción del sistema esclavista.

El homicidio del propietario, uno de los delitos más comunes entre los esclavos, podía realizarse de forma súbita, normalmente con arma blanca o de fuego, o bien gradualmente mediante el envenenamiento dosificado. En cuanto a esta última variante, era común entre los esclavos la expresión “amansar o senhor”, que significaba matarlo lentamente con pequeñas dosis de veneno. El más utilizado era el compuesto por polvo de cabeza de serpiente de cascabel tostada y molida (Goulart, 1972: 187-189).

La alta tasa de homicidios hacía que los propietarios vivieran en un estado de temor permanente que podría explicar en parte su absentismo de las haciendas y plantaciones y el paternalismo hacia los esclavos domésticos con tal de obtener su apoyo contra los esclavos de barracón (Maestri, 1984 bis: 15-16). A pesar de que esta forma de resistencia se dio en todos los ámbitos donde trabajaban los esclavos, la mayoría de los homicidios se producían en las grandes unidades productivas y eran resultado del exceso de disciplina laboral y los malos tratos; por ello su incidencia aumentaba en los períodos de intensificación del ritmo de trabajo que suponían un mayor rigor de la disciplina. La víctima también podía ser el capataz, que se

convertía en catalizador de las tensiones derivadas de la rigidez de las condiciones de vida y de trabajo (Machado, 1987: 65-67).

La ley del 10 de junio de 1835 estipuló la pena de muerte como castigo para el homicidio de señores y capataces, como ya habían hecho otras regulaciones en 1669, 1705 y 1723, y de esta manera el Estado pretendía punir de forma ejemplarizante este desafío radical al orden básico del sistema esclavista, la sumisión al amo. La ley fue aplicada con rigor y profusión, especialmente en las últimas décadas del período esclavista, aunque a veces la pena de muerte fue sustituida por los trabajos forzados. Por ejemplo, de los 292 presos que había en las cárceles de la Provincia de São Paulo en 1871, 113 eran esclavos, de los cuales 52 estaban afectados por la ley de 10 de junio de 1835. De esos 52, 22 fueron condenados a muerte y el resto a trabajos forzados (Queiroz, 1977: 154). Estas cifras son sólo una muestra de la cantidad de material, todavía sin investigar, existente sobre el tema en la documentación policial y en los órganos de Justicia. Y la importancia de los homicidios es todavía más evidente si tenemos en cuenta que el estudio de la criminalidad está dificultado por su subrepresentación documental, derivada del hecho de que en muchas ocasiones los propietarios preferían no acudir a los tribunales y castigar a los esclavos “en casa”, primeramente porque desconfiaban de la intromisión de la “justicia” en su esfera particular y también porque la prisión y/o el castigo del cautivo suponían un perjuicio económico (Machado, 1987: 28).

Otro delito común entre los esclavos era el robo de productos de la hacienda o la plantación (azúcar, café, etc.) en pequeñas cantidades, intercambiados normalmente en las tiendas y bodegas cercanas por tabaco, bebida y sobre todo dinero. Esta

actividad suponía el establecimiento de alianzas con otros estamentos sociales, fundamentalmente blancos pobres y negros libres.

Finalmente, uno de los actos individuales de rebeldía más comunes era la huída, que presentaba ventajas para el esclavo: no llevaba a la muerte como el suicidio, no exigía ningún plan coordinado y era castigada menos severamente que el crimen o la insurrección. Muchas veces se trataba de ausencias temporales del lugar de trabajo y residencia, en lo que constituye lo que en las Antillas francesas se conoce como *petit marronage*.

Esta forma individual de rebeldía se dio en todo el territorio brasileño, pero especialmente en las áreas urbanas, donde el fugitivo podía pasar desapercibido. En el medio rural esto era más difícil, si bien se dieron muchos casos. Hay miles de ejemplos documentados sobre evasiones individuales, pero destaca por su singularidad el caso de una pareja de esclavos fugitivos que vivió de la caza y la pesca durante 18 meses hasta que se refugió en una isla del río Tietê, en la provincia de São Paulo. Allí estuvieron 6 meses más, y cuando murió el hombre ahogado en el río la mujer continuó sola durante casi un año, hasta que fue apresada por una expedición y devuelta a su propietario en Camapuã. Otro caso singular fue el de un esclavo que huyó a Lisboa, con la intención de beneficiarse de lo estipulado en la ley del 19 de septiembre de 1761, que prohibía el transporte de esclavos desde los puertos americanos, africanos y asiáticos hacia Portugal, y otorgaba la libertad a los que fueran introducidos. Pero el esclavo ignoraba que esa ley también decía que los que, para beneficiarse de ella, huyeran de sus propietarios, debían ser apresados y reenviados a sus lugares de origen, con lo que la Corona accedió a la petición de la

propietaria de recuperar al esclavo (Goulart, 1972: 50-51 y 115).

Algunos fugitivos se alistaban como soldados para escapar al control de sus amos, como ocurrió en Maranhão con el esclavo mulato Alexandre (Assunção, 1996: 436).

En las grandes ciudades brasileñas, repletas de esclavos, así como de negros y mulatos libres que desempeñaban todo tipo de oficios sin vigilancia (sobre todo los segundos), la huída se veía facilitada.<sup>1</sup> Además las posibilidades de éxito podían ser bastante altas, sobre todo si el evadido cambiaba de nombre y apariencia.

La mayoría de fugitivos se hacía pasar por libertos, lo cual constituiría una huída hacia dentro, opuesta a la huída hacia fuera que representaba la formación de comunidades cimarronas (Reis y Silva, 1989: 71-72). Muchos de ellos cambiaban de nombre ya antes de la fuga (a veces la huída definitiva nunca se producía, se trataba de un conjunto de pequeñas ausencias ininterrumpidas) para facilitar su estrategia. Este cambio de nombre, que tiene una gran importancia psico-social, reforzaba su libertad temporal. Las pequeñas ausencias también eran aprovechadas por los esclavos cualificados para trabajar y ganar algún dinero, e incluso podían llegar a establecer una relación directa con clientes, es decir podían encontrar un mercado para su trabajo de hombre libre. En este caso, si después venía la fuga definitiva, el prófugo ya se había labrado un espacio económico y el mercado lo tenía por un libre. La huída individual no sólo perseguía pues la libertad, sino también la integración del esclavo en la sociedad libre que lo

---

<sup>1</sup> De los pocos estudios monográficos existentes sobre el tema, destaca el de Marcus J. M. de Carvalho (Carvalho, 1994). En este artículo el autor utiliza los anuncios de huídas que aparecían en los periódicos para estudiar el fenómeno en el Recife de la primera mitad del siglo XIX. Mário Maestri (Maestri, 1979: 78-79), por su parte, llama la atención sobre la abundante cantidad de material empírico para estudiar este ámbito individual y cotidiano de la resistencia esclava, y pone como ejemplo el diario de Rio Grande *Jornal Rio-Grandense* de mediados del siglo XIX, en el que aparecen varios anuncios sobre fugas de esclavos en los que se ofrece recompensa por su captura y se amenaza con sanciones al que cobijara al fugitivo.

repudiaba.

Otra estrategia utilizada por algunos esclavos era buscar refugio. Este provenía en algunas ocasiones de la solidaridad de otros esclavos, que escondían al fugitivo bajo riesgo de ser castigados severamente. Menos heroicas pero más frecuentes eran las ocasiones en las que alguien daba cobijo al fugitivo a cambio de que trabajara para él como hombre libre. Incluso se podía dar la circunstancia de que el esclavo simplemente eligiese cambiar de dueño (sin que lo supiera o consintiera el dueño anterior) para mejorar sus condiciones de vida. Estos últimos casos eran a menudo anunciados por el propietario ultrajado como robo del esclavo, pero generalmente escondían una negociación entre el nuevo dueño y el esclavo que podía conllevar la movilidad ocupacional o el cobro de un jornal. En algunas ocasiones el primer dueño podía consentir ese cambio y vender el esclavo a su nuevo dueño, ya que así obtenía al menos un beneficio y evitaba su fuga definitiva, pero esto no era en absoluto normal.<sup>2</sup>

Hay numerosas referencias documentales sobre el hecho de dar refugio a esclavos fugitivos y su persecución por parte de las autoridades. Este delito debió de ser una práctica habitual en la ciudad bahiana de São Francisco, ya que una carta del gobernador general de 1720 ordenaba al juez ordinario que apresase a los negros huídos que perturbaban la vida de la ciudad, muchos de los cuales estaban ocultos en casas de habitantes de la urbe que los utilizaban en provecho propio. Rodrigo César de Meneses, por su parte, destacó en la persecución de los protectores de esclavos cuando fue nombrado

---

<sup>2</sup> En 1839 un periódico de Bahía anunciaba que un esclavo, cansado de trabajar demasiado para una familia, buscó alguien que lo comprara con el permiso de su propietario; y en 1851, en el sertón bahiano de Caetitê, una esclava que huyó a casa de una mujer y exigió que ésta la comprara consiguió también el consentimiento de su primera dueña (Reis, 1996: 356-357).

governador de la Capitanía de São Paulo, y en 1722 promulgó un bando obligando a los que acogieran esclavos a pagar al propietario la cantidad correspondiente a los días que se hubiese aprovechado del fugitivo, así como los daños y perjuicios eventualmente causados. También debía pagar a la Real Hacienda una multa de 300\$000 reales por esclavo asilado y sufrir 6 meses de cárcel en la Fortaleza de Santos. También en São Paulo, la Ley Provincial nº 100 de 1870 condenaba a quién refugiara a un esclavo sin entregarlo a las autoridades en un plazo de 48 horas a una multa de 20\$000 reales. El concejo de Sabará en Minas Gerais, en 1829, disponía una multa de 30\$000 reales y 30 días de cárcel a los reincidentes. En 1846 el gobernador de Espírito Santo también alertaba contra los que daban asilo. En Maranhão, una ley de 1847 fijaba la multa en 40\$000 reales. Esta ley tenía la particularidad de que especificaba que la misma multa debía aplicarse a los esclavos que asilasen a otros que hubieran huído. Varias disposiciones imperiales también tomaron medidas contra este delito, como el artículo 26 del Código Criminal, la ley del 15 de octubre de 1837 y el Aviso nº 307 del 8 de julio de 1863 (Goulart, 1972).

Las huídas individuales, mediante las cuales los siervos desafiaban la inmovilidad del sistema esclavista sin romper completamente con él, nos demuestran que en la ciudad había espacios económicos que podían ser ocupados por esclavos rebeldes que utilizaban en provecho propio una de las características y contradicciones internas de la sociedad esclavista: la escasez de la mano de obra cualificada y semicualificada. Pero no era sólo en la ciudad donde los esclavos fugitivos podían buscar resguardo, ya que también se dieron casos de refugio, aunque en menor medida, en las áreas rurales.

En éstas, más alejadas del control que el sistema esclavista imponía en la ciudad, incluso se dieron algunos ejemplos de comunidades de hombres libres que ofrecían colectivamente refugio a esclavos fugitivos. Este sería el caso del peculiar quilombo del Oitizeiro, que funcionó en el sur de la capitania de Bahía a principios del siglo XIX, donde varios propietarios de cultivos de mandioca, y también sus esclavos, acogían a los fugitivos (aproximadamente unos treinta), que vivían en chozas instaladas en las mismas propiedades de sus protectores, a cambio de su trabajo en los campos. Algunos de los huídos llegaron a ser comprados por sus protectores a sus antiguos propietarios, los cuales accedían a la transacción para evitar la pérdida total del esclavo sin obtener algún beneficio. Tras el ataque del quilombo en 1806, los protectores fueron procesados (Reis, 1996).

La huída individual y el hecho de buscar refugio eran, no obstante, sólo una de las posibilidades que se le abrían al esclavo que escapaba. También podía integrarse en alguna de las muchas comunidades cimarronas que poblaban el territorio brasileño y que constituían, junto con las insurrecciones, las formas más importantes de resistencia servil. Así, de una forma individual de resistencia, la huída, surgía otra colectiva, aunque las filas cimarronas también se nutrían con fugas colectivas de esclavos de las haciendas y plantaciones.

Mientras las insurrecciones, entre las que destacan las acontecidas en Bahía en la primera mitad del siglo XIX, fueron episodios excepcionales, el cimarronaje constituyó sin lugar a dudas una forma generalizada de resistencia colectiva.

En Brasil no hubo hasta el siglo XIX un índice de rebeliones que se corresponda con la capital importancia de esa sociedad

esclavista, la más importante de América. La razón puede estar en que la existencia de un vastísimo interior fronterizo aumentó las posibilidades de huída y de formación de comunidades cimarronas. Aún así, se produjeron pequeñas sublevaciones en las provincias azucareras de Bahía y Pernambuco en los inicios coloniales, y conspiraciones en la región minera de Minas Gerais en diversos momentos del siglo XVIII.

En el siglo XIX aumentó enormemente el índice de rebeldía esclava. En la década de los 30 y los 40 se produjeron diversos episodios de violencia en plantaciones de Minas Gerais, Rio de Janeiro y São Paulo. En este sentido destacó, en la provincia carioca, la rebelión de doscientos esclavos en Paty do Alferes liderada por Manuel Congo.

En las regiones nordestinas se produjo en esta época la participación de esclavos rebeldes en algunos movimientos populares, como la *Cabanagem* en Pará (1833-1836) o la *Balaiada* en Maranhão (1838). En ambos casos, los sectores sociales marginados (esclavos, mulatos y negros libres, indígenas, desertores, algunos blancos pobres, etc.) aprovecharon las divisiones de las oligarquías derivadas de los enfrentamientos entre los sectores liberales y conservadores y de las luchas independentistas para desarrollar sus sublevaciones. Los esclavos de las haciendas y las plantaciones se alzaron, a veces contando con el apoyo de grupos de cimarrones, junto con los otros grupos sociales que luchaban contra diversas injusticias como el reclutamiento forzoso o la especulación que los grandes comerciantes y propietarios hacían con los alimentos básicos. Pero las demandas de los esclavos insurrectos de abolición de la esclavitud nunca fueron escuchadas, y ambos levantamientos terminaron con una terrible represión que a su vez redundó en la

aparición de nuevos quilombos (Santos, 1983; Chiavenato, 1984; Salles, 1988; Assunção, 1996).

A finales del período esclavista, la intensificación de la rebeldía esclava en las provincias de Rio de Janeiro y São Paulo provocó una espiral de violencia que aceleraría el proceso de abolición y que será analizada en el último capítulo.

Pero fue en la provincia de Bahía, durante la primera mitad del siglo XIX, donde se produjo una verdadera eclosión de rebeldía negra. Entre 1807 y 1835 estallaron más de dos docenas de revueltas y conspiraciones en las que participaron tanto esclavos como libertos. Los alzamientos se produjeron tanto en el interior azucarero, la zona de plantaciones conocida como el *Recôncavo*, como en la ciudad de Salvador, y pusieron en peligro el poder y las vidas de los grupos privilegiados (Reis, 1987 y 1992).

En todas las revueltas bahianas tuvo un papel muy importante la religión musulmana. Muchos de los rebeldes eran originarios de naciones del Africa occidental islamizadas, como los haussa, y los principales dirigentes insurrectos eran *alufas*. Este último término hacía referencia a los ulemas, líderes religiosos muy respetados por los demás fieles que ejercen de guías espirituales y de sabios que imparten sus conocimientos y también justicia. Pero la fe islámica no sólo fue abrazada por los esclavos haussa o de otras etnias islamizadas, sino también por esclavos de otras etnias del Africa occidental, como por ejemplo *nagô* o *jeje* (nombre que recibían los esclavos de la etnia ewe de los actuales Ghana, Togo y Benín), e incluso por esclavos criollos. En este sentido, la religión mahometana se convirtió en mecanismo de cohesión social, en elemento aglutinador y movilizador que propició la rebelión. La unión que daba el islam

permitió superar las divisiones socio-económicas impuestas por el sistema esclavista a los grupos oprimidos, de forma que esclavos y libertos, esclavos urbanos y esclavos rurales, esclavos cualificados y no cualificados, se aliaron con el objetivo común de alcanzar la libertad.

Además del islam, otra religión, el candomblé basado en las creencias yorubas, tuvo un papel destacado en las revueltas bahianas. El hecho de que muchos de los líderes rebeldes fueran aprehendidos, tras la represión de las rebeliones, en posesión de textos islámicos (fundamentalmente oraciones y escritos mágicos portadores de la buena suerte) y amuletos de candomblé, cuando no vistiendo las prendas rituales de este último sistema de creencias, da fe del papel central de la religión en los levantamientos.

En 1807 se produjo el primer alzamiento, cuando grupos de africanos haussas intentaron unir a los esclavos del *Recôncavo* con los de la ciudad en el día de Corpus Christi, aprovechando que las autoridades y la policía estarían más relajadas debido a las celebraciones, para llevar a cabo una gran insurrección. Los rebeldes pretendían atacar las afueras de Salvador para despistar a las fuerzas represivas, ya que el objetivo final de la operación era apoderarse de barcos para volver a Africa. También pretendían matar el mayor número de blancos y envenenar las fuentes.

La revuelta no llegó a explotar porque, como en tantas otras ocasiones a lo largo de la historia esclavista americana, una delación desbarató los planes insurgentes. El 26 de mayo el gobernador, el Conde da Ponte, recibió noticias de que se preparaba una gran insurrección esclava y la policía detuvo a la mayoría de los cabecillas y otros implicados. Todos ellos fueron

castigados con diversas penas de prisión, al tiempo que el gobernador impartía órdenes para prevenir nuevos alzamientos: todo esclavo que fuera encontrado en la calle después de las nueve de la noche sin una autorización de su dueño sería detenido y recibiría cien latigazos.

Pero ni los castigos ni las medidas preventivas debieron servir de mucho, ya que un año después, en 1808, se produjo un nuevo alzamiento, esta vez liderado por haussas y yorubas. Varios esclavos del *Recôncavo* se fugaron a los bosques cercanos para escapar al control de sus amos y después se les unieron esclavos urbanos. A comienzos de 1809 iniciaron juntos un movimiento que buscaba el incendio de plantaciones y los ataques a cuantos blancos se pusieran por delante. Los rebeldes fueron bloqueados por las tropas enviadas por las autoridades y tras una cruenta batalla fueron vencidos. Muchos murieron, y muchos otros fueron capturados.

Los interrogatorios y las investigaciones sacaron a la luz que los rebeldes se habían organizado a través de una sociedad secreta llamada *Ogboni*, que englobaba a esclavos de procedencia haussa, yoruba y ewe y que disponía de agentes tanto en las áreas rurales como en la ciudad. Esta sociedad tenía su origen en una asociación africana de la actual Nigeria dedicada al culto de la tierra y al control del poder de los dirigentes políticos (Reis, 1987: 69).

Entre 1813 y 1814 se produjeron nuevos episodios de violencia, cuando esclavos del *Recôncavo* atacaron varias plantaciones y casas de blancos antes de ser derrotados por el ejército. Hechos semejantes se repitieron en 1816, lo cual hizo que los propietarios y las autoridades civiles y militares se reunieran urgentemente para poner freno a la rebeldía esclava.

Durante la década de 1820, los esclavos protagonizaron nuevos alzamientos aprovechando el clima de división entre las clases dirigentes provocado por el proceso de independencia.

En 1835 se cierra el ciclo de las revueltas bahianas con una insurrección que, por su grado de organización y la gran cantidad de esclavos implicados, constituye la mayor rebelión urbana de América. De haber triunfado, habría supuesto un golpe de gran importancia al sistema esclavista en uno de sus centros neurálgicos, ya que Bahía era una de las regiones azucareras más importantes del continente y Salvador uno de los principales puertos de la trata negrera. En definitiva, un triunfo de esta revuelta, conocida como la de los *malês* (vocablo que en la Bahía de principios del siglo XIX hacía referencia a todos los africanos, independientemente de su adscripción étnica, practicantes de la fe islámica), habría partido en dos al Brasil imperial.

La insurrección estaba planeada para el amanecer del 25 de enero, fiesta de Nuestra Señora de la Guía, y parece que el plan consistía en realizar un primer ataque en el centro de Salvador para que todas las tropas fueran destinadas a la defensa de la ciudad, mientras que el grueso de las fuerzas rebeldes se dirigiría hacia el *Recôncavo*. Allí les esperarían los esclavos rurales también alzados para todos juntos volver al asalto de la capital.

En esta revuelta tuvieron un papel destacado los libertos, cuya movilidad les permitió coordinar los movimientos y las estrategias de los esclavos rurales y los urbanos. Fueron ellos, además, los que alquilaron los sótanos donde no sólo se diseñaba el alzamiento y se fabricaban y almacenaban las armas, sino donde también se rezaba y se estudiaba el Corán, al tiempo que se escondía a los esclavos fugitivos provenientes de las plantaciones. Estas reuniones también se celebraban secretamente

en las casas de algunos propietarios de esclavos, por ejemplo en el patio de la de un inglés se llegó a construir una pequeña mezquita (Reis, 1987: 126-127).

También tuvieron un papel destacado esclavos de *ganho* dedicados a la carga de mercancías y personas (las cuestas pronunciadas de Salvador hacían que muchos señores se hicieran transportar en sillas por estos esclavos) que se situaban en las esquinas, llamadas *cantos*, a la espera de trabajo. El *canto* se convertía así en centro de reunión propicio a la preparación de conspiraciones.

Una vez más, la rebelión fracasó por una delación, en este caso de dos mujeres libertas justo antes de que estallara el alzamiento, lo cual provocó que se perdiera el factor sorpresa. Este, junto con el relajamiento del ejército y las autoridades con motivo de la celebración de Nuestra Señora de la Guía, era primordial para el éxito de la revuelta. La traición de las dos libertas obligó a los rebeldes a enfrentarse abiertamente a todas las guarniciones que protegían la ciudad y que ya se encontraban en estado de alerta.

Los insurrectos fueron derrotados y después se inició la represión, que no sólo afectó a aquellos directamente implicados en los sucesos, sino también a todos los que fueron sorprendidos portando amuletos o prendas sospechosas, e incluso a muchos cuyo único delito era practicar la fe musulmana.

Tras la revuelta, el sentimiento de pánico entre los propietarios y las autoridades era tal que el presidente de la provincia propuso expulsar del territorio brasileño a todos los libertos africanos sospechosos de haber tenido la más mínima participación en el alzamiento. También se intentó trasladar al mayor número posible de libertos hacia las plantaciones, para que

fueran controlados directamente por los terratenientes y perdieran la peligrosa movilidad de la que gozaban en la ciudad, así como gravar con un fuerte impuesto a los que permanecieran en la ciudad y vetarles la participación en varios oficios.

### Cimarronaje e historiografía

El conocimiento del cimarronaje, especialmente el análisis de la organización interna de las comunidades y de su articulación en la sociedad circundante, está dificultado por la naturaleza de las fuentes documentales. La inmensa mayoría son patentes de *capitães do mato*, los individuos dedicados a la persecución de los fugitivos, y relatos de campañas militares. En ellas nos encontramos con un doble hándicap: se relatan casi exclusivamente los aspectos militares del tema; y por otra parte se trata de la visión de uno de los bandos dedicada a denigrar al enemigo, por lo que se hace necesario descodificar, reinterpretar críticamente los documentos para discernir lo que es verdad de lo que son ideología e intereses. En este sentido, Joao José Reis y Flávio dos Santos Gomes subrallan (Reis y Gomes, 1996: 10) la necesidad de identificar las circunstancias e intenciones de los autores de los documentos, leer entre líneas, fijarse en los pequeños indicios, incluso oír los silencios, con tal de aproximarse a la realidad. Esta “parcialidad” de las fuentes escritas ha llevado a reflexionar sobre lo interesante que sería utilizar los pocos documentos en los que hablan los acosados, como son las declaraciones de esclavos presos en la gran cantidad de juicios contra cimarrones; pero teniendo muy en cuenta la necesidad de tomar en consideración la mediación del sistema esclavista en la declaración del esclavo, ya que se trata

de expresiones indirectas (Krueger, 1990).

Un problema añadido de las fuentes escritas es que el registro documental de los quilombos estaba supeditado al peligro inmediato que representaban para la clase señorial y no al mero hecho de existir, por lo que muchas comunidades de fugitivos que poblaban las áreas remotas sin atacar a los propietarios pueden pasar desapercibidas para el historiador (Arruti, 1996: 83).

La limitación documental hace pensar en la necesidad del uso de fuentes alternativas para obtener un conocimiento del fenómeno del cimarronaje lo más completo posible. En este sentido sería de gran ayuda profundizar en la vía de la arqueología del cimarronaje iniciada por investigadores de la Universidad Federal de Minas Gerais como Carlos Magno Guimarães y Anna Lúcia Duarte Lanna para el Quilombo de Ambrósio, el Quilombo do Cabeça y en Lapa do Quilombo, y continuada por el Proyecto Arqueológico Palmares, creado en 1991 por Clóvis Moura, Pedro Paulo de Abreu Funari y el investigador estadounidense Charles E. Orser. Las técnicas de la arqueología son sin duda muy importantes para el conocimiento del cimarronaje, ya que la cultura material debe darnos las pautas para comprender la vida socio-económica y cultural de los quilombos; en este sentido, aunque el Proyecto Palmares esté todavía en sus inicios, las excavaciones realizadas hasta el momento, centradas en el análisis de la cerámica, ya han permitido resaltar la gran importancia de la influencia indígena (Funari, 1996).

También constituye un gran aporte el uso de la tradición oral de las comunidades de descendientes de cimarrones, que se está utilizando por ejemplo en la Amazonia para profundizar en

el conocimiento de la historia de los quilombos del Bajo Amazonas (Funes, 1996; Ruiz-Peinado, 1994 y 1996). Es evidente que las aproximaciones de este tipo deben ser realizadas con extrema prudencia (la memoria colectiva es un terreno resbaladizo en el que el mito puede conjugarse con la realidad); la misma prudencia que se requiere, como ya hemos visto, al utilizar las fuentes escritas. La tradición oral ofrece, además, una visión del cimarronaje “desde dentro” muy atractiva y necesaria.

Richard Price (1996: 52-59) pone en evidencia las limitaciones de las fuentes escritas militares y la necesidad de recurrir a fuentes alternativas como la historia oral y la etnografía histórica de los descendientes de cimarrones al señalar las contradicciones entre unas y otras en lo que respecta a la cultura cimarrona saramaka de Surinam; y afirma que debido a esas mismas limitaciones el conocimiento de la historia y la cultura de Palmares es incompleto. En este sentido, los documentos escritos relativos a los saramakas y a Palmares muestran un estado centralizado bajo la autoridad de un líder supremo, una sociedad con un dramático desequilibrio sexual que debía recurrir al rapto de mujeres y una vida religiosa semejante a la católica, mientras que las fuentes alternativas han sacado a la luz en el caso de los saramakas un alto grado de descentralización política, una proporción sexual equilibrada si exceptuamos los primeros años de formación de los quilombos y una riquísima vida religiosa elaborada a partir de elementos indígenas y africanos. Si Palmares hubiera tenido una continuidad temporal, la historia oral de sus descendientes nos ofrecería probablemente un panorama bien distinto al que reflejan los documentos escritos de la crónica oficial.

Pero mientras el uso de estas fuentes alternativas no se

desarrolle lo suficiente hasta constituirse verdaderamente en una técnica de estudio complementaria a las fuentes escritas, habrá que seguir basando en estas últimas el conocimiento del cimarronaje. De hecho, este es el problema al que se enfrenta cualquier historiador de procesos protagonizados por individuos enfrentados al sistema social, económico y político de su época.

A lo largo de la historia del período esclavista se emplearon en Brasil varios términos para definir las comunidades de esclavos cimarrones: *ladeiras*, *magotes*, *mocambos* y *quilombos*. Los dos primeros fueron usados en muy escasas ocasiones, mientras que los dos últimos fueron los más frecuentes.

Stuart B. Schwartz considera que la palabra *mocambo* (vocablo de lengua mbundu, hablada en la actual Angola, que significa escondite) era de uso común hasta finales del siglo XVII, y que en 1691 es cuando aparece por primera vez, en relación a Palmares, la palabra *quilombo*, cuyo empleo se extendería a partir de entonces. Según la hipótesis del autor, esta coincidencia entre el episodio palmarino y el inicio del uso de la palabra *quilombo*, que también en lengua mbundu significa campamento de guerra, no es casual, ya que Palmares sería la recreación de una institución angoleña, el *ki-lombo*, diseñada para unir a pueblos dispares y posibilitar una organización militar efectiva. Y es que en Palmares, aunque había negros de muy distinto origen, así como indios, mulatos e incluso blancos, las tradiciones angoleñas eran predominantes. En este sentido, los palmarinos se referían al *quilombo* como *Angola Janga*, Pequeña Angola, y en algunos documentos las autoridades coloniales hablan de “los gentiles de Angola que viven en

### Palmares<sup>3</sup>.

El ki-lombo fue fundado por los pueblos mbundu como sociedad de iniciación masculina en la que los jóvenes eran preparados para la vida adulta y la guerra y fue adoptado por los imbangala, un grupo guerrero que incluía a gentes de diverso origen étnico y que penetró en el sur de Angola a principios del siglo XVII. Esta institución ayudó a los imbangala a crear un elemento de cohesión que les faltaba. El líder espiritual del quilombo imbangala era el *nganga a nzumbi*, y no hay duda de que el Ganga Zumba de Palmares, que era un título y no un nombre personal, era también el jefe religioso encargado de la relación con los espíritus de los muertos. Hay otras similitudes entre el ki-lombo imbangala y Palmares: en ambos el liderazgo dependía de algún tipo de voluntad popular o elecciones; el patrón de asentamiento de los imbangala estaba marcado en cierta medida por la accesibilidad del vino de palma, su bebida preferida, y Palmares, como su nombre indica, estaba en una región donde abundaba la palma.

Por supuesto, también hay diferencias notables entre los dos, sobre todo costumbres de la institución angoleña no observadas en Palmares. Y es que Schwartz no afirma que Palmares sea una copia del ki-lombo, ni que sus fundadores fueran imbangala, sino que hay una clara influencia de esa institución (y de otras instituciones angoleñas parecidas a las que los portugueses también llamaban quilombos) en Palmares. En definitiva, a los esclavos fugitivos brasileños les servía mucho una institución pensada para agrupar a gentes de distinto origen y orientada a la guerra (Schwartz, 1992: 124-128).

Parece, no obstante, que el primer documento en que aparece

---

<sup>3</sup> Traducción del autor a partir de la traducción al inglés de Schwartz.

la palabra quilombo data de 1559 (Nascimento, 1985: 43), aunque quizás lo más importante no sea saber cuándo y dónde se usaba cada vocablo, sino lo que significaba en el contexto de la sociedad esclavista brasileña. En este sentido, es interesante repasar lo que entendían las autoridades por quilombo: en 1722 una regulación sobre los *capitães do mato* estipulaba que “para se constituir ou se reputarem negros quilombolas seja preciso não só acharem-se em rancho para cima de quatro, mas haver neles pilões e modos que indiquem conservarem-se no mesmo rancho” (Guimarães, 1988: 38); en 1733 una regulación de la Cámara Municipal de São Paulo lo definía como la unión de “mais de quatro escravos vindos em matos para viver neles, e fazerem roubos e homicídios” (Lara, 1996: 97); en 1741 una provisión de la Corona hablaba de “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (Guimarães, 1988: 38); en 1757 una disposición sobre los salarios de los *capitães do mato* de la Cámara Municipal de Campos dos Goitacases, en Rio de Janeiro, entendía por quilombo un lugar en el que los fugitivos “estivessem arranchados e fortificados com ânimo de defender-se [para] que não sejam apanhados”, pero que “achandose de 6 escravos para cima que estejam juntos se entenderá também [por] quilombo” (Lara, 1996: 97); en 1847 la Asamblea Provincial de Maranhão hablaba de la existencia en el “interior dos matos, vizinho ou distante de qualquer estabelecimento, em reunião de dois negros ou mais com casa ou rancho”; y en 1848 un documento municipal de la ciudad de São Leopoldo en Rio Grande do Sul, de “a reunião no mato ou em lugar oculto, de mais de três escravos” (Goulart, 1972: 187-188). En el primero, el cuarto y el quinto casos, a diferencia de los

demás, se da importancia a los indicadores de residencia fija; en el segundo, el quinto y el sexto a la localización en zonas de selva; en el cuarto al hecho de defenderse y ofrecer resistencia; pero el requisito observado en todos ellos es que sus habitantes sean negros o esclavos fugitivos.

A la hora de definir social e históricamente el quilombo, la historiografía brasileña ha adoptado diversas líneas interpretativas. En un principio, cuando imperaba una imagen benigna del esclavismo brasileño que destacaba el carácter dócil y pasivo del negro, el cimarronaje era sencillamente ignorado. Esta escuela ya empieza a forjarse en la misma época esclavista con los escritos de una prensa y unos viajeros al servicio del Imperio. Entre estos últimos destacan Jean-Baptiste Debret, Auguste de Saint-Hilaire, João Maurício Rugendas y Charles Ribeyrolles, que describieron la vida de las haciendas y plantaciones partiendo del prejuicio de la época que consideraba inferiores a los negros y por lo tanto tenía por benigno cualquier tratamiento que cubriera necesidades básicas como el vestido y la alimentación. Además, se trataba de visitantes que estaban influídos por un sentimiento de agradecimiento hacia los propietarios que los hospedaban y cuyas cortas estadias redundaban en visiones superficiales (Queiroz, 1977: 36-38).

Nina Rodrigues (Rodrigues, 1922), el pionero de los estudios negros en Brasil, dio carácter científico a principios del siglo XX a esta negación de la resistencia esclava y afirmó que la rebeldía negra no podía ser concebida como protesta social, sino como ejemplo de criminalidad. Será en los años 40 del presente siglo cuando esta línea interpretativa tenga su auge de la mano de la obra del sociólogo Gilberto Freyre. Este autor fue uno de los

fundadores del *lusotropicalismo*, la teoría después absorbida por el fascismo salazarista portugués que concebía el colonialismo luso como idílico y *democrático* debido a la predilección de la *raza* portuguesa por los pueblos de color, con los que se mezcló sin prejuicios. La sociedad esclavista colonial brasileña era considerada desde esta perspectiva como humanitaria, paternal, protectora y benigna.

Aunque tanto las ideas de Gilberto Freyre, como las de Nina Rodrigues, ya han sido superadas, tienen continuidad en la obra de algunos autores que conciben al cimarronaje, y la rebeldía esclava en general, como actos esporádicos provocados por los malos tratos ocasionales infligidos a los esclavos. En este grupo estaría José Alípio Goulart y sobre todo Waldemar de Almeida Barbosa. Este último (Barbosa, 1972:17-26), respondiendo a la opinión de Arthur Ramos, de quién hablaremos más adelante, de que el cimarronaje y las rebeliones evidencian el carácter rebelde del negro, opina que, si bien la cantidad de quilombos que hubo en Minas Gerais podría avalar en un principio esa tesis, en realidad la cantidad de negros huídos a esos quilombos es ínfima si la comparamos con la cantidad de esclavos que no huyeron, que se mantuvieron sumisos. Por ejemplo, en Paracatu en 1745, es decir en pleno auge de la economía minera de la región, había 8.545 esclavos y en todo el año se informó de 93 huídas, es decir un 1%. Lo más que se puede afirmar, según Barbosa, es que una parte de los negros no aceptó la esclavitud e intentó rebelarse contra ella.

Los pocos negros que huían, según Barbosa, lo hacían como consecuencia de los malos tratos infligidos por los propietarios. Y es que aunque en líneas generales puede decirse que en Brasil los hábitos fueron mejores que en otros territorios (como la

Guayana holandesa, por ejemplo, donde hubo comunidades cimarronas tan importantes que se han mantenido hasta nuestros días), también hubo comportamientos violentos. En el siglo XVIII el trato fue en general peor que en el XIX, cuando el desarrollo de la educación, la divulgación de algunos actos crueles y las consiguientes protestas, así como la promulgación de algunas leyes protectoras, provocaron una mejora de la situación. Esta relación entre trato y huída queda demostrada según Barbosa por el hecho de que en Bahía, por ejemplo, estas últimas se daban mucho más entre los esclavos de los ingenios del Recôncavo, sometidos a duras y crueles condiciones, que entre los esclavos urbanos y los domésticos, que vivían mucho mejor. En este último sentido, los esclavos urbanos sólo tenían obligación de entregar un jornal diario a sus amos y los domésticos incluso podían salir a divertirse por las noches.

El autor recoge varias leyendas que según él demuestran el carácter sumiso del esclavo, cómo acepta su condición servil. Pero lo que hace Barbosa es confundir los prejuicios racistas y endorracistas inherentes a esas leyendas con la supuesta confirmación del carácter sumiso e indolente del esclavo negro.

Las limitaciones de estas ideas son obvias. El destacar los malos tratos como causa determinante, y en algunos casos única, del cimarronaje, no hace sino restringir la visión y el conocimiento de una totalidad mucho más compleja. Los malos tratos no son más que una de las muchas formas de violencia del sistema esclavista, empezando por el derecho de capturar a los que serán esclavizados. Es a partir de esta premisa que surge la obra de autores muy diversos, los cuales a pesar de sus divergencias coinciden en concebir al cimarronaje, y a la rebeldía esclava en general, como condición inherente a la esclavitud.

Ya en la década de los 30 Aderbal Jurema (Jurema, 1935) atacaba la tesis del esclavo pasivo y sumiso y afirmaba su papel resistente, partiendo de la perspectiva marxista de la lucha de clases, pero no es hasta la década de los 60 cuando otros autores han profundizado en esa línea, como Décio Freitas (Freitas, 1990), que opina que los esclavos eran el grupo social que más luchó contra la esclavitud. Unos años más tarde Ivan Alves Filho (Alves Filho, 1988) retomará esas ideas, junto a Jacob Gorender (Gorender, 1990) y Mário José Maestri (Maestri, 1984 bis); este último autor considera que el cimarronaje constituye la forma principal que adopta esa lucha de clases, ya que las insurrecciones tenían pocas posibilidades de triunfar (Maestri, 1984 bis: 21).

Freitas y Alves Filho analizan en profundidad el quilombo de Palmares, al que el segundo considera como el primer exponente del enfrentamiento entre propietarios y esclavos en la historia brasileña, y polemizan con quienes han querido ver en este episodio, y en la resistencia esclava en general, un intento de regreso a la cultura y la vida africanas. La tradición historiográfica contra la que arremeten Freitas y Alves Filho, al igual que Gorender y Maestri Filho, arranca con las obras de Edison Carneiro (Carneiro, 1958 y 1964) y Arthur Ramos (Ramos, 1937) que conciben al cimarronaje como expresión de la lucha contra-aculturativa del negro en su intento por mantener los rasgos distintivos africanos como la lengua, la religión y las costumbres.

Carneiro considera que los quilombos brasileños representan una reafirmación de la cultura y el estilo de vida africanos.<sup>4</sup> En

---

<sup>4</sup> El autor basa sus afirmaciones en los quilombos de los que dispone más información: Palmares; Carlota o do Piolho en Mato Grosso, atacado en 1770 y 1795; Rio Vermelho, Itapicuru, Mocambo, Orobó y Urubu en Bahía en 1632, 1636,

este sentido, cree que el cimarronaje era llevado a cabo principalmente por negros bozales, mientras que los criollos recurrían a otras formas de resistencia como la insurrección, el ajusticiamiento de propietarios o la huída a la ciudad. El autor basa esta tesis en las características netamente africanas, de la vida social y política de los quilombos, pero toda su argumentación parte de una serie de vaguedades sobre la cultura en Africa. Para dar una idea de los conocimientos “antropológicos” del autor, éste afirma que la razón de que los palmarinos practicaran una religión más o menos semejante a la católica está en la pobreza mítica de los pueblos de lengua bantú a los que pertenecían. Por otra parte, el carácter “criollo” de las insurrecciones queda negado por el fuerte contenido africano de las revueltas bahianas.

Ramos, por su parte, considera que Palmares no fue un simple quilombo, sino la tentativa de organizar un Estado negro a partir de las tradiciones africanas.

Esta línea interpretativa “aficranista” ha sido continuada por otros autores. Roger Bastide, por ejemplo (Bastide,1981), considera que los quilombos, que constituyeron la principal forma de resistencia de los siglos XVII y XVIII (en el XIX serían las revueltas), deben ser vistos desde la perspectiva de la lucha de clases siempre y cuando redefinamos el término clase, dándole un sentido más amplio que alcance a la cultura y no se quede en la economía. Según él, en este sentido el cimarronaje debe ser visto como una resistencia de la civilización africana, aunque hay que tener claro que significó más una nostalgia de Africa que su exacta reconstrucción. El error de Bastide es considerar el

quilombo de Palmares, eminentemente africano, como paradigma del cimarronaje en general (Neves de Oliveira Jr., 1996: 228).

La singularidad de Palmares, que representa un modelo de sociedad basado en raíces africanas, como demuestra de entrada el paralelismo entre el *ki-lombo* angoleño y la sociedad palmarina, ha llevado a considerar al quilombo en general como espacio africano en el que los fugitivos se refugiaban para satisfacer su nostalgia colectiva, cuando en realidad tiene un significado mucho más amplio. Por otra parte, tampoco es cierto que los quilombos no fueran una importantísima forma de resistencia en el siglo XIX; y es que la presencia de las famosas revueltas bahianas no debe hacernos olvidar el sinfín de grupos cimarrones que poblaron entonces el territorio brasileño, especialmente en los últimos años de la esclavitud.

A pesar de que reconocen el imprescindible papel de estudiosos como Carneiro y Ramos en la valorización de la resistencia negra, Freitas y Alves Filho consideran que se trata de un camino equivocado, y el segundo (Alves Filho, 1988: 173) alerta sobre el retorno al énfasis en la dimensión racial de la resistencia esclava que se está produciendo en los últimos años.

Pero este supuesto regreso a la teoría "africanista" es ante todo una afirmación de la identidad negra, que comienza en los años 70 cuando el naciente movimiento negro brasileño utilizará el cimarronaje, y más concretamente la epopeya de Palmares, como estandarte de su lucha por la igualdad y el reforzamiento de la identidad.<sup>5</sup> El quilombo pasará a ser concebido como reacción al colonialismo cultural, como reafirmación de la herencia africana y de la búsqueda de una identidad propia. El quilombo

---

<sup>5</sup> Aunque indudablemente la creación del movimiento negro brasileño y su utilización del mito de Palmares es un fenómeno de los 70, hay algunos antecedentes en el primer tercio del siglo, como la creación en 1927 del Centro Cívico Palmares.

se transforma así en instrumento principal de la conciencia reivindicativa de los negros brasileños.

Las organizaciones negras brasileñas nacieron al calor de los movimientos de Estados Unidos, donde la década anterior se habían iniciado las luchas contra la segregación racial y por la auto-afirmación étnica. Las ideas de personajes como Martin Luther King o Malcolm X, que desafiaban el racismo y la sumisión de los negros ante la supremacía blanca, calaron pronto entre los líderes de la comunidad negra brasileña.

En el apogeo de este proceso de transformación política e ideológica, en 1978 se creó en Brasil el Movimiento Negro Unificado. Uno de los momentos culminantes, no obstante, se produjo en noviembre de 1974 cuando el Grupo Palmares de Rio Grande do Sul publicó un artículo en el *Jornal do Brasil* en el que sugería que el 20 de noviembre, día de la muerte del dirigente palmarino Zumbi en 1695, fuera declarado fiesta nacional en oposición del 13 de mayo, día de la abolición de la esclavitud en 1888. El argumento utilizado era que las generaciones actuales se sentirían más identificadas con un acontecimiento esencial de la resistencia a la esclavitud que con la abolición de la misma, concebida como una concesión del sistema esclavista, un proceso blanco que sumió al negro en una situación de inferioridad y discriminación que dura hasta hoy en día. En este sentido, es importante señalar que la presión del movimiento negro y de las instituciones académicas hizo que en el Censo de 1980 se reintrodujera la variable de color, abandonada en los de 1950 y 1960, lo cual dejó en evidencia la inferioridad del negro en lo que respecta a la educación, la ocupación profesional y el nivel de vida.

A estas alturas ya podemos darnos cuenta de la importancia

del quilombo de Palmares, la más grande aventura cimarrona del Brasil y uno de los episodios más significativos de la historia afro-americana, en los debates de la historiografía brasileña. Palmares ha sido siempre, desde principios de siglo hasta los últimos años, el núcleo hacia el que convergen las distintas ideas acerca de la resistencia esclava. En los inicios de esta centuria este quilombo sólo será invocado, de forma mistificadora, como exponente de la respuesta popular a la opresión colonial, es decir como elemento importante de la formación de la personalidad histórica brasileña. En la actualidad, y como consecuencia de la revolución ideológica protagonizada por el movimiento negro, Palmares es un punto de referencia constante en la lucha por la igualdad y la dignidad de los negros brasileños.

El amplio movimiento de reafirmación étnica de los 70 provocó que el tema del cimarronaje pasara a ser objeto de estudios históricos, a ocupar un lugar en la historiografía y las universidades brasileñas.<sup>6</sup> La preocupación por el tema negro, y fundamentalmente por la resistencia, ha trascendido además en los últimos tiempos el ámbito universitario para inscribirse en un movimiento extra-académico de afirmación étnica desde los puntos de vista histórico y cultural.

Algunos autores surgidos en el contexto de la revolución afirmadora de la identidad negra dan tanta importancia a la cuestión étnica como a la de clase, y sitúan al cimarronaje en un contexto de resistencia generalizada y permanente a la esclavitud, que incluye diversas manifestaciones de tipo lingüístico, religioso, artístico, social, político, e incluso de hábitos y de gestos. El cimarronaje constituye desde esta perspectiva uno de

---

<sup>6</sup> Sobre la historia del movimiento negro y su papel en la historiografía afrobrasileña, cfr. Nascimento (1985) y Gorender (1990).

los máximos exponentes de la vertiente social y política de ese marco general de resistencia (Nascimento, 1985).

En esta línea destaca la figura de Clóvis Moura, uno de los principales estudiosos de la rebeldía negra. Moura (1989: 22-25) lanza al panorama de los estudios afro-brasileños el concepto de *quilombagem*, el movimiento de rebeldía permanente organizado por los esclavos que se desarrolló durante todo el período esclavista en todo el territorio nacional. En ese movimiento convergen todas las acciones de protesta del esclavo, individuales y colectivas, pero su punto central es el quilombo, la forma de resistencia más representativa por su cantidad y por su continuidad histórica y de la que parten y hacia la que convergen las demás formas de resistencia. Se trata de un movimiento abierto, en el que se mezclan con los esclavos todos los sectores oprimidos de la sociedad (indios, bandoleros, fugitivos del servicio militar, mulatos...), un movimiento emancipador que antecede, en mucho, al movimiento liberal abolicionista.

El compromiso social de estos autores, inmersos en el contexto de un movimiento reivindicativo, les hace vincular el reexamen del pasado al proceso de transformación del presente. De esta manera Clóvis Moura (1981: 14-15) sostiene la necesidad de observar la rebeldía esclava en su verdadera dimensión para romper la imagen mistificadora de la armonía racial de la esclavitud, que tiene su continuación en la falacia de una sociedad brasileña contemporánea igualitaria. Y sólo mediante el desmantelamiento intelectual de ese *continuum* engañoso podrá acometerse con posibilidades la lucha por la verdadera igualdad.

Así pues, vemos como, reaccionando a la historiografía tradicional negadora de la resistencia esclava, surgieron una serie de autores (Freitas, Alves Filho, Maestri y Gorender por un lado,

Moura por otro) que, ya fuera subrallando la vertiente clasista o étnica o ambas a la vez, resaltaron la rebeldía del negro en su lucha contra el sistema que lo oprimía.

Esta situación ha provocado una segunda reacción, protagonizada por una serie de historiadores, tanto brasileños como estadounidenses (Stuart B. Schwartz, Thomas Flory, João José Reis, Eduardo Silva, Flávio dos Santos Gomes) que, si bien no niegan la importancia de la rebeldía esclava y su omnipresencia a lo largo del período esclavista, consideran que ha sido mal concebida. En este sentido, afirman que la imagen estereotipada del esclavo sumiso de la primera mitad del siglo ha sido sustituida en los últimos años, en el marco de un revisionismo radical que responde a unos planteamientos ideológicos y emocionales, por otra imagen estereotipada del rebelde permanente repleto de bravura y solidaridad. Esta visión romántica, tan fundamentalista como la anterior, es suscitada por el interés por escribir la historia desde el punto de vista de los oprimidos, de los negros, y centra su estudio en la resistencia de los esclavos al sistema. Pero al igual que ocurre con los conceptos de armonía y "democracia racial" que critican, estos planteamientos surgen según estos autores de una postura política en la sociedad brasileña del momento, postura que conlleva una aproximación simplista a una realidad compleja.

Desde esta perspectiva se habría creado un marco teórico que primaría el análisis de una serie de temas que hacen hincapié en la autoafirmación esclava: la rebelión, la huída, la cultura autónoma..., temas que han generado la aparición de una serie de dicotomías monolíticas (europeo-africano, negro-blanco, esclavo-libre).

Stuart B. Schwartz (Schwartz, 1992: 103-104), por ejemplo,

creo que el tema del cimarronaje y la resistencia esclava sigue siendo tratado de una forma vaga, partiendo de planteamientos simples que encuentran respuestas buscadas de antemano: los esclavos huían para escapar de la esclavitud; las comunidades cimarronas se situaban lo más lejos posible del mundo blanco; los cimarrones atacaban a la sociedad blanca para liberar a sus compañeros y porque odiaban la esclavitud; había solidaridad de clase entre los esclavos; los huídos establecían sociedades más o menos igualitarias basadas en las tradiciones africanas. El autor echa de menos la utilización de evidencias que ayudarían a descifrar cuestiones clave y complejas como las solidaridades étnicas, los objetivos políticos, las estrategias, las diferentes modalidades de cimarronaje. En este sentido en Brasil casi no se ha hecho la distinción entre el *petit marronage* de los esclavos que se ausentaban por períodos cortos y el de los que huían a los quilombos. Es por ello que Schwartz llama la atención sobre fenómenos como el de los quilombos suburbanos de Salvador de Bahía, que a menudo también eran batuques y centros de candomblé y servían a veces como destino de fugas temporales, como recesos de ocio, descanso y libertad a los esclavos de la ciudad (Schwartz, 1996: 377).

Este aspecto es realmente importante, pues nos muestra la relación entre la religión afro-brasileña, que en sí misma ya constituye un cimarronaje cultural, una resistencia en la forma de un sistema de creencias propio y alternativo al católico oficial, y el cimarronaje propiamente dicho. Ambas modalidades de rebeldía se encuentran en el espacio físico, social e ideológico que constituyen estos *quilombos-terreiros*, que fueron concebidos por las autoridades como altamente peligrosos y subversivos. Sirva como ejemplo la opinión del gobernador de

Bahía, el conde da Ponte, sobre estos lugares de culto y huída: según él, ahí acudían “os crédulos, os vadios, os supersticiosos, os roubadores, os criminosos e os adoentados, e com uma liberdade absoluta, danças, vestuários caprichosos, remédios fingidos, bêçãos e orações fanáticas, folgavam, comiam e regalavam com a mais escandalosa ofensa de todos os direitos, leis, ordens e pública quietação” (Reis y Silva, 1989: 38).

João José Reis y Eduardo Silva (1989) también resaltan la importancia de estas modalidades de resistencia (las huídas temporales para evitar castigos o para reencontrarse con seres queridos vendidos a otros propietarios, la vivencia de su religiosidad en los centros de candomblé, etc.) en el marco de una actitud esclava que buscaba la negociación para crear espacios de autonomía y mejorar su situación.<sup>7</sup> En este mismo contexto se inscribiría la lucha de los esclavos por tener parcelas de cultivo que les permitieran mejorar su alimentación y vender un excedente en los mercados, así como los múltiples ejemplos de compra de la libertad (muchas veces gracias al dinero obtenido por la venta de los productos de esas parcelas, o por el desempeño de diversas actividades urbanas fuera de las horas de trabajo). Y es que la manumisión no era una dádiva humanitaria de los propietarios, sino el fruto del tesón de los esclavos para escapar al cautiverio. Según Reis y Silva, la ruptura con el sistema, a través de los quilombos y las revueltas, sólo llegaba cuando esta actitud “negociadora” no era suficiente.

Incluso, a veces, se encuentran indicios de la actitud

---

<sup>7</sup> Reis y Silva explican el caso del candomblé bahiano de Accú, que fue invadido por la policía en 1829 por orden del juez de paz Antonio Guimarães. Este justificó su proceder en base a las leyes locales que no permitían que esclavos y libertos transitaran por las calles sin permiso específico, e hizo una lectura personal del derecho constitucional de libertad religiosa al interpretar que ese derecho sólo amparaba a los no católicos procedentes de las “naciones políticas de Europa” y no a los africanos. Pero los miembros del candomblé no se dieron por vencidos, y acudieron a las más altas instancias para poder volver a la legalidad y expresar su religiosidad (Reis y Silva, 1989: 32-61).

negociadora en los propios quilombos. De esta manera, en Bahía, en el ya citado del Oitizeiro, hay evidencias de que varios de los fugitivos allí instalados trabajaban para quienes les daban refugio con el objetivo de reunir dinero para conseguir la manumisión (Reis, 1996: 364-365). Otros autores han destacado este aspecto: Vicente Salles (Salles, 1988: 235) explica como en el Bajo Amazonas, a finales de la década de 1860 algunos cimarrones del Trombetas propusieron al presidente de la provincia entregarse a cambio de poder comprar la libertad a sus antiguos señores por 300\$000 reales en el plazo de cuatro años, y amenazaron con huir hacia la Guayana holandesa si no eran aceptadas esas condiciones; y Mary Karasch (Karasch, 1996: 246) lanza la hipótesis de que en Goiás, por lo que indicaría la tradición oral de los descendientes de cimarrones de Jaraguá, algunos negros huían para encontrar oro y poder acceder a la manumisión; una vez obtenida la libertad, los cimarrones abandonaban las minas, que pasaban a ser ocupadas por los blancos.

Thomas Flory (Flory, 1979) lleva hasta las últimas consecuencias esta revisión del cimarronaje, y afirma que los esclavos no huían a los quilombos para recuperar su tradición africana perdida, ni porque estuvieran movidos por un impulso de rebeldía permanente, sino porque unas circunstancias particulares facilitaban esa huída o la hacían conveniente. Flory pone los ejemplos de algunos ingenios azucareros de Bahía y Río de Janeiro estudiados por Schwartz (Schwartz, 1977) y Soares de Souza (Soares de Souza, 1972) en los que las huídas, masivas y constantes, estaban más que probablemente causadas por los continuos cambios de dueño y el relajamiento del control de los esclavos. Es evidente, no obstante, que el autor confunde las razones inmediatas de la huída con el motivo profundo, que no es

otro que la búsqueda de la libertad. Además, para corroborar su hipótesis se agarra a un hecho excepcional, el del Ingenio Santana, dado a conocer por Schwartz y también utilizado por Reis y Silva para ejemplificar su idea de la negociación. Los insurrectos de ese ingenio cercano a la localidad bahiana de Ilhéus fundaron, a finales del siglo XVIII, un quilombo y propusieron a las autoridades un tratado de paz con el que no buscaban el reconocimiento oficial de su libertad, sino el retorno a la esclavitud a cambio del cumplimiento de unas cláusulas determinadas. Exigían en concreto una serie de mejoras de sus condiciones de vida y trabajo en el ingenio: la reducción de la cantidad de caña que debían cortar; la eliminación de las tareas consideradas desagradables, como la pesca en las marismas y la recolección de mariscos (los fugitivos, todos criollos, pedían que esas tareas fueran desempeñadas por los negros minas); la asignación de dos días festivos para poderlos dedicar a sus parcelas de cultivo y a la pesca; y la cesión de un bote para poder trasladarse a Salvador a vender sus productos en el mercado sin tener que pagar costes de transporte. Los fugitivos, además, no aceptaban a sus capataces y exigían que los nuevos contaran con su consentimiento; reclamaban que la maquinaria del ingenio estuviera bajo su control; y afirmaban su humanidad, su condición de personas y no sólo de bestias de trabajo al exigir finalmente que se les dejara tiempo para jugar, descansar y cantar. Según Flory, esta actitud deja bien claro que no podemos hablar de un rechazo abstracto de la esclavitud, sino de un intento de mejorar la situación dentro del sistema.

Las características económicas de muchos quilombos refuerzan según el autor la idea de que ese supuesto rechazo frontal de la esclavitud sólo cabe en aseveraciones simplistas y

prejuzgadas. Una gran cantidad de comunidades cimarronas se basaban en economías excedentarias perfectamente integradas en el engranaje del sistema colonial y comercializaban sus productos (tanto alimenticios como no alimenticios) en el mundo blanco. Algunos, de hecho, eran pequeñas réplicas de plantaciones. Había pues una cooperación entre las comunidades cimarronas y el mundo blanco, y no una pura hostilidad racial.

Fue Stuart B. Schwartz quién inició esta línea de pensamiento al afirmar que la historiografía brasileña de la rebeldía esclava se había centrado en Palmares y las revueltas de principios del XIX (lo cual es hasta cierto punto comprensible debido al dramatismo de estos acontecimientos) y había dejado de lado otras formas y episodios de resistencia mucho más representativas. En este sentido, comunidades como el quilombo bahiano Buraco de Tatu (cercano a la ciudad y en intensa relación con la sociedad colonial) serían la forma más común de resistencia en el Brasil colonial. Donald Ramos (Ramos, 1996) continúa esta tesis, basándose en los pequeños quilombos que rodeaban la ciudad de Vila Rica en Minas Gerais y que mantenían estrechas relaciones comerciales con sus habitantes, y opina que el cimarronaje no debe ser visto como realidad enfrentada al sistema esclavista, sino como parte integrante de él. En este sentido el cimarronaje funcionaría como una válvula de escape de las contradicciones del sistema, al dar una salida a los esclavos que rechazaban su situación y canalizar su rebeldía hacia la construcción de unas comunidades que no sólo no amenazaban directamente a la sociedad esclavista sino que convivían con ella. En definitiva, la formación de quilombos evitaba que los esclavos descontentos y rebeldes se enzarzaran en insurrecciones organizadas que sí ponían en peligro el orden imperante.

La obra de todos estos autores (Flory, Schwartz, Reis, Silva, etc.) ha sido de gran importancia para superar las visiones totalizantes (esclavo sumiso; cimarrón en busca del Africa perdida; rebelde permanente) del cimarronaje, y no hay duda de que marca la pauta de las investigaciones recientes, más preocupadas por conocer en detalle y profundidad las distintas experiencias cimarronas que por lanzar teorías esquemáticas.<sup>8</sup> El repaso que haremos en un capítulo posterior a la relación de los quilombos con el mundo exterior dejará claro que éstos no eran comunidades aisladas, sino insertadas en la sociedad que les rodeaba a través de unas complejas redes de intercambio e intereses.

Ahora bien, no sería justo dejar de destacar la obra de autores como Carlos Magno Guimarães, Décio Freitas o Mário Maestri, que no sólo se han dedicado a la búsqueda de teorías generales de la resistencia esclava, sino sobre todo al estudio detenido y pormenorizado del fenómeno cimarrón en regiones y momentos concretos (Minas Gerais, Palmares y las provincias meridionales).

Este repaso a la historiografía brasileña de la resistencia esclava nos ha evidenciado cinco aproximaciones al cimarronaje:

- 1- la que lo ignora o como mucho lo concibe como reacción esporádica a los malos tratos ocasionales (Goulart, Barbosa).
- 2- la que lo concibe como espacio de recuperación de la tradición africana (Carneiro, Ramos).
- 3- la que lo entiende como exponente de la lucha de clases (Freitas, Alves Filho, Gorender, Maestri).
- 4- la que lo comprende como máxima expresión de un

---

<sup>8</sup> Cfr. Reis, Jão José y Flávio dos Santos Gomes (eds.), 1996.

movimiento generalizado de afirmación étnica y de clase (Moura, y de forma extra-académica todo el pensamiento vinculado al movimiento negro).

5- la que critica los planteamientos anteriores como simplistas y lo concibe como una realidad compleja insertada en la sociedad circundante (Flory, Schwartz, Reis, Silva).

Pero hay una premisa, apuntada en primer lugar por los autores que reaccionaron contra el olvido o la minusvalorización de la resistencia esclava (Freitas, Gorender, Alves Filho, Moura, Maestri, etc.), que es elemental y debe ser el punto de partida de cualquier estudio sobre el tema: el sistema esclavista posee una violencia intrínseca, derivada de unas relaciones de producción particulares en las que el amo se apropia no sólo de la fuerza de trabajo del esclavo, sino del propio esclavo, que se convierte en objeto de compra, venta, préstamo, hipoteca, donación, testamento... Estas relaciones de producción necesitan unos mecanismos coercitivos que garanticen su funcionamiento, lo cual lleva irreversiblemente a una relación antagónica, marcada por la violencia, entre el amo y el esclavo. La reacción de éste, su resistencia, es pues inherente al sistema esclavista, responde a una lógica estructural. Como afirma João Luiz Duboc Pinaud, toda situación de dominio conlleva la posibilidad antitética de su negación (Pinaud, 1987: 103).

Algunos autores, como Clóvis Moura, han señalado como ejemplo de esta correlación entre la violencia del sistema y la resistencia del esclavo el hecho de que los momentos álgidos de resistencia (Palmares y toda la rebeldía nordestina que se prolonga hasta el XIX; los grandes quilombos de Minas Gerais como el de Ambrósio) se produjeran allí donde el nivel de

explotación era mayor, como la plantación azucarera o las minas de oro y diamantes (Moura, 1988: 224-225). Pero esta apreciación es en realidad innecesaria, ya que una concepción más amplia de la resistencia, que incluya no sólo a las insurrecciones y a los grandes quilombos sino a toda forma de rebeldía, nos muestra claramente que ésta fue una constante durante todo el período esclavista en todo el territorio brasileño.

El replanteamiento del cimarronaje, la voluntad de escapar a las aseveraciones simplistas a la que hemos aludido anteriormente, no debe impedirnos constatar la violencia intrínseca del sistema esclavista. En este sentido, el hecho de que muchos esclavos, como han señalado Schwartz, Reis, Silva, etc., negociaran espacios de autonomía en vez de enfrentarse abiertamente al sistema, no implica que éste no fuera violento por naturaleza. Y la respuesta que los esclavos dieron a él, ya fuera bajo la forma de insurrecciones, quilombos, huídas temporales o prácticas religiosas alternativas, era inherente a ese carácter violento. En definitiva, la concepción del cimarronaje como fenómeno histórico y social complejo, inscrito en el mundo circundante, no debe impedirnos verlo como el mecanismo utilizado por los esclavos fugitivos y otros perseguidos para vivir su libertad.

La resistencia ayudó al esclavo, mediante la lucha contra el proceso de cosificación que forma parte de la violencia del sistema esclavista, a adquirir categoría humana. Y es que, contrariamente a lo que afirmaban los pensadores de la escuela de São Paulo, y especialmente Fernando Henrique Cardoso (1962), no se produjo una cosificación subjetiva, basada en la auto-representación del esclavo como no humano que le impedía rebelarse, paralela a la cosificación socio-económica. Los

esclavos no se convirtieron ni mucho menos en “testemunhas mudas de uma história para a qual não existem senão como uma espécie de instrumento passivo sobre o qual operam as forças transformadoras da história“, ni sus luchas pertenecerieron “às páginas dramáticas da história dos que não têm história possível“ (*apud* Gorender, 1990: 19-20). Muy al contrario, mediante la rebeldía afirmaron su humanidad y se convirtieron en sujetos históricos.

Todas las acciones de resistencia ayudaron en ese proceso de humanización, pero el cimarronaje tuvo un papel destacado. Al integrarse en una comunidad que se enfrentaba al sistema que lo explotaba, el esclavo rebelde añadía a la conquista de la libertad, a la auto-afirmación que supone la ruptura del estado de servidumbre, la pertenencia a un grupo que negaba en su práctica diaria la esclavitud. En definitiva, el esclavo rebelde se integraba a una comunidad de hombres y mujeres libres.

### **Cimarronaje y libertad**

Los mismos autores que han defendido la lógica estructural de la resistencia esclava como respuesta a la violencia intrínseca del sistema esclavista, han argumentado la incapacidad de esa resistencia para transformar la sociedad. Su alcance revolucionario estaría limitado por otra característica estructural, la imposibilidad de la formación de una conciencia de clase necesaria para acometer esa transformación.<sup>9</sup> Con esta

---

<sup>9</sup> En cuanto a las ideas sobre la debilidad de la clase esclava de estos autores marxistas y neo-marxistas, cfr. Carlos Magno Guimarães (Guimarães, 1988), Mário Maestri (Maestri, 1979), Ivan Alves Filho (Alves Filho, 1988), Clóvis Moura (Moura, 1981), Jacob Gorender (Gorender, 1990) y especialmente Décio Freitas (Freitas, 1990).

argumenación, estos autores se acercan a la tesis de la escuela paulista, ya que no hay mucha distancia entre la negación de la conciencia y la cosificación (Reis y Gomes, 1996: 13).

La conciencia de clase, entendida como percepción crítica del esclavo de su posición en el sistema y la consiguiente reacción coordinada para transformar esa situación, estaría limitada por una serie de factores estructurales:

- la heterogeneidad étnica de los esclavos, potenciada además por los propietarios para dificultar la cohesión socio-cultural.
- la fragmentación de los esclavos en grupos aislados socialmente (“proletariado” rural esclavo, esclavos urbanos, esclavos domésticos) y carentes de solidaridad entre ellos.
- la incomunicación debido a la dispersión geográfica de las concentraciones de mano de obra esclava (las plantaciones, ingenios, etc., estaban separadas por grandes distancias).
- la transitoriedad de la presencia del esclavo en su clase social como consecuencia de la constante renovación de la fuerza laboral para mantener los índices de productividad, que impedía la transmisión de experiencia de lucha y la formación de unos cuadros dirigentes.
- la dureza extrema del sistema represivo, que producía un efecto disuasorio.
- el control ideológico ejercido por instituciones como la Iglesia, que buscaba inculcar en los esclavos las ideas de sumisión y resignación.
- el bajo nivel técnico y cultural del esclavo.

Estos factores determinantes de la debilidad de la clase esclava habrían imposibilitado las insurrecciones orientadas a derrotar el sistema (los acontecimientos ocurridos en Bahía

durante la primera mitad del siglo XIX serían una excepción provocada por el hecho de que los alzados pertenecían a unas pocas etnias y además el islam les ofrecía una posibilidad de cohesión y concienciación) y no habrían dejado otra salida que la huída y la formación de quilombos, que no tenían otro objetivo que la conquista de la libertad personal. De esta manera, el cimarronaje sólo podía ser exponente de una “conciencia opositora regresiva” que sólo buscaba la libertad individual en el seno del régimen esclavista (en el caso de las huídas) o la formación de una sociedad campesina en sustitución de la plantación (en el caso de los quilombos) (Gorender, 1990: 122).

Según estos autores, aunque el cimarronaje no buscara ni consiguiera transformar el sistema esclavista, supuso un claro elemento de desgaste del mismo. Esa “conciencia opositora regresiva” no impedía que la existencia de los quilombos representara una amenaza para el orden imperante. Clóvis Moura (1988: 227-236) habla de tres dimensiones de desgaste:

- Desgaste económico: La huída del esclavo representaba para el propietario una pérdida inmediata (la pérdida de un patrimonio) y a largo plazo (la pérdida del valor no producido por ese patrimonio mientras estaba ausente), al tiempo que implicaba un coste de captura o intento de captura (gastos y recompensas de los *capitães do mato*, los desembolsos mientras el esclavo estaba en prisión...). Súmase a todo ello la desvalorización en el mercado del precio de un esclavo fugitivo. Algunas de las actividades de los cimarrones, como el robo de productos y/o esclavos, los asaltos, los incendios de haciendas y plantaciones (muy frecuentes en el último período de la esclavitud), también representaban una pérdida económica para el sistema (Guimarães, 1996: 141), sin olvidar el establecimiento de relaciones

comerciales, al margen de los circuitos oficiales, con otros grupos sociales. Por otra parte, la huída del esclavo imposibilitaba que la Corona cobrara los impuestos pertinentes sobre su persona o el producto de su trabajo.

Cabe resaltar que incluso la rebeldía potencial, y no exclusivamente real, desgastaba económicamente al sistema al hacer necesario un alto coste de vigilancia de los esclavos.

Como ya señalábamos al principio del capítulo, hay que tener en cuenta el papel de los actos de resistencia individuales en el desgaste económico y social del sistema para comprender mejor este proceso. En este sentido, el suicidio, como la huída, representaba para el propietario la pérdida de un valor y restringía la capacidad productiva del sistema; el aborto afectaba seriamente a su capacidad de reproducción; el asesinato del propietario desafiaba radicalmente la ley elemental del esclavismo, la sumisión al amo; el robo de productos afectaba a la economía de la hacienda o la plantación, pero sobre todo ayudaba al mantenimiento de la economía esclava autónoma; y la actitud negativa ante el trabajo contestaba la viabilidad económica de la esclavitud como modo de producción.

- Desgaste político: la práctica política del cimarronaje significaba para los esclavos el mal ejemplo de la posibilidad de una alternativa a la sociedad esclavista, una alternativa en forma de sociedad en la que el fugitivo se convertía en productor independiente, es decir dueño del producto de su trabajo, así como un mal ejemplo de colaboración entre grupos oprimidos (negros, indios, blancos pobres...). En este aspecto Palmares es muy importante porque plantea la cuestión del cimarronaje no sólo como huída del sistema colonial esclavista, sino como alternativa social, económica y política a ese sistema. Ese

carácter alternativo, peligroso y desafiante, fue lo que provocó que las autoridades no cesaran hasta destruirlo. Si no hubiera sido destruido, Palmares habría significado la aparición de una sociedad alternativa a la del sistema esclavista.

A caballo entre el desgaste económico y el político habría que añadir, en caso de que el quilombo adquiriera proporciones importantes, la negación que éste hace del monopolio de la tierra por parte de las clases dominantes (Maestri, 1979: 86-87).

- Desgaste psicológico: el peligro constante de insurrección y rebeldía esclava creó en los grupos dominantes un síndrome de miedo, una paranoia que desembocó en la legislación represiva, la brutalidad y la tortura. En este síndrome de miedo se inscribirían, a partir de principios del siglo XIX, las múltiples referencias que hacen diversas autoridades a los sucesos de Haití (el triunfo, a finales del siglo XVIII, de la revolución esclava) y a la probabilidad de que se repitieran en Brasil.

Estos tres niveles de desgaste marcan la constitución del fenómeno del cimarronaje como contradicción en el seno del sistema esclavista. Esta característica estructural hizo que las autoridades y la clase señorial lo persiguieran al sentirse amenazados. No es pues verdad, como afirma Lana Lage da Gama Lima (Lima, 1981: 59), que el sistema tratara al cimarronaje como una cuestión de orden público y no política. La amenaza que sentía el sistema no era únicamente una cuestión de criminalidad, ya que el fenómeno cimarrón, como acabamos de ver, afectaba a sus cimientos económicos y políticos.

A través del uso de una serie de mecanismos preventivos y represivos (que serán analizados en otro capítulo) el sistema pudo preservarse manteniendo el desgaste, la contradicción que

representaba el cimarronaje dentro de los límites tolerables. Así pues, la rebeldía esclava era incapaz de destruir el sistema esclavista (aunque también hay que decir que el sistema esclavista era igualmente incapaz de destruir el cimarronaje); cuanto más, como afirma Gorender (1990: 132), podía preparar el terreno para el golpe final al sistema, que se produciría cuando los negros rebeldes se aliaran con los abolicionistas radicales. Esto provocaría lo que Décio Freitas (1990:195-196) llama *impasse histórico*, pues la esclavitud jamás desaparecería, sería a-histórica. Según Freitas, este problema no es exclusivo de la formación esclavista brasileña, pues ningún sistema esclavista, antiguo o moderno, contó con una clase revolucionaria protagonista de un proceso transformador, nunca la superación del modo de producción esclavista fue resultado de la evolución interna. Esto llevaría entonces a la conclusión de que las formaciones esclavistas constituirían una excepción a la ley histórica según la cual los cambios sociales son producidos por las contradicciones internas de la sociedad.

Y aquí entra el último punto de toda esta manera de concebir el cimarronaje y la rebeldía esclava. Tenía que ser un elemento externo el que ayudara a la superación del sistema esclavista. Algunos, como Freitas (1990: 203), subrallan en este sentido la presión inglesa: una vez suprimido el tráfico negrero, el sistema entró en una crisis que se tradujo en un imparable proceso de desesclavización. Otros, así Gorender, como hemos visto, la alianza de los negros rebeldes con los abolicionistas radicales en los últimos años del período esclavista. Esta alianza, que será analizada con más detalle en el último capítulo, llevó hasta las últimas consecuencias, es decir hasta el fin del sistema esclavista, una cuestión señalada por la mayoría de estudiosos: la

ampliación del alcance de la rebeldía negra, su conversión en elemento revolucionario, cuando se alía con movimientos políticos revolucionarios “blancos” (es decir, de dentro del sistema) que surgen en los momentos de crisis política y/o económica en que afloran las contradicciones de la sociedad esclavista. El hecho de que no fuera la rebeldía negra por sí sola, debido a su incapacidad estructural, sino su alianza con los elementos “blancos” la que contribuyera a la superación del sistema esclavista hizo que este proceso fuese lento y en apariencia imperceptible. No hubo en realidad una transformación, sino un conjunto de pequeños cambios, una *revolución sin insurrección.*, como afirma Freitas (1990: 209).

Creemos que esta argumentación debe ser matizada. Estamos de acuerdo con estos autores en lo que respecta a la lógica estructural de la rebeldía esclava y su papel en la humanización del esclavo, pero discrepamos en el asunto de su alcance revolucionario. Hay que empezar por plantearse una redefinición del término revolucionario, que ya viene apuntada en algunas ideas de estos propios autores. Si dejamos de observar la historia afro-brasileña desde el prisma marxista que busca las clases sociales revolucionarias que pretenden tomar el poder para transformar la sociedad, y vemos lo revolucionarias que son la negación del trabajo esclavo, subrallado por Moura (1981: 9), y la consiguiente práctica del ocio (en el caso de los fugitivos individuales, principalmente en las ciudades, que se dedicaban a vagar por ahí) o de un trabajo digno que sostenía la libertad (en el caso de los quilombos); el sueño de una sociedad igualitaria implícito en el cimarronaje, subrallado por Freitas (1990: 210); y ante todo la búsqueda de la libertad, entenderemos mejor el sentido revolucionario de la rebeldía esclava.

Pero el concepto de libertad no debe ser utilizado de forma metafísica (es decir metahistórica) fuera de unas coordenadas espacio-temporales, sino que debe ser contextualizado, cubierto de una significación histórica. En la sociedad esclavista, la conquista de la libertad era un proceso gradual, sutil, complejo. Un cimarrón, por ejemplo, no pasaba a ser libre en el momento de la huída, ya que seguía acosado por el sistema (Carvalho, 1994: 72). Y además, como ya hemos dicho y veremos después con más detalle, en el quilombo el cimarrón seguía unido a la sociedad esclavista a través de una compleja red de intercambios e intereses. Pero al escapar del cautiverio el fugitivo vivía su libertad, elegía un camino para sobrevivir en el seno de una sociedad que le negaba su humanidad.

La redefinición del término “revolucionario” debe empezar por reflexionar sobre los objetivos de los esclavos rebeldes. Evidentemente, si plasmamos en la realidad esclavista brasileña los mismos esquemas utilizados por el marxismo para analizar la sociedad industrial europea, en la que los movimientos obreros buscaban transformar la sociedad, llegaremos a la conclusión de que los cimarrones no tenían objetivos revolucionarios. Ivan Alves Filho (Alves Filho, 1988: 196), por ejemplo, afirma que el movimiento palmarino se anticipó a la Historia, su lucha no tenía salida ya que la incapacidad de la clase esclava para adquirir la conciencia necesaria le impedía constituirse en vanguardia para la transformación de la sociedad. En definitiva, Palmares constituía un impasse, ya que no podía dar solución a los problemas y contradicciones que su práctica social planteaba. Y aquí está la clave: Palmares no es ningún impasse, sino un objetivo conseguido: lo que querían los cimarrones era vivir su

libertad, no transformar la sociedad.

Suely R. Reis de Queiroz (Queiroz, 1977: 176-177) afirma que las insurrecciones esclavas paulistas de finales del XIX, si bien constituían operaciones bien organizadas (se solían desarrollar en las festividades religiosas para coger más desprevenido al adversario, se guardaba celosamente el secreto, se recogían fondos y armas con mucha anticipación, se llevaba a cabo una tarea de persuasión de otros esclavos, etc.) y orientadas a conseguir la libertad a través de la muerte de los blancos, carecían de programa político. ¿Es que la búsqueda de la libertad no es suficiente programa político? La historia de los quilombos y las rebeliones esclavas brasileñas es sin duda un fenómeno complejo, que no admite aproximaciones simplistas, pero si algo está claro es que el objetivo era siempre el mismo. Esa búsqueda de la libertad adquirió formas muy distintas, se desarrolló a través de caminos diferentes, pero es el denominador común de todos los actos de rebeldía esclava. Los insurrectos que ocupaban un barco para regresar a Africa, como hicieron en 1704 50 negros minas que finalmente encallaron y fueron apresados (Reis y Silva, 1989: 69); los que pretendían matar a los blancos, como los rebeldes del “ciclo bahiano” y los de tantas otras rebeliones en las ciudades, ingenios, haciendas y plantaciones; los fugitivos que escapaban a un quilombo; los esclavos y cimarrones que vivían su religiosidad en los *terreiros* de candomblé... todos ellos son protagonistas de los diversos y complejos capítulos de una única historia, la de la lucha de los hombres y mujeres esclavos por vivir en libertad.

Esta redefinición debe llevar además a revisar la visión tradicional que distingue tajantemente entre el cimarronaje y las rebeliones aduciendo que el primero puede coexistir con el

sistema (es decir, constituye una estrategia de renuncia) mientras que las segundas buscaban la oposición frontal (es decir, constituían estrategias de confrontación), aunque carecieran de programa político. Insistimos, si dejamos de pensar en términos de “toma de poder“, “programa político”, etc., podremos darnos cuenta de que la práctica cimarrona, en cuanto alternativa al sistema basada en la vivencia de la libertad, era genuinamente revolucionaria. Y esa vivencia no sólo se produjo en Palmares, concebido por la mayoría de estos autores como único quilombo en el que la puesta en práctica de una sociedad alternativa desafió al sistema, sino en todos los quilombos. En este sentido, el quilombo Buraco de Tatu, cuyos cimarrones comerciaban con los blancos al tiempo que asaltaban a los habitantes de la ciudad, ya fueran blancos o negros, también desafiaba a la esclavitud con la vivencia de la libertad. El hecho de que esa libertad fuera disfrutada colaborando con algunos elementos del sistema, cosa que por otra parte también ocurría en Palmares, o asaltando a hermanos de color, no le quita carácter revolucionario a la práctica de la libertad.

Pero es que incluso si utilizamos los argumentos de estos autores, la afirmación de que los esclavos rebeldes no consiguieron transformar la sociedad debe ser puesta en duda. Como señala el propio Maestri (Maestri, 1984: 59-62), la misma actitud negativa del esclavo ante el trabajo (y aún mucho más entonces el cimarronaje) tiene mucho que ver con el fin de la viabilidad económica de la esclavitud, factor principal aducido por la mayoría de historiadores para explicar su fin. Este autor considera que las contradicciones entre esclavos y señores son la clave de cualquier interpretación sobre el sistema esclavista, y también el elemento fundamental en la superación del mismo, que

debe dejar así de ser explicado recurriendo únicamente a factores exógenos. Ahora bien, deja bien claro que según él esto no significa que la clase esclava haya tenido consciencia de este proceso de superación, o que se haya convertido en clase ascendente, es decir que surgiera como clase dominante en el post-esclavismo. Al contrario, el desarrollo limitado de las fuerzas productivas propio del sistema esclavista dificultó la conciencia de esta superación por parte de la clase esclava, que además se incorporaría al escalafón más bajo de la sociedad post-esclavista.

Para Maestri, esta ausencia de conciencia, es decir el hecho de que la resistencia haya tomado la forma de una defensa “egoísta” de la vida y no la de insurrecciones políticas destinadas a transformar la realidad, es irrelevante. Según este autor queda claro, eso sí, que en este caso se aplica la lógica de las sociedades pre-capitalistas según la cual “os homens fazem a história, mas ignoram que a fazem” (Maestri, 1984: 62). Habría que añadir que este último planteamiento, que responde quizás a la mala conciencia del autor al traicionar el discurso marxista tradicional, es también irrelevante e innecesario.

Este problema de mala conciencia también atañe a Décio Freitas (Freitas, 1990: 209-210), quién afirma que el hecho de que la clase esclava no pudiera constituirse en grupo revolucionario (es decir no tuviera la capacidad de transformar el sistema) no implica que las luchas de los esclavos brasileños no tengan un carácter revolucionario basado en el desafío que significaban para el sistema esclavista (la resolución tomada por los palmarinos de morir antes que aceptar la esclavitud lleva a Freitas a recordar la reflexión hegeliana: “el amo no es amo sino por el hecho de que posee un esclavo que lo reconoce como tal”)

y en el sueño de una sociedad igualitaria, pero que todo ello no quita que sus luchas estuvieran faltas de perspectivas.

La cuestión está, evidentemente, en lo que entendemos por esta perspectiva: la toma del poder para transformar la sociedad, o la vivencia de la libertad. Los últimos estudios sobre el cimarronaje (Reis y Gomes [eds.], 1996), basados en el análisis detallado de casos concretos, que van desde Palmares hasta el quilombo del Oitizeiro, y en el uso de todas las fuentes disponibles (documentos escritos, arqueología, tradición oral), marcan el camino a seguir: mirar de cerca para observar los distintos detalles de esa experiencia libertaria.

## 2. DISTRIBUCION GEOGRAFICA DEL CIMARRONAJE BRASILEÑO

Un análisis geográfico del cimarronaje brasileño debe tener dos vertientes: una que describa los principales quilombos de las distintas regiones, así como sus particularidades, y una que incida en el patrón de asentamiento del cimarronaje a nivel general, es decir que estudie la ubicación de los quilombos en el espacio natural y social de la sociedad brasileña. La primera vertiente será la que trataremos en este capítulo, mientras que la segunda será analizada en el capítulo siguiente (Comunidades cimarronas y mundo exterior), ya que el patrón de asentamiento cimarrón es uno de los aspectos explicativos del engranaje del quilombo en la sociedad circundante.

El análisis regional es imprescindible para ampliar el conocimiento del cimarronaje, pues las distintas modalidades que esta forma de resistencia esclava adquirió en el conjunto del territorio brasileño nos harán ver la complejidad del fenómeno superando las visiones simplistas y totalizantes de la rebeldía esclava. Sólo a través del estudio comparativo de los diferentes tipos de comunidades cimarronas (el impresionante quilombo de Palmares en las selvas de Pernambuco; el de Buraco de Tatu en las inmediaciones de Salvador de Bahía; los grupos contrabandistas de oro de Minas Gerais; etc.) podremos llegar a la conclusión de que el cimarrón no fue ni un fugitivo que se aislaba de la sociedad en selvas ignotas para construir sociedades auto-suficientes, ni tampoco un sujeto parasitario que buscaba meramente su provecho personal asaltando viajeros, sino que empleó los distintos caminos que su medio natural y social le marcaba para perseguir siempre el mismo objetivo: la libertad.

En líneas generales, podemos afirmar que los grandes ciclos económicos de la historia brasileña marcan la distribución geográfica del cimarronaje. Así pues, durante los siglos XVI y XVII los grandes quilombos se ubican en la región nordestina, donde se desarrolló la economía azucarera; en el siglo XVIII Minas Gerais, con el auge de la búsqueda de oro y diamantes, se convierte en la principal zona cimarrona; y en el XIX el renacimiento azucarero y el posterior *boom* del café trasladan la acción principal a las provincias de São Paulo y Río de Janeiro.

Ahora bien, este esquema general no debe hacernos olvidar que el cimarronaje fue una constante en todo el territorio brasileño durante toda la historia de la esclavitud, así como tampoco debe eclipsar la gran importancia del cimarronaje en las áreas periféricas supuestamente marginales (Amazonia, Mato Grosso y las provincias meridionales). En cuanto a esto último, no hay duda de que las comunidades cimarronas del Trombetas en Pará o el Quilombo de Piolho en Mato Grosso constituyeron episodios de rebeldía esclava tan significativos como Palmares en el nordeste y el Quilombo de Ambrósio en Minas Gerais.

Cabe señalar que el repaso de los quilombos brasileños que realizamos a continuación no es en absoluto definitivo, ya que a medida que avanzan las investigaciones sobre el cimarronaje aparece nueva documentación sobre otras comunidades cimarronas.

Empezaremos esta pormenorización del cimarronaje brasileño por la región nordestina, y concretamente por la zona de los actuales estados de Pernambuco y Alagoas, donde se desarrolló a lo largo de todo el siglo XVII el Quilombo de Palmares, no sólo la mayor comunidad cimarrona del Brasil, sino de toda América. La importancia capital de este quilombo, sin

duda uno de los episodios más impresionantes de la historia americana, merece que le otorguemos una atención (y por lo tanto un espacio) especial.

### El quilombo de Palmares

El quilombo de Palmares tiene su origen en un alzamiento de esclavos que se produjo a finales del siglo XVI en un gran ingenio azucarero en el sur de la capitanía de Pernambuco. Aunque no se conocen con exactitud el lugar y el año de la rebelión ni el número de los alzados, Ivan Alves Filho (1988: 6) opina, basándose en el testimonio de autores contemporáneos, que ésta tuvo lugar a finales de los 80 o principios de los 90 cerca de la localidad de Porto Calvo y que en ella participaron unos 40 esclavos. Este grupo inicial decidió buscar refugio en la zona selvática e inaccesible de Palmares. Desde allí se dedicó a realizar incursiones para proveerse de armas, pólvora y herramientas de trabajo, al tiempo que asaltaba ingenios, incendiaba plantaciones y asesinaba capataces. La primera referencia sobre la comunidad palmarina es una carta escrita en 1597 por el jesuíta Pedro Rodrigues.

En 1602 partió la primera expedición represora, liderada por Bartolomeu Bezerra y dirigida por oficiales militares y algunos señores de ingenios. El grueso de las fuerzas estaba integrado por *mamelucos* (mestizo de blanco con indígena), negros libertos, blancos pobres e indios. Parece ser que la expedición no representó ningún gasto para la hacienda real, ya que los militares tomaron parte con la esperanza de obtener “mercedes”, los dueños de ingenios con la intención de extinguir ese foco de rebelión esclava y los *mamelucos*, libertos y blancos pobres con

el objetivo de capturar negros para después venderlos. La expedición, como todas las posteriores (con excepción evidentemente de la última), regresó anunciando la extinción definitiva de Palmares sin que pasara mucho tiempo hasta que los cimarrones demostraran estar bien vivos. La amenaza del quilombo llegaba al extremo de que cuando los palmarinos bloqueaban la única vía de comunicación entre Pernambuco y Bahía, el sistema de abastecimiento de la región quedaba colapsado. Otros dos hechos dejan aún más claro el calibre de esta amenaza: en 1602 el nuevo gobernador recién desembarcado en Recife permaneció por dos años en Pernambuco antes de seguir su camino hacia Bahía por miedo a los ataques palmarinos (Vainfas, 1996: 63), y en 1608 otro gobernador llegó a sugerir poner fin a la esclavitud negra en la capitanía ya que “os negros vivían levantados” (Freitas, 1990: 40-41).

Poco a poco la población del quilombo fue aumentando y se fue configurando un original estado negro. La capital, Macaco, estaba en la Sierra da Barriga, y parece que en el período inmediatamente anterior a la invasión holandesa, iniciada en 1630, había un total de tres o cuatro poblaciones y unos tres mil habitantes.

El caos provocado por la invasión holandesa, la desintegración del poder colonial debida a la desbandada de autoridades, funcionarios y propietarios de ingenios, así como el reclutamiento militar de todos los hombres útiles, provocaron un debilitamiento y desorganización del sistema de vigilancia y represión, que a su vez hizo aumentar las huídas de esclavos hacia Palmares. Las guerrillas palmarinas se dedicaban a atacar a los dos ejércitos, los cuales, ya fuese para atraer combatientes o para contener la rebelión, acabaron prometiendo la manumisión a

los esclavos que se alistaran en su bando. De esta forma nacieron, por ejemplo, las famosas milicias de Henrique Dias. Todo ello hizo que una vez consumada la victoria holandesa en 1637, ya casi no hubiera esclavos en Pernambuco.

Las nuevas autoridades holandesas no tardaron en enfrentarse al problema de Palmares, cuyos cimarrones, que controlaban todo el territorio septentrional del actual estado de Alagoas, obligaron a los propietarios de ingenios a desplazarse hacia el sur. Lo primero que hicieron los holandeses fue establecer guarniciones de indios en puntos estratégicos, pero éstas fueron destruídas fácilmente por los rebeldes. Tampoco las compañías de soldados holandeses consiguieron nada, y el gobernador Nassau terminó de perder la paciencia cuando los palmarinos bloquearon durante algunas semanas la vía entre Recife y el sur de la capitanía. Decidió entonces lanzar una gran expedición contra el quilombo, compuesto entonces según los holandeses por dos grandes localidades: Palmares Grandes, situada a la orilla de un afluente del Paraíba (a unas 20 leguas de Alagoas do Sul) y formada por unos seis mil negros, y Palmares Pequeños, situada en la falda de la sierra de Behé (a unas 30 leguas de Santo Amaro) y habitada por aproximadamente cinco mil negros.

La expedición, formada por 300 soldados holandeses, 100 mulatos y 700 indios, partió en 1644 pero tampoco consiguió destruir Palmares. Al año siguiente se organizó la última expedición holandesa, comandada por J. Blaer. Durante la guerra de 9 años entre portugueses y holandeses que culminó con la expulsión de estos últimos en 1654, es probable que unos dos mil esclavos escaparan hacia Palmares.

El quilombo se había convertido a estas alturas en un

conjunto de comunidades populosas y florecientes, desperdigadas por un área selvática que tenía de norte a sur una longitud de aproximadamente trescientos cincuenta kilómetros. Macaco, situada en un punto al sudoeste de la actual ciudad alagoana de União dos Palmares, tendría unas 1500 casas. Seguían Amaro, 54 km. al noroeste de Serinhaém, con una extensión de 6 km. y unas 1000 casas; Subupira, a 36 km. de Macaco en la cabecera del río Satuba, que tenía una extensión de 6 km.; Osenga, 20 km. al oeste de Macaco; Zumbi, 96 km. al noroeste de Porto Calvo; Acotirene, 30 km. al norte de Zumbi y 180 km. al noroeste de Porto Calvo; las poblaciones contiguas de Tabocas y Acotirene al este de Zumbi; Danbrabanga, a 84 km. de Tabocas; Andalaquituche, al noroeste de Alagoas; y Alto Magno y Curiva, en las inmediaciones de la actual ciudad de Garanhuns. No es seguro que los palmarinos llamaran así a estas poblaciones, ya que existe la certeza de que por lo menos algunas fueron bautizadas por los expedicionarios a partir de los nombres de los jefes cimarrones. Según Alves Filho (1988: 75), Macaco funcionaría como centro político y administrativo, Subupira como centro de entrenamiento militar y el resto como unidades autónomas de producción. La economía palmarina se basaba tanto en la agricultura, la caza y la recolección como en el intercambio con pobladores y ganaderos de las áreas circundantes. Ocasionalmente, los cimarrones asaltaban haciendas y plantaciones para proveerse de productos y mujeres.

Las estimaciones de la época sobre la población total de Palmares son muy contradictorias, y oscilan entre los diez y los treinta mil habitantes. Según Décio Freitas (1990: 71-72), todo parece indicar que habría entre veinte y treinta mil habitantes

(unos 8.000 en Macaco, unos 5.000 en Amaro y el resto en los otros centros poblados). João José Reis (1995-96: 16) considera que esas cifras, basadas en la opinión de Johan Nieuhoff, que visitó Brasil en la década de 1640 y afirmó que en los “pequeños *Palmairas*” habría unos seis mil cimarrones, en los “grandes *Palmairas*” unos ocho mil, y muchos otros en los otros mocambos palmarinos, o en la del gobernador pernambucano Pedro de Almeida, que en la década del 70 y posiblemente para justificar ante la metrópoli su fracaso ante el quilombo, hablaba de veinte mil, son exageradas; según Reis, si admitiésemos cifras tan elevadas tendríamos que plantearnos dónde estaban todos cuando el quilombo fue destruido y los muertos y capturados no pasaban de dos mil.

La población palmarina no estaba compuesta únicamente por negros, sino también por mamelucos, mulatos, indios y blancos. Una idea de la importancia de la población indígena en el quilombo la da el hecho de que, de treinta y un capturados en la expedición holandesa de 1644, siete (es decir un 20%) eran amerindios (Funari, 1996: 31). Por lo que respecta a los blancos, la mayoría eran fugitivos de la justicia, como pequeños *sexmeros*<sup>1</sup> que huían de la miseria provocada por la concentración de la tierra en manos de unos pocos latifundistas, soldados desertores..., todos ellos calificados de criminales por las autoridades.

En 1654 el gobernador general del Brasil escribió al gobernador de Pernambuco instándolo a organizar una expedición contra Palmares. Esta partió al año siguiente, comandada por Antônio Jácome Bezerra; ese mismo año salió otra tropa organizada por algunos propietarios de ingenios, y a

---

<sup>1</sup> Los *sexmos* eran pequeñas porciones de terreno repartidas entre los colonos.

finales de año una tercera también organizada por el gobernador. En 1663 salió una nueva expedición, que contaba con 200 soldados negros del Tercio de los Henriques (las milicias iniciadas por Henrique Dias) liderados por el capitán negro Gonçalo Rebelo. En total hubo 15 expediciones frustradas desde la expulsión de los holandeses. Las causas de esos fracasos hay que buscarlas en el medio geográfico selvático y en las tácticas guerrilleras de los palmarinos, que nunca buscaban la batalla frontal; también hay que tener en cuenta la colaboración de los esclavos que avisaban de las expediciones a los cimarrones, con lo cual éstos tenían tiempo de organizar la defensa, que solía consistir en el abandono de las poblaciones amenazadas por el enemigo y el internamiento en la selva.

Los palmarinos se beneficiaban de la mala disposición ante este tipo de guerra de las fuerzas militares coloniales. Para los cargos de capitanes mayores y sargentos mayores, entre cuyas atribuciones estaba también el gobierno de las ciudades y pueblos, eran nombrados los grandes propietarios de ingenios. Estos incorporaban en las expediciones tropas de indios y mamelucos, con mala disposición para la lucha y que huían a la primera oportunidad.

Entre 1667 y 1670 los rebeldes de Palmares iniciaron una etapa más agresiva, multiplicando los asaltos para conseguir armas, liberar esclavos y ajusticiar capataces y propietarios. A fines de 1667 las autoridades decidieron escarmentar con una gran expedición a los cimarrones y éstos contestaron atacando varias localidades del litoral.

En 1672 el gobernador armó otra gran expedición, para lo cual lanzó un bando en el que prometía la amnistía a los reos que se alistaran y tuvieran buena conducta en la campaña; trato de

favor en el reparto de cargos, oficios y honras de la vida pública a los nobles que participaran; y exención del reclutamiento para las expediciones de socorro en Angola a todos los voluntarios. A consecuencia de todas estas promesas, se consiguió formar una tropa de más de 600 hombres. Pero los palmarinos fueron avisados de la expedición y evacuaron todas las localidades afectadas al tiempo que separaban sus fuerzas en tres columnas. La operación cimarrona, que hizo fracasar por enésima vez los planes coloniales, fue dirigida por un joven llamado Zumbi, futuro líder de Palmares. Esta política de incentivos fue muy utilizada por las autoridades, y dos años más tarde el nuevo gobernador, Pedro de Almeida, prometió a todos los voluntarios de las expediciones antipalmarinas la propiedad de los negros capturados.

Poco a poco iba haciendo mella entre algunos dirigentes coloniales la idea de negociar un acuerdo, sobre todo después de la intensificación de los ataques cimarrones. Esta idea también contaba en el campo cimarrón con algunos adeptos liderados por Ganga-Zumba, el dirigente del quilombo de nación adra (uno de los estados creados por los ewes en el Golfo de Guinea) nacido en Palmares. En la expedición de 1677 comandada por Fernão Carrilho se hicieron 200 prisioneros, entre ellos algunos hijos y parientes de Ganga-Zumba. El gobernador mandó entonces a un alférez del Tercio de los Henriques a ofrecer a Ganga-Zumba libertad, tierra y derechos a los que se rindieran. Ganga-Zumba aceptó y el 18 de junio de 1678 una delegación palmarina de 15 personas, incluyendo tres hijos suyos, entró en Recife.

Pedro de Almeida ofreció un tratado con las siguientes condiciones: libertad para los nacidos en Palmares, concesión de tierras para que las cultivaran, garantía de comercio y relaciones

con los moradores de la región y disfrute del fuero de vasallos de la corona, a cambio del regreso al cautiverio de los nacidos fuera del quilombo. Cuatro meses y medio después, el 5 de noviembre de 1678, Ganga-Zumba en persona fue a Recife a firmar la paz. Al cabo de poco tiempo ya vivía con algunos cientos de adeptos en Cucaú, región de tierras fértiles cubiertas de selva virgen a 32 kilómetros de Serinhaém.

El gobernador distribuyó después 154 leguas de tierras palmarinas, con grandes posibilidades para la explotación agrícola, ganadera e incluso maderera, entre varios grandes propietarios pernambucanos y algunos jefes militares. Las tropas indígenas y los negros del Tercio de los Henriques tuvieron que conformarse con algunas parcelas. Pero los primeros que intentaron tomar posesión de sus tierras se dieron cuenta de que Palmares seguía vivo, liderado ahora por el mencionado Zumbi. Este había nacido en una de las poblaciones del quilombo en 1665; ese mismo año fue hecho prisionero en la primera expedición posterior a la expulsión de los holandeses, y fue adjudicado por el comandante de la expedición al jefe de una columna, el cual lo regaló a un cura portugués del distrito de Porto Calvo, Antônio Melo. El cura lo bautizó como Francisco, y a los 10 años el muchacho ya hablaba latín. Pero una mañana de 1670 huyó a Palmares, donde cambió su nombre cristiano por el africano Zumbi. Tuvo por lo menos 5 hijos, pero no ha podido comprobarse que estuviera casado con una blanca, María, que habría acompañado espontáneamente a los cimarrones tras una incursión. La documentación portuguesa insiste en que Zumbi era sobrino de Ganga-Zumba, pero parece que este parentesco era meramente simbólico (Freitas,1990).

Las fuentes sobre las consecuencias del pacto de Ganga-

Zumba en Palmares son muy escasas, y Décio Freitas (1990: 123-124) opina que hay que lanzarse a las hipótesis. Según él, seguro que encontró mucha resistencia, especialmente por la cláusula que obligaba a regresar al cautiverio a los nacidos fuera del quilombo. Pero por el número de los que siguieron a Ganga-Zumba puede inferirse que incluso muchos de los nacidos en Palmares prefirieron seguir la lucha. Alves Filho (1988: 142) afirma que los sucesos de Cucaú pudieron provocar un retoque de la distribución poblacional de Palmares: algunos quilombos que hasta entonces no habían sido molestados por las expediciones (Osenga, Zumbi y Danbraganga) tuvieron que ser abandonados, posiblemente debido a que su localización pasaba ahora a ser conocida, al tiempo que aparecieron nuevos quilombos como Una, Engana-Colomim, Quiloange, Pedro Capacaça, Catingas y Gongoro.

Por otra parte, creció el descontento entre varios de los que se habían establecido en Cucaú, ya que las autoridades incumplían alguna de las promesas, como por ejemplo la cláusula de la libertad de comercio con los moradores. Algunos regresaban a Palmares, otros pasaban información a los cimarrones, contrabandeaban armas, ayudaban a los esclavos fugitivos... Este grupo de descontentos tenía sus propios líderes (João Mulato, Canhongo, Amaro y Gaspar) y Ganga-Zumba comunicó a las autoridades la sospecha de que se estaba planeando una conspiración en su contra. El gobernador decidió intentar convencer a los palmarinos irreductibles de dejar la lucha, y mandó a Macaco a un hermano de Ganga-Zumba, Gana-Zona. El emisario ofreció a Zumbi la deposición de las armas a cambio de vivir tranquilamente donde quisiese con sus familiares y gente de confianza. Zumbi se negó y una nueva expedición de

200 hombres fue lanzada contra Palmares. La campaña fue un fracaso, al igual que la que volvió a organizarse en 1680.

Mientras tanto, la conspiración estallaba en Cucaú: Ganga-Zumba fue envenenado y sus lugartenientes asesinados. La represión no se hizo esperar, de forma que los líderes del movimiento fueron capturados y degollados, y el resto de participantes, más de 200, fueron condenados a “servidumbre perpetua” y repartidos entre los grandes propietarios de la región. Con estos hechos terminó el episodio pactista de Cucaú.

A partir de este momento volvieron a intensificarse las incursiones cimarronas, con columnas de 40 o 50 hombres que asaltaban poblaciones y plantaciones llevándose armas, municiones y esclavos. Una de esas columnas llegó a entrar en la ciudad de Alagoas y fue masacrada en la retirada por una tropa de indios.

En 1683 salió una nueva expedición comandada por Fernão Carrilho, que fracasó una vez más. Este revés y otros siguientes llevaron al gobernador a intentar de nuevo negociar con Zumbi. El proceso continuó a finales del año siguiente, cuando llegó a Pernambuco el nuevo gobernador, João da Cunha Souto Maior, que traía instrucciones del rey Pedro II para negociar la paz con los rebeldes, aunque los grandes propietarios de ingenios se oponían a ello. Zumbi utilizó con Souto Maior la misma táctica retardadora que había utilizado hasta entonces: hacía regresar al emisario de las autoridades con contra-propuestas, y cuando éstas eran aceptadas planteaba nuevas exigencias. Souto Maior suspendió las negociaciones en 1686.

Toda esta serie de fracasos militares y negociadores llevaron a las autoridades a concebir una última arma: el uso de las tropas *bandeirantes* paulistas, las fuerzas irregulares que tanto éxito

habían tenido en la colonización del interior de São Paulo y la represión de las revueltas indígenas. El profundo conocimiento del territorio, la gran resistencia a la adversidad y la ferocidad sanguinaria de estas gentes pesaron más que su merecida fama de ladrones y facinerosos, que preocupaba a las autoridades locales y al mismísimo Consejo Ultramarino de Lisboa. Domingos Jorge Velho, uno de los jefes bandeirantes, fue contratado. Las “Capitulaciones” firmadas en 1687 entre el gobernador Souto-Maior y los paulistas estipulaban que éstos recibirían los quintos reales de las capturas, los beneficios de la venta de los cautivos de entre 7 y 12 años, los cautivos nacidos en Palmares y 8\$000 reales por cada negro restituído a su propietario, pagados por este último, así como sexmos en la región palmarina. Por otra parte, el jefe paulista se comprometía a enviar a Recife al resto de negros apresados, con tal de que fuesen vendidos a Rio de Janeiro o Buenos Aires, y a destruir cualquier mocambo de negros de la región. Además a estas alturas las autoridades ya eran del todo conscientes de que el atraso pernambucano con respecto a las otras regiones azucareras de Bahía y Rio de Janeiro (no hay que olvidar que las zonas azucareras constituían la riqueza del Brasil y que éste era la principal colonia de Portugal) se debía al problema de Palmares. Alves Filho (1988: 112) añade a este panorama la posibilidad de que los cimarrones estuvieran planeando una insurrección general de esclavos en Pernambuco, aunque el único documento al respecto es una carta anónima enviada a Portugal en 1687 que relata los pormenores del plan rebelde (los esclavos, inducidos por cimarrones infiltrados en los ingenios y plantaciones, debían alzarse y eliminar a los propietarios y autoridades para que después se les unieran las tropas palmarinas) y la causa de su fracaso (la

delación de una esclava que impidió que se iniciara la rebelión). Sea como fuere, la gravedad de la situación obligó a las autoridades a poner toda la carne en el asador para terminar de una vez con el problema de Palmares.

Se sucedieron unas cuantas pequeñas expediciones bandeirantes que fracasaron, hasta que en 1693, por deseo expreso del rey, se montó una impresionante expedición de dimensiones no vistas hasta entonces: 6.000 hombres (3.000 reclutados entre los habitantes de Olinda, Recife y las ciudades vecinas, 1.500 llegados de Alagoas y muchos voluntarios, mayoritariamente propietarios y autoridades, de los pueblos cercanos al quilombo), incluyendo a los bandeirantes paulistas de Jorge Velho, que comandaba este ejército que se puso en marcha a principios de 1694.

Por razones desconocidas, Zumbi prefirió abandonar la táctica guerrillera de emboscadas y hacer frente a este ejército. Lo que está claro es que decidió aceptar un enfrentamiento cuyo resultado sólo podía ser la victoria o la derrota total. La expedición, con la ayuda importantísima de la artillería, nunca utilizada hasta entonces, destruyó Macaco. Después de Macaco cayeron las otras poblaciones del quilombo. Algunos pocos cimarrones, con Zumbi a la cabeza, consiguieron escapar y continuar la resistencia. Pero el 20 de noviembre de 1695 Zumbi fue asesinado en una emboscada tras la traición de uno de sus lugartenientes, y el gobernador Melo e Castro ordenó que su cabeza fuese expuesta públicamente en Recife.<sup>2</sup>

Terminaba de esta manera el mayor quilombo de la historia

---

<sup>2</sup> Hasta que Edison Carneiro escribió *O quilombo dos Palmares* en 1947, la historiografía brasileña mantuvo con algunas pocas excepciones la falsa historia del suicidio de Zumbi. Esta historia, iniciada por Sebastião da Rocha Pitta en su *História da América Portuguesa* de 1730, narra cómo el líder cimarrón se había lanzado por un barranco durante la destrucción de Macaco.

americana, un episodio fascinante que tuvo en jaque a potencias coloniales como la portuguesa y la holandesa. La destrucción de Palmares fue de tanta importancia para las autoridades que, como indicaba el gobernador de Pernambuco Caetano Melo e Castro en una carta, ordenaron celebrarla con “seis dias de luminárias e outras muitas demonstrações de alegria” (Ennes, 1938:194, *apud* Lara, 1996: 98). Incluso en la sede del gobierno general, la Câmara Municipal de Salvador ordenó que se “fizessem luminárias e se dessem graças a Deus pelo feliz sucesso das nossas armas vencedoras contra os negros dos Palmares” y que los oficiales que estaban al servicio del gobernador y la nobleza de la ciudad se trasladaran a la sede de gobierno para agradecer “tão particular mercê e benefício” (Pedreira,1980:16, *apud* Lara, 1996: 98-99).

Y es que Palmares no sólo fue un símbolo para los esclavos, sino también para los esclavistas. Para los primeros se convirtió en ejemplo de sociedad alternativa al cautiverio y para los segundos en paradigma del peligro de la rebeldía esclava. Muchos años después, los miembros de las clases dirigentes de otros territorios brasileños todavía recordaban el episodio palmarino: en 1730 el gobernador de Minas Gerais, Lourenço de Almeida, abogaba por el uso de la pena de muerte con los reos negros para luchar contra la alta tasa de criminalidad ya que las calles estaban “cheias de negros ladrões e matadores, e é preciso que se castiguem com pena de morte executando-se nestas vilas para exemplo dos mais negros porque não havendo castigo podem ir crescendo em tão grande número que venham a dar o mesmo cuidado que deram os Palmares em Pernambuco”; y en 1746 el nuevo gobernador, Gomes Freire de Andrade, ordenaba a varias cámaras municipales de la provincia contribuir en las

expediciones contra el Quilombo de Ambrosio para acabar con los asaltos cimarrones pues los hechos le hacían entender que “passada a nossa tolerância adiante veremos sem dúvida o caso sucedido nos Palmares de Pernambuco” (Guimarães, 1996, 158-160).

Los pocos palmarinos que consiguieron escapar al ataque definitivo huyeron a Paraíba, donde se unieron a otros cimarrones para fundar un quilombo llamado Cumbe, que tras repeler diversos ataques fue destruído en 1731 por una expedición liderada por João Tavares de Castro. Parece que unos pocos quedaron en la zona de Palmares e intentaron reconstruir el movimiento mediante la formación de nuevos quilombos en la selva que no eran más que pequeñas unidades.

Tras la destrucción de Palmares, el jefe bandeirante Jorge Velho consiguió, no sin esfuerzo, que se cumpliera el contrato que acordó con el gobernador Souto Maior. Se le concedieron los quintos de las capturas (todos los negros capturados debían ser quintados, salvo los que tuvieran dueños legales, los cuales debían pagar a Jorge Velho los 8\$000 reales estipulados), la patente de *maestre de campo* y otras treinta patentes militares para sus oficiales, así como unos salarios para sus hombres, aunque le fueron negados los sueldos que pidió para los indios de su tropa. Los negros capturados no podrían ser vendidos o regalados en Brasil. En cuanto a las tierras, el gobernador no atendió la petición de Velho de que le fuesen entregadas sin tener en cuenta las reivindicaciones de terceros, y el reparto se hizo sin que fueran afectados los derechos de los titulares de donaciones anteriores. En definitiva, la mayor parte de las tierras palmarinas fueron a parar a manos de los grandes propietarios de ingenios que a lo largo de los años de lucha contra el quilombo

arrancaron de la Corona generosas cartas de donación.

### **El cimarronaje en Pernambuco después de Palmares**

Después de Palmares, la historia de Pernambuco no registró ningún episodio importante de resistencia esclava hasta bien entrado el siglo XIX. La explicación está en que la región perdió importancia esclavista con el traslado del foco económico a otras regiones (Minas Gerais, Bahía, Río de Janeiro) y el empobrecimiento de su economía azucarera. Pero a principios del siglo XIX el auge algodonero y el renacimiento azucarero, inscrito en el *boom* generalizado de finales del período colonial provocado por la caída de Saint-Domingue, así como el hecho de que Pernambuco funcionara como centro redistribuidor de esclavos para otras provincias del nordeste, hicieron aumentar en gran medida la importación de esclavos africanos. Y con el aumento de la población esclava aumentaron las huídas, que a su vez se vieron favorecidas por el relajamiento de las medidas de control provocadas por los conflictos en que estaba inmersa la clase señorial en esa época pre-independentista (Carvalho, 1996: 415).

Es en este contexto que se sitúa el quilombo de Catucá, situado en las selvas existentes entre Recife y Goiana (Carvalho, 1996). Los cimarrones, divididos en varios grupos que poblaban un territorio muy extenso, se dedicaban, además de a la caza y la agricultura de subsistencia, a asaltar viajeros y pequeños comerciantes que circulaban por los caminos que unían esa zona selvática con Olinda y Recife, así como a pequeños propietarios de ingenios de la zona. También comerciaban con varios pobladores que les suministraban armas y pólvora.

En 1822 se realizaron algunas expediciones contra el quilombo, y una de ellas llegó a emplear 200 hombres. En 1826, la amenaza cimarrona fue tratada en una reunión del Consejo de Gobierno, que decidió colaborar con los propietarios de la zona en el intento de erradicación del problema. Al año siguiente trascendió la noticia de que los fugitivos planeaban atacar Recife, con lo cual se lanzó otra expedición de envergadura que provocó la muerte de varios cimarrones y la aprehensión de sesenta y tres. Pero la mayoría consiguió huir, y el quilombo siguió existiendo. Las autoridades, además, pusieron precio a la cabeza del líder del quilombo, Malunginho, y se ofreció una recompensa de 100\$000 reales por su captura, 50\$000 por la de otros líderes como Valentim y Manuel Gabão, y 20\$000 por la de cualquier otro miembro del quilombo. En 1828 el ataque a un ingenio y el incendio de otro llevó a las autoridades a lanzar otra expedición a gran escala, pero el balance tampoco fue muy favorable para los perseguidores: cinco soldados muertos y unos cincuenta heridos en el combate o a causa de las trampas colocadas por los cimarrones en los caminos que conducían a las aldeas del quilombo. El comandante de la expedición aseguraba haber eliminado a los cimarrones situados cerca de la ciudad de Goiana, pero se lamentaba de no haber podido hacer lo mismo con los que habitaban las selvas próximas a Recife. Al año siguiente cuatro batallones de 60 hombres cada uno salieron hacia la zona cimarrona (45 soldados, 84 milicianos y 114 ordenanzas), apoyados por otro grupo de 237 milicianos y ordenanzas. Pero tampoco consiguieron acabar con el quilombo. La estrategia que seguían los cimarrones hacía muy difícil su captura: cuando se enteraban del lanzamiento de expediciones a través de sus contactos, se escondían en las selvas, grutas y

manglares de la zona y en algunos casos en la propia ciudad de Recife. Se sucedieron más expediciones, hasta que en 1835 se montó un gran ejército, compuesto también por fuerzas indígenas, que ahora sí mermó considerablemente el quilombo. Las posteriores operaciones militares de 1836 y 1837 no hicieron sino acabar con los restos de las aldeas cimarronas.

### **El cimarronaje en Bahía**

La región más importante del nordeste durante la época colonial fue la Capitanía de Bahía, y en ella hubo una alta densidad cimarrona en el marco de una altísima tasa de rebeldía esclava. Ya en 1583 las autoridades se quejaban de la presencia de cimarrones que se aliaban con indígenas hostiles a la colonización. Stuart B. Schwartz (1992: 105) opina que la gran cantidad de quilombos bahianos se explica por la elevadísima proporción de población esclava de la provincia debida a dos factores: la ciudad de Salvador era uno de los principales destinos de la trata atlántica, y la región constituía una importantísima zona de plantación. De esta manera, al final de la época colonial los esclavos representaban un tercio de la población en toda la capitanía, si bien en las zonas de plantación la proporción llegaba al 60 %.

Por otra parte, ya hemos visto como las condiciones de vida y trabajo en las unidades azucareras eran durísimas, *infernales* como afirman muchos escritores contemporáneos, ya que los propietarios primaban la extracción del máximo de trabajo al menor coste posible por encima de las ventajas a largo plazo de un mejor trato. Esto significaba unas jornadas laborales extenuantes y una alimentación miserable, que añadidas a las

escasísimas posibilidades de desarrollar una vida sexual y/o familiar mínimamente normal (la lógica interna de la trata y la preferencia de los propietarios por jóvenes varones dieron lugar a un gran desequilibrio de género) y la brutalidad de los capataces (en muchas plantaciones la proporción era de unos 40 esclavos por cada blanco, lo cual llevaba a los propietarios a creer que sólo con una severidad cruel podrían controlar la situación) hacían la existencia insostenible y aumentaban los motivos para la huída. Este panorama fue especialmente dramático durante la época del auge azucarero (1570-1670), pero volvió a hacerse patente durante la primera mitad del siglo XIX, cuando la presión por aumentar la productividad derivada de la desaparición de Saint-Domingue como principal productor empeoró aún más, si cabe, las condiciones de vida y trabajo de los esclavos. De esta manera, aproximadamente entre 1790 y 1840 se produjo una intensificación de la resistencia esclava, que tuvo como causas complementarias la inestabilidad política del momento, que derivó en los grandes cambios del período 1821-1824, y la importación de un gran número de esclavos de la costa de Mina, fundamentalmente musulmanes de habla haussa, que mantuvieron una importante homogeneidad y resistencia cultural. Durante esta primera mitad del XIX la resistencia esclava bahiana adquirió gran notoriedad con las rebeliones organizadas que ya han sido descritas, pero también se manifestó en el incremento de los quilombos.

Pero el mal trato y las condiciones brutales no son el único motivo de la huída, sino un agravante que puede acelerarla. El motivo del esclavo es sólo uno y muy simple, la búsqueda de la libertad, y éste aflora en cualquier momento y en cualquier circunstancia. Por ello en Bahía el cimarronaje no sólo se dio en

el Recôncavo azucarero, sino también, e incluso de forma más acusada, en el área sureña de pequeñas unidades dedicadas a la producción de mandioca, como afirma el propio Schwartz (1992: 105-107), y en los alrededores de la ciudad de Salvador.

Así pues, fue en la parte meridional de la Capitanía, en las áreas circundantes a las ciudades de Camamú, Cairu e Ilhéus, donde se produjo la más alta concentración de quilombos. Cerca de esta última localidad y a finales del siglo XVIII, se produjo el ya explicado episodio del ingenio Santana, en el que los esclavos mataron al capataz y huyeron al monte para fundar un mocambo llevándose incluso la maquinaria del ingenio, que permaneció inactivo durante años. Se trataba de una región de frontera en la que el peligro constante de grupos indígenas hostiles y la lejanía de las guarniciones militares, situadas en Salvador, hacían difícil la formación de expediciones para suprimir las comunidades cimarronas. Aunque los mocambos de esta zona no alcanzaron nunca el tamaño de Palmares (si bien uno de ellos llegó a los 400 habitantes en la década de 1720), la amenaza que significaron para las autoridades y el sistema esclavista fue de igual importancia (Schwartz, 1992: 108).

Ya en 1696 está documentada en Ilhéus la creación del puesto de “*capitão-mor das entradas dos mocambos e negros fugidos*”, y tres años más tarde el sargento mayor de Cairu organizó una expedición de indígenas para asaltar un mocambo. Cerca de esta última ciudad fue atacado en 1722 el quilombo de 400 personas anteriormente citado.

En la Barra del Rio de Contas, zona de manglares, hay noticias de un mocambo en 1736; es también en esta zona donde se formó a principios del siglo XIX el quilombo del Oitizeiro, que fue atacado en 1806 por una expedición organizada por el

gobernador de la capitania, el conde da Ponte, comandada por el *capitão do mato* Antônio de Andrade e Conceição y formada por un regimiento de indios cariri (Reis, 1996: 334-346).

Pero incluso en el área circundante de la propia capital, Salvador, es decir en el centro del poder político y militar de la provincia, se crearon quilombos. En este sentido, barrios y poblaciones de la actual área metropolitana de la ciudad nacieron como enclaves cimarrones, como por ejemplo Matta Escura, Estrada da Liberdade, Armação, Pirajá, Itaborá y Cabula.

El más representativo de los quilombos cercanos a Salvador es el de Buraco de Tatu. Esta comunidad cimarrona, situada en la costa de Itapuá, se inició en 1743 y en 1760 ya poseía un gran número de habitantes. Los cimarrones se dedicaban a asaltar las haciendas y granjas vecinas para robar todo tipo de productos, así como los negros y negras que volvían de la ciudad con el dinero de sus ventas; algunas de estas negras eran secuestradas y llevadas al mocambo. También conseguían pólvora, perdigones y otros productos gracias a la colaboración con algunos moradores, negros y blancos, de la ciudad y el área rural circundante.

En 1763 una expedición de 200 hombres, dirigida por el Capitán Mayor Joaquim da Costa Cardoso e integrada por soldados, granaderos e indios, atacó el quilombo destruyéndolo y capturando a 61 cimarrones. 31 de ellos fueron marcados con la letra "F", según estipulaba la orden real de 1741, y devueltos a sus dueños. Otros recibieron castigos especiales: el mulato João Batista fue sentenciado a 5 años de exilio penal y una multa de 10\$000 reales; el jefe del quilombo Antônio de Sousa a trabajos forzados perpetuos; Miguel Cosme a 6 años de trabajos forzados; Teodoro y el "hechicero" José Lopes a azotes y 10 años de trabajos forzados; el criollo Leonardo a 200 azotes; José Piauí a

200 azotes y 4 años de trabajos forzados. Todos ellos fueron además condenados a cubrir los gastos de la hacienda real por la organización de la expedición.

Otros quilombos importantes en los alrededores de Salvador fueron los de Nossa Senhora dos Mares y Cabula, atacados en 1807 por orden del conde da Ponte. La expedición, dirigida por el capitán mayor Severino da Silva Lessa y formada por 80 soldados, hizo 78 prisioneros cimarrones entre esclavos y libertos. También los de Matatu, Itapoan y Urubu traían de cabeza a las autoridades, que veían con preocupación como, a partir de finales del XVIII y como consecuencia, como ya hemos visto, del auge azucarero provocado por la caída de Saint-Domingue que significó la llegada masiva de esclavos africanos, aumentaban en número e importancia estos quilombos suburbanos (Schwartz, 1996: 377).

En el Recôncavo azucarero bahiano también proliferaron las comunidades cimarronas. Cabe citar el quilombo de Jacuípe, contra el que se lanzó una expedición en 1705; el de Jaguaripe, documentado en 1706; el de los campos de Cachoeira, en 1714); los de Orobó, Tupim y Andaraí, atacados en 1796 y 1797 tras numerosas denuncias de los moradores por los asaltos de los cimarrones.

También están documentados los quilombos de Xiquexique, contra los que se lanzó una expedición en 1802.

El sertón bahiano, la zona del interior poco apropiada para el desarrollo de la agricultura de plantación y la ganadería, se convirtió también, y especialmente durante el siglo XIX, en el refugio ideal para grupos de cimarrones errantes. Ese es el caso, por ejemplo, de la zona de Rio das Rãs, donde todavía se asientan las comunidades de descendientes de esos grupos

fugitivos, luchando ahora por conseguir la posesión legal de sus tierras (Carvalho et alii, 1996).

### **El cimarronaje en las otras provincias nordestinas**

Siguiendo en la región nordestina, Sergipe fue otro territorio con una alta tasa de cimarronaje. Edison Carneiro afirma que ya en el siglo XVII, el capitán mayor Fernão Carrilho destruyó varios quilombos en esta capitanía antes de ser llamado para acabar con Palmares (*apud* Figueiredo, 1977: 84). Y en 1663 el Conde de Obidos, al mando de la capitanía, encargó a los capitanes de campo Francisco Rodrigues y Simão Fernandes Madeira la destrucción de los quilombos de la región.

Pero es en la segunda mitad del siglo XIX, sobre todo en la década de 1870, cuando está documentada la mayor presencia de grupos cimarrones que incursionaban en pueblos y aldeas. En 1871 el jefe de policía se quejaba de la presencia de fugitivos en las áreas de Rosário, Laranjeiras, Divina Pastora e Itaporanga. Al año siguiente se formó una gran expedición para destruir el quilombo de Rosário, pero los fugitivos huyeron antes de que llegaran los soldados ya que fueron avisados por los esclavos de los ingenios vecinos. Este aspecto, la colaboración entre cimarrones y esclavos, fue una constante en la historia de Sergipe que preocupó en gran medida a las autoridades.

También en 1872 se malograron un sinnúmero de expediciones destinadas a acabar con quilombos situados cerca de diversos ingenios de la región: los de Floresta, Baracho y Fação. En 1873 fracasaron las expediciones contra los quilombos cercanos a las poblaciones de Rosário, una vez más, y Capela. En las selvas de Cotinguiba y Japarutuba destacó el grupo liderada por João

Mulungu, capturado en 1876 (Figueiredo, 1977: 87-91).

Pero no sólo en la región litoral azucarera de Sergipe se organizaron los quilombos. También en el sertón interior se forjaron comunidades de esclavos fugitivos que huían del mayor control ejercido por la sociedad esclavista en la costa, aunque el hecho de ser un área remota implique que no estén tan documentados (Arruti, 1996).

En la provincia de Paraíba, además del ya citado quilombo de Cumbe, continuación del de Palmares, hubo muchos otros en la sierra de Borborema, las llanuras de Pilar, los sertones de los Cariris y las mesetas de Pedra de Fogo. En todos ellos fue muy importante la alianza de los cimarrones con los grupos indígenas (Luna, 1976: 120). También en el siglo XIX fue importante la presencia cimarrona en esa región, y así en 1851 fue destruído un quilombo y en 1874 hay noticias de una comunidad cercana a la actual ciudad de Campina Grande liderada por Manoel do Carmo (Pedreira, 1973: 31).

En Espírito Santo los quilombos proliferaron en el siglo XIX. En 1840 las autoridades se quejaban de los grupos cimarrones que merodeaban por la región, y en 1881 está documentado el quilombo de São Mateus, liderado por Benedito, un ex-esclavo condenado a trabajos forzados. Hubo también un famoso quilombo en Cachoeiro do Itapemirim (Goulart, 1972).

Maranhão, territorio que marca la frontera entre el nordeste y la Amazonia, fue una sociedad esclavista tardía. Si bien se produjo desde el siglo XVII la importación de algunos esclavos africanos, es sólo a partir del último cuarto del siglo XVIII

cuando se desarrolló una economía agrícola basada en el trabajo cautivo. La economía esclavista de Maranhão llegó a adquirir grandes dimensiones y justo antes de la Independencia la región presentaba el más alto porcentaje de población esclava de Brasil (55%), que se concentraba en las haciendas y plantaciones de algodón, arroz y azúcar. Además, Maranhão nunca atrajo a una población europea inmigrante numerosa, por lo que el porcentaje de blancos siempre fue reducido: en 1821, por ejemplo, no pasaba del 15% (Assunção, 1996: 434).

En el siglo XIX se desarrollaron muchos quilombos, debido a varios factores: la elevada proporción de esclavos en relación a la población libre; la existencia de una frontera, es decir un territorio selvático no controlado por el Estado, cerca de las áreas de plantación; y la inestabilidad política de la segunda y tercera décadas del siglo (Assunção, 1996: 459).

Uno de los primeros quilombos del siglo fue el del término de Guimarães, nacido en 1811 de la insurrección de los esclavos de una hacienda. Ese mismo año el gobierno provincial envió una tropa de cien soldados que apresó 22 esclavos fugitivos (Assunção, 1996: 440-441).

Entre los más importantes quilombos decimonónicos estuvo el de Turiaçu, formado por unos quinientos cimarrones que habitaban varias aldeas en la región amazónica y que resistió durante cuarenta años, basando su economía en la agricultura y el intercambio de oro por productos como armas, vestidos, etc. La primera noticia de los quilombos de Turiaçu se remonta a 1702; en 1811 vuelve a aparecer documentado y después de la Independencia vuelven las quejas de los propietarios de la zona. Al estar situado en un distrito que perteneció administrativamente al Pará hasta 1852, había que coordinar con

las autoridades de aquel territorio cualquier acción represiva, lo cual empeoraba la situación. Dando muestras del temor que infundían en las autoridades estas comunidades cimarronas, en 1834 el presidente de la provincia hablaba de “formidáveis Quilombos de Pretos Escravos, que de todas as partes fugitivos para allí se aglomeram, que já quase em atitude de insurgidos cometem horrorosos e inauditos atentados, saindo em guerrilhas de mais de cinqüenta pretos cada uma, praticando roubos e assassínios” (Assunção, 1996: 449). Ese año las dos provincias financiaron conjuntamente una expedición que entró en la aldea de Maracassumé y consiguió apresar un buen número de fugitivos, pero aunque el presidente de la provincia anunció triunfalmente la destrucción del quilombo, pocos años después volvieron las noticias de los cimarrones. En 1853 una nueva expedición destruyó la misma aldea y el quilombo minero de Cruz Santo, matando a 20 cimarrones y aprehendiendo a 46.

Después de un intento infructuoso de explotar el oro de la zona con colonos chinos y portugueses, el área de Turiaçu volvió a control cimarrón en las décadas de 1860 y 1870. Allí cristalizó, en 1876, el quilombo de São Sebastião, que fue desbaratado por las autoridades de una manera curiosa y excepcional en la historia cimarrona: el comandante de la expedición encargada de acabar con él, siguiendo órdenes del presidente de la provincia Francisco de Sá e Benavides, explicó al líder cimarrón Daniel las ventajas de la Ley de Vientre Libre de 1871 que marcaba el inicio del fin de la esclavitud y convenció a los fugitivos para que se entregaran; hay que decir que el hecho de que se prometiera a Daniel la libertad inmediata para él y su familia debió ayudar sin duda a convencerlo. Esta misma táctica fue intentada otra vez en 1878 con los quilombos de los Montes

Aureos, pero esta vez no tuvo éxito y los cimarrones no aceptaron entregarse. Casi 80 fugitivos fueron hechos prisioneros, pero muchos consiguieron escapar (Assunção, 1996: 449 y 455-456).

También había quilombos en la región del Alto Mearim y en las selvas de Codó. Pero el quilombo más conocido de Maranhão fue el que fundó en Lagoa Amarela, entre 1800 y 1810, el Negro Cosme Bento, que huyó de São Luís tras ser condenado a la horca por homicidio. Este quilombo, que llegó a tener más de tres mil habitantes, se adhirió a la rebelión popular de la *Balaiada*, y fue perseguido después por el ejército y los ex-balaios que se habían beneficiado de la amnistía ofrecida por el gobierno a cambio de combatir a los cimarrones. La insurrección de la *Balaiada*, así como las otras insurgencias sociales y políticas que estallaron en la región entre 1820 y 1840, crearon un clima (fuga de los propietarios de sus haciendas, inseguridad y descontrol generalizado...) propicio para la profusión de huídas y formación de quilombos.

Durante la guerra contra Paraguay (1864-1870), el reclutamiento masivo de soldados también fue aprovechado por los esclavos para intensificar su resistencia, y en ese contexto se sitúa el quilombo de São Benedito do Céu, que provocó verdadero pánico entre los propietarios de la zona de Viana. Las noticias de la guerra se mezclaron con rumores sobre una inminente abolición de la esclavitud, y en 1867 400 integrantes del quilombo invadieron y saquearon diversas haciendas e ingenios, ayudados por los esclavos, así como tiendas de la localidad de Vila Nova de Anadia. En la hacienda de Santa Bárbara obligaron al administrador a escribir una carta a las autoridades exigiendo la libertad de los esclavos, y un mes más

tarde una tropa de 120 hombres consiguió desalojar a los alzados de la hacienda. Los cimarrones se refugiaron en las selvas vecinas y varias expediciones posteriores los obligaron a retirarse al tiempo que muchos caían prisioneros. Pero a pesar de lo que afirmaban las autoridades en su momento, el quilombo no desapareció del todo y siguió provocando noticias en los años posteriores (Assunção, 1996: 450-453).

### **El cimarronaje en Minas Gerais**

En Minas Gerais, el desarrollo durante el siglo XVIII de una importante sociedad esclavista basada en la minería de oro y, en menor medida, diamantes, también creó las condiciones para una alta tasa de cimarronaje. Los esclavos representaron en esa centuria entre un 30 y un 50 % de la población, y si añadimos la gran cantidad de libres de color resulta que las dos terceras partes de los habitantes eran afro-brasileños. Para hacernos una idea de la importancia del cimarronaje en este territorio durante este período, basta con tener en cuenta que fueron descubiertos y destruidos, entre 1710 y 1798, 160 quilombos (Guimarães, 1996: 141).

Las peculiares características sociales y económicas de la región son factores que, según Schwartz (1992: 118) y Vallejos (1985: 3-19), explican la gran importancia del fenómeno cimarrón. Los esclavos de Minas Gerais desempeñaban varias actividades (la agricultura, el transporte de mercancías, el comercio en tiendas y tabernas, la artesanía, el servicio doméstico...), pero la minería era la principal. Se trataba de una sociedad absolutamente dependiente de una población esclava difícil de controlar y con facilidades para la huída o cuando

menos la movilidad y la acción independiente, debido en parte al carácter fronterizo de la región (caracterizada por una topografía montañosa, un patrón de asentamiento discontinuo y la cercanía de territorios no conquistados) que propiciaba la creación de quilombos, pero sobre todo a la forma particular de producción minera. En este sentido, el sistema de limpieza de la arenilla de los ríos o de excavación superficial de las colinas implicaba una dispersión de los esclavos, al tiempo que la posesión de una pequeña cantidad de oro ya daba al esclavo un poder adquisitivo y una independencia considerables. Sólo las empresas más poderosas podían permitirse un costoso sistema de vigilancia con numerosos capataces, y además era fácil que estos últimos entraran en tratos ilegales con los esclavos. La falta de vigilancia era pues lo habitual, y los contactos entre esclavos mineros solitarios y los comerciantes y contrabandistas (blancos, negros y mulatos libres) eran muy difíciles de impedir. Algunos de estos comerciantes eran antiguos esclavos que en ocasiones eran a su vez propietarios de esclavos que buscaban oro para ellos, lo cual ilustra la complejidad de las relaciones étnico-sociales de Minas Gerais. Toda esta situación hizo que los propietarios tuvieran que buscar otros mecanismos para asegurar la regularidad de la producción: se permitía a los esclavos que buscaran oro por su cuenta después de suministrar al propietario una cantidad de metal o un tiempo de trabajo estipulado, si bien esto no era normalmente bien visto por las autoridades, que confiscaban para la hacienda real y subastaban en plaza pública a los esclavos detenidos practicando la minería clandestina; o se les ofrecía la libertad al cabo de unos años si su comportamiento y su productividad les hacían merecedores de ella. Estas dos características asemejaban la esclavitud minera con la esclavitud

urbana.

Por otra parte, la gran masa de esclavos y libres de color que vivían en las ciudades desempeñando oficios como el transporte de mercancías, el comercio en tiendas y tabernas, la artesanía y el servicio doméstico, proporcionaban un entorno social que favorecía la huída, ya que el fugitivo podía pasar desapercibido. Uno de los aspectos que más preocupaba a las autoridades era la extrema movilidad y la importancia socio-económica de esta población libre de color, que era percibida como problemática. De esta manera, se redactaron un sinnúmero de leyes restrictivas que regulaban el libre comercio, el derecho de asociación y el derecho a portar armas y en 1719 el gobernador, el conde de Assumar, llegó a prohibir la expedición de cartas de manumisión (Barbosa, 1972: 107-108).

Otro factor alentador de la rebeldía negra fue la existencia de ejércitos de esclavos armados al servicio de unos poderosos señores locales, enriquecidos con el auge de la minería, que desafiaban la autoridad del estado. Este hecho agravaba aún más el ambiente de inseguridad imperante en la región, que se expresaba de forma especial en la existencia de multitud de forajidos típicos de un área de frontera. Todo ello suponía una amenaza al orden establecido y dificultaba todavía más el control social de la esclavitud. Además estos forajidos, mayoritariamente negros y mulatos libres, ofrecían a menudo refugio y protección a los esclavos fugitivos.

La opinión expresada por el conde de Assumar en una carta al oidor general de la comarca del Rio das Mortes evidencia el temor que infundía en las autoridades esta particular situación social de la región: "... e tenho entendido que sem uma severidade mui reta contra os negros, poderá suceder que um dia

seja este governo teatro lastimoso dos seus malefícios e que suceda o mesmo que nos Palmares de Pernambuco, ou muito pior, pela diferente liberdade que os negros têm neste governo [...] sendo certo que não é verdadeira escravidão a forma em que hoje vivem quando com mais propriedade se lhe pode chamar liberdade licenciosa” (Guimarães, 1996: 158).

Ahora bien, como subralla Julio Pinto Vallejos (Vallejos, 1985: 14 y 27), este ambiente de marginalidad e inseguridad también se volvió en contra de la resistencia esclava: la gran mayoría de los *capitães do mato*, institucionalizados en Minas Gerais en 1722 tras la insistencia del conde de Assumar, venían de ese estrato marginal formado por libertos y fugitivos. Este autor va aún más allá y afirma que el alto grado de movilidad y autonomía de la población de color fue un arma de doble filo para la resistencia esclava, ya que ofrecía unas posibilidades de ascenso individual que tenían un efecto político neutralizante. Por otra parte, las luchas intestinas y los cambios de poder que marcaron la región en este período crearon un sistema de bandos y clientelas que hizo que los esclavos y negros libres se alinearan en grupos diferentes a expensas de su cohesión como grupo oprimido.

Pero la cuestión es que en Minas Gerais abundaron las comunidades cimarronas, desde los pequeños grupos asaltantes hasta las grandes comunidades estables. Esta fue la principal forma de resistencia esclava de la región, ya que las rebeliones organizadas nunca llegaron a cuajar; en este sentido, en 1711, 1719, 1725 y 1756 hubo rumores de alzamientos de esclavos, pero nunca se pasó de ahí (Schwartz, 1992: 118).

Todo el siglo XVIII de Minas Gerais está lleno de escritos de las autoridades denunciando la presencia y las actuaciones de

los negros fugitivos. En 1710 fue concedida la primera patente de *capitão do mato* (Guimarães, 1988: 11) y en 1718 el conde de Assumar afirmaba, en una carta al rey, que la cuestión de los quilombos era tan importante que “dela pode depender a conservação ou ruína deste país [...] porque vejo mui inclinada a negraria deste governo a termos aqui algo semelhante aos Palmares de Pernambuco” (Lara, 1996: 90).

El análisis de todas las concesiones de patentes registradas de *capitães do mato* lleva a Carlos Magno Guimarães (Guimarães, 1988: 92-99) a señalar tres períodos de más concesiones, y por tanto de más cimarronaje:

- un período inicial, de 1710 a 1722, que responde al descubrimiento del oro, el consiguiente y constante crecimiento de la población esclava, la necesidad de su control y de fiscalizar los productos minerales. En suma, se trata de un período de organización de la producción minera.
- un segundo período, entre 1728 y 1734, que responde a un proceso de preservación y ampliación del sistema.
- un tercer período, que tiene su auge entre 1738 y 1740, con una media de 16 patentes anuales; es el momento del *boom* de la producción aurífera y de mayor presencia esclava, que precisa de un aumento de la prevención y la represión de las huídas. Esta etapa también se explica en el hecho de que la Corona pasa a cobrar impuestos por número de esclavos poseídos; y cuantos menos huídos, más impuestos recaudados. Una idea de la cantidad de quilombos en este lapso de tiempo nos la da el hecho de que entre 1737 y 1738 fueron descubiertos y destruidos 14 (Guimarães, 1996: 159).

Guimarães realiza un exhaustivo rastreo documental de los quilombos en Minas Gerais durante el siglo XVIII, algunos de

los cuales fueron descubiertos por casualidad por expediciones que buscaban nuevos yacimientos minerales (Guimarães, 1988: 37-38). Entre esta gran cantidad de comunidades fugitivas, están los del sertón de Contagem, documentados en 1699; los del río das Velhas, registrados en 1714; el quilombo de Mariana, localizado en 1733 tras 17 años de existencia; el de Paraopeba, atacado en 1732; el de Baependi, que causó estragos en 1736 y fue destruído al año siguiente; los de Guarapiranga, Rio Abaixo, Ibituruna y São Caetano; los de Sêrro Frio, atacados en 1738; los de Morro de Ouro Fino, Pitangui y São Miguel, que las autoridades intentaron destruir en 1739; los de Sabará, atacados en 1741 y nuevamente en 1743 junto con los de la sierra de São Bartolomeu y la comarca de Ouro Preto.

En la segunda mitad del siglo el inicio de la decadencia de la sociedad esclavista minera hace bajar considerablemente el número de quilombos; están los de la Demarcación Diamantina, que llevaron de cabeza a las autoridades en 1752 y 1753; los de Endaí, Bambuí y las sierras de Marcília y Canastra; los de las selvas de Paraibuna, atacados en 1763; el del río Pomba, documentado en 1768; el de Tamanduá, en 1770; el de Sítio da Caveira, que se hizo notorio en 1774; el de Peçanha, descubierto en 1775; los de los distritos del Morro do Mateus Leme, Mariana y la Demarcación Diamantina nuevamente, que inquietaron a las autoridades en 1782 y 1783.

Las noticias de quilombos van decreciendo aún más a medida que se llega al final del siglo, y en el XIX se hacen muy escasas. En 1813 la policía de Mariana encontró por sorpresa un quilombo, y ya no hay ninguna referencia documental sobre comunidades cimarronas hasta 1864, cuando es descubierta un grupo de fugitivos en el distrito do Mendanha.

Entre los quilombos del siglo XVIII en Minas Gerais destaca por su tamaño e importancia el de Ambrósio, el cual, destruido en 1746, reapareció para ser conocido como Quilombo Grande. No se trataba de pequeños grupos asaltantes de granjas y viajeros aislados, como muchos de los quilombos enumerados anteriormente, sino de dos comunidades grandes y estables que llegaron a tener unos mil habitantes, por lo que no fueron atacados por *capitães do mato* sino por expediciones militares organizadas por el estado y los grandes propietarios locales. Este cambio de estrategia también puede deberse al hecho de que la decadencia minera, que empezó a manifestarse en estas fechas, hiciera apetecibles los territorios ocupados por los cimarrones con vistas a su explotación (Vallejos, 1985: 19 y Mello e Souza, 1996: 193), así como a la mayor actividad estatal que caracterizó el gobierno de Gomes Freire de Andrade (1735-1752) (Vallejos, 1985: 23).

El Quilombo de Ambrósio estaba situado en la zona de Campo Grande, entre las comarcas de São João del-Rei y Goiás. En 1743 fue atacado por una primera expedición, dirigida por el capitán Vicente da Costa Chaves, que destruyó muchos pequeños quilombos de la región, pero la mayoría de los cimarrones del de Ambrósio consiguieron huir.

En 1746 Gomes Freire de Andrade nombró al capitán Antônio João de Oliveira comandante de una nueva expedición compuesta por 200 hombres reclutados por las parroquias de Carijós, Congonhas, Ouro Prêto y Prados. El capitán mayor de São João del-Rei, Manoel da Costa Fonseca, se encargó de reclutar 60 hombres de esa ciudad y los alrededores, incluyendo varios *capitães do mato*. Vicente da Costa Chaves, el capitán de

la expedición anterior, fue inducido a reclutar 60 hombres más de su jurisdicción. Si sumamos unos cuantos soldados de Vila Rica que también participaron, se trataba de una expedición de 400 hombres. A medida que ésta avanzaba, algunos pequeños quilombos de la región se iban dispersando. Uno formado por cerca de 100 negros fue destruído y el combate resultó en veinte cimarrones muertos y sesenta prisioneros. Cuando la expedición llegó finalmente al quilombo de Ambrósio, se produjo una carnicería. Pero muchos fugitivos lograron huir y poco después surgiría en la zona otro gran quilombo, ahora conocido como de Campo Grande o Quilombo Grande.

En 1756 varias Cámaras Municipales expresaron la necesidad de acabar con el nuevo quilombo ante el gobernador. Este se trasladó inmediatamente a São João del-Rei y encargó a los capitanes de ordenanzas Bartolomeu Bueno do Prado y Diogo Bueno da Fonseca organizar una nueva expedición. Comenzaron entonces los preparativos, que duraron hasta 1759, año en que fueron destruídos todos los quilombos de la zona (Barbosa, 1972: 31-53).

### **El cimarronaje en Río de Janeiro**

En esta provincia, la economía esclavista adquirió gran importancia con el auge azucarero y cafetero del siglo XIX. Pero también en las épocas anteriores hubo una presencia esclava considerable que desarrolló numerosas acciones de resistencia. De esta manera, durante el primer cuarto del siglo XVII se formaron diversos quilombos en las áreas de Laranjeiras, Corcovado, Santa Teresa, la laguna Rodrigo de Freitas, São Cristovão, Tijuca, Inhaúma y la Sierra dos Orgãos. En 1625 las

autoridades afirmaban la necesidad de destruir estas comunidades que asaltaban las haciendas e incluso llegaban hasta las puertas de la capital, y ese mismo año el gobernador Martim Corrêa de Sá y Benavides organizó una expedición al tiempo que ofrecía una recompensa de 6\$000 reales por cada esclavo capturado entre la ciudad y la Sierra dos Orgãos. Ni la expedición ni la política de recompensas tuvieron éxito, y las autoridades se vieron obligadas a formar un cuerpo militar anti-cimarrón comandado por el famoso *capitão do mato* Manuel Jordão da Silva (Luna, 1976: 135-138).

A finales del siglo XVII fueron los quilombos de la *Baixada Fluminense* los que más desafiaban al sistema en la región. Se trataba de pequeños grupos dedicados al asalto de los cargamentos de oro y piedras preciosas que, provenientes de Minas Gerais, se dirigían al puerto de Rio de Janeiro a través del *Caminho Novo* (Moraes, 1991: 17). Estos ataques continuaron durante todo el siglo XVIII, al tiempo que nacían otros quilombos en toda la región. En esta centuria destacó el liderado por Carunkango, un ex-esclavo mozambiqueño que afirmaba haber sido príncipe en su tierra natal. Esta comunidad llegó a tener más de 200 habitantes hacia 1750 y sembró el terror en toda la zona antes de ser destruída por la policía real (Donald Jr., 1976: 184). Durante toda la segunda mitad del siglo XVIII hay muchísimas referencias documentales a la presencia de cimarrones en la planicie de los Campos dos Goitacases, sin embargo no conocemos la localización exacta de los quilombos (Lara, 1988: 307-308).

Pero, como ya hemos dicho, fue en el siglo XIX, con el auge de la economía azucarera y cafetera de la región que provocó una alta concentración de población esclava, cuando el cimarronaje

adquirió una gran dimensión. En este sentido destacó el municipio de Vassouras, en la zona de Paraíba, uno de los más prósperos del ciclo cafetero. En él se produjo en 1838 la famosa insurrección de los esclavos de varias haciendas en Paty do Alferes, que dio lugar a la formación del quilombo de Santa Catalina, también conocido como quilombo de Manoel Congo, el líder del grupo.<sup>3</sup> Este, junto con otros 16 cimarrones, fue apresado el mismo año y acusado de huída, robo de herramientas, armas y víveres, resistencia armada y homicidio. Manoel Congo fue ejecutado y la mayoría de sus compañeros fueron condenados a diversas penas de azotes (Lima, 1981: 34-35 y Pinaud, 1987: 59, 71 y 86). Pero parece que el quilombo no se acabó con estas detenciones, sino que continuó existiendo durante varios años (Andrade y Neme, 1987: 31). Por estas fechas se formó también el quilombo de Três Bicos, en Cantagalo, destruído en 1836 (Scisinio, 1988: 81).

También en los manglares cercanos a la bahía de Guanabara nacieron diversos quilombos, como los de la región de Iguaçú. La primera referencia documental data de 1812, cuando el intendente de policía de la Corte ordenó al comandante de distrito de la parroquia de Santo Antônio de Jacutinga que prestase toda la ayuda necesaria al *capitão do mato* Claudio Antônio para preparar una expedición contra los cimarrones, y hasta el fin de la esclavitud se sucedieron las noticias sobre estos grupos de fugitivos. Los quilombos se situaban en sitios de difícil acceso, incluso protegidos por trampas y falsos caminos, y se dedicaban tanto a la agricultura como a asaltar viajeros y

---

<sup>3</sup> Sobre la rebelión de Paty do Alferes y el quilombo de Manoel Congo, cfr. Scisinio, 1988 y especialmente Pinaud et alii, 1987. En este último libro los autores lanzan nuevas interpretaciones de la insurrección a través del estudio de la documentación relativa a los procesos judiciales que se siguieron contra los cimarrones, al tiempo que analizan las diversas irregularidades de esos procesos judiciales.

propiedades en busca de alimentos y ganado (Gomes, 1996: 270-274). También establecieron relaciones comerciales con las haciendas vecinas, como las pertenecientes a la orden benedictina, y con la propia ciudad de Rio de Janeiro a través de pequeños comerciantes locales, a los que suministraban leña a cambio de alimentos y aguardiente. Estos comerciantes solían hacer buen negocio, ya que revendían la leña en la capital por un precio mucho más elevado del que habían pagado, pero incluso aquellos que se mostraban reticentes se veían a menudo obligados a mantener estos contactos, ya que los cimarrones les amenazaban con asaltar sus barcos, que surcaban los ríos de la zona, si no se prestaban a ellos (Gomes, 1996: 275).

En algunos momentos, los cimarrones de Guanabara incluso suministraron mano de obra a los puertos de Estrela y Pilar, donde trabajaron ocasionalmente como cargadores, criados, vendedores ambulantes, vendedores de agua y conductores de *cadeirinhas* de la gente importante.<sup>4</sup> El desempeño de estas actividades, que eran importantes para los habitantes de la capital y las poblaciones vecinas, hacía que los quilombos de la bahía fueran a menudo tolerados por las autoridades. Pero muchos de ellos fueron atacados en varias ocasiones, como el Quilombo Grande y el de Bomba o Gabriel (llamado así por el nombre de su líder) en 1877. Gabriel fue finalmente apresado en 1882, acusado de haber robado y asesinado a un habitante de la zona, y ese mismo año fueron destruídos varios quilombos de la región (Moraes, 1991: 18 y 28-29).

En los últimos años del período esclavista se intensificaron las rebeliones y los quilombos, como los de Travessão, Luanda,

---

<sup>4</sup> Al igual que en Salvador de Bahía, en Río de Janeiro la peculiar orografía hizo que uno de los trabajos de esclavos y libertos fuera cargar en sillas a quien pagara por ese servicio.

Morro do Coco, Grumarim, etc., en una verdadera espiral de violencia. Pero este período, que también afectó especialmente a la vecina región de São Paulo, será estudiado con más detalle en el capítulo dedicado a la relación entre la resistencia negra y la crisis del sistema esclavista.

### El cimarronaje en São Paulo

La provincia paulista tiene varios puntos en común con la de Río de Janeiro. También en ella el auge esclavista, y por tanto de la resistencia negra, va ligado al ciclo del azúcar y el café del siglo XIX. Durante los siglos XVI, XVII y mayor parte del XVIII la región se dedicaba a la policultura de subsistencia basada en el trabajo indígena. En esta última centuria los paulistas empezaron a importar negros que solían ser luego transferidos a la región de Minas Gerais, pero es en el siglo pasado cuando el valle de Paraíba y la región centro-occidental se poblaron de miles de esclavos negros empleados en las haciendas y plantaciones (Queiroz, 1977).

Durante todo el siglo XVIII hay bastantes referencias de quilombos, constituídos algunos por fugitivos de Minas Gerais. En 1722 está documentada la presencia de cimarrones en los alrededores de São Paulo, y en 1733 se creó en la provincia el regimiento de *capitães do mato* (Santos, 1980: 28-29). En 1734 el Senado de la Cámara de São Paulo se decidió a tomar medidas contra los cimarrones que robaban y asesinaban en el campo y la ciudad, y en 1746 se publicó un bando en Santos por la misma razón. Dos de esos quilombos, situados en la región de Tietê, fueron atacados en 1778, y debían llevar en esa zona mucho tiempo ya que varios de los fugitivos nacidos allí contaban

treinta años. El año anterior está documentada la existencia del quilombo de Itu, también formado por fugitivos de Minas Gerais, y en 1781 se menciona la existencia de otros dos en el río Paraibuna y de uno en Itapetininga (Queiroz, 1977). Entre 1737 y 1787 operó en las inmediaciones de São Paulo el quilombo de Ribeirão da Traição (Santos, 1980: 29). En 1804 fue destruido uno en el río Piracicaba (Queiroz, 1977). En 1810 hay noticias de quilombos en Linhares, y en la década de 1820 hay alusiones a un quilombo bastante grande en el río Paranapanema (Santos, 1980: 29).

Las referencias documentales sobre la presencia cimarrona crecen espectacularmente en el siglo XIX. En 1828 es destruido un quilombo en las cercanías de Santos, en 1831 se habla de uno en Campinas, en 1833 de varios en los alrededores de esta última población (Queiroz, 1977). La enumeración sería interminable, pues las comunidades cimarronas se van multiplicando hasta llegar a la etapa final del sistema esclavista, cuando toda la provincia de São Paulo se encuentra sumida en el conflicto entre los negros cimarrones e insurrectos por una parte y los propietarios y las autoridades por la otra. Esta etapa final será tratada, junto con la de la provincia de Río de Janeiro, en el capítulo dedicado a la crisis del sistema esclavista.

Pormenorizaremos ahora el cimarronaje en las regiones periféricas brasileñas como Rio Grande do Sul, Mato Grosso, Goiás y la Amazonia, donde estuvo facilitado por la posibilidad de huir a territorios vecinos (Uruguay, Argentina, Paraguay, Bolivia y la Guayana francesa) en los que los fugitivos recuperaban la libertad, ya fuera porque pasaban desapercibidos o, ya entrado el siglo XIX, porque en ellos la esclavitud ya había

sido abolida. Las autoridades brasileñas, a petición de los propietarios de los esclavos huídos, reclamaban a estos países o colonias vecinos su devolución, e incluso se firmaron tratados para evitar esta situación, pero las reclamaciones no solían prosperar debido especialmente a que los ex-esclavos representaban en estos territorios una fuente importante de mano de obra como peones o trabajadores asalariados.

Pero esta circunstancia fue únicamente una ventaja añadida, y en estos territorios el cimarronaje, como en el resto del Brasil, fue una constante provocada por la mera existencia de la esclavitud.

### El cimarronaje en las provincias meridionales

Empezaremos el análisis en estas provincias de frontera con Rio Grande do Sul. Hasta inicios del siglo XIX, la esclavitud no tuvo en esta región tanto peso económico como en otras áreas de Brasil y los esclavos eran empleados en los cultivos de trigo, el servicio doméstico y algunas actividades urbanas. Pero a partir de entonces, y debido al auge de las estancias ganaderas y las *charqueadas* (unidades productoras de tasajo que era exportado a otros territorios esclavistas y que empleaban a una media de entre 50 y 100 esclavos cada una), empezó a llegar a través del puerto de Rio Grande una gran cantidad de negros, procedentes en su mayoría de Angola. Así pues, a pesar de que en el siglo XVIII ya tenemos constancia de la actividad cimarrona (en 1738, apenas meses después de la fundación de Rio Grande, hay noticias de un negro fugitivo y en 1768 y 1789 las Cámaras Municipales de Rio Grande y Porto Alegre, respectivamente, nombraron sus primeros *capitães do mato* [Maestri, 1984: 73 y

75]), fue en el XIX, y especialmente a mediados de siglo, cuando los quilombos proliferaron en la región. La primera referencia documental sobre la existencia y destrucción de un quilombo en esa centuria data de 1813, cuando una tropa comandada por el *capitão do mato* Ignácio Francisco Quintanilha atacó a los fugitivos instalados en la sierra Geral (Maestri, 1996: 297).

La propensión de los esclavos fugitivos a buscar refugio en los territorios hispanos vecinos (especialmente Uruguay, donde se llegó al extremo de que el caudillo Artigas otorgaba protección a los negros huídos brasileños que se enrolaran en su ejército), junto con las particularidades ecológicas de una región carente de montañas abruptas y selvas impenetrables (es una zona de pampa) y la introducción tardía de mano de obra esclava, son factores que condicionaron la resistencia esclava en Rio Grande do Sul: no hubo revueltas importantes ni quilombos de grandes proporciones, pero sí pequeños grupos que llevaban de cabeza a las autoridades (Maestri, 1979: 81 y 88-89 y 1984: 73-74).

La mayor concentración de estos grupos cimarrones se produjo en las áreas adyacentes a los grandes polos esclavistas, como Pelotas (el corazón de la economía del tasajo), el municipio de Rio Pardo y la ciudad de Rio Grande. En el primer caso, la sierra dos Tapes, uno de los escasos territorios abruptos y con vegetación abundante de la región, ofrecía refugio, así como caza abundante y tierras fértiles, a los fugitivos. Allí se formó en 1834 el quilombo de Manoel Padeiro, liderado por este esclavo panadero (como su nombre indica) y cuyo núcleo principal estaba formado por unos 15 individuos. Desde el nacimiento del quilombo, los concejales pelotenses escribieron numerosas cartas a la presidencia de la provincia solicitando

recursos para erradicarlo. La situación se agravó en abril de 1835, cuando los cimarrones pasaron a asaltar los cultivos de los moradores de la región para robar alimentos como harina de mandioca, mijo y judías, vestidos, tabaco, pólvora, armas y objetos de valor como estribos y cucharas bañados en plata, hasta que a finales de año las muertes y capturas debilitaron al grupo, cuyo final desconocemos. Una de las actividades más asiduas de los cimarrones era el secuestro de mujeres, y es que el desequilibrio sexual propio del sistema esclavista alcanzaba proporciones exageradas en Rio Grande do Sul, con tasas de masculinidad en las charqueadas del 87% (Maestri, 1995: 66-68).

Una carta de la Cámara Municipal a la presidencia de la provincia nos da idea de los trastornos causados por este quilombo: "...dia a dia se aumentam os roubos, inciendios, assassinatos perpetrados pelos quilombolas, que ousada e astuciosamente têm aterrado os pacíficos moradores da serra dos Tapes e feito abandonar casas e lavouras, teno-se já perdido muitas colheitas de milho e feijão, que infalivelmente farão falta considerável no consumo da população desse município; e apesar das diligências de dois inspetores de quarteirões da dita Serra, mediante as ordens do respectivo juiz de paz, que tem mandado algumas partidas de gente armada a concluir com semelhantes salteadores, apenas se pode conseguir a tomadia de uma rapariga liberta, que os quilombolas haviam roubado de casa de seu pai, matando a este, nos Potrerios de São Lourenço; e de três escravas que haviam roubado de outras casas, ficando um dos ditos quilombolas morto nesse ataque, e os mais conseguiram escapar-se, entranhando-se pelos matos, talvez por não ser esta empresa determinada como devia: poucos dias depois, apareceram os mesmos quilombolas em alguns lugares,

cometendo atentados, chegando a sua ousadia a virem, uma noite, perto desta vila, onde roubaram uma taberna e atacaram uma olaria, cujo capataz ficou gravemente ferido; e há cinco dias mataram um homen casado e com família; e feriram a outro, que o acompanhava, isto a pouco mais de duas léguas de distância desta vila, ficando o morto na estrada com a cabeça separada do corpo. Por todos estes motivos, a Câmara, para animar as pessoas que em diferentes partidas andam na diligência de prenderem ou extinguir, na forma da lei, tais malévolos, tem prometido gratificar, com a quantia de quatrocentos mil-réis, a prisão ou extinção do chefe dos ditos quilombolas, Manoel Padeiro, e com duzentos mil-réis por cada um dos nove companheiros daquele facineroso...” (Maestri, 1996: 305-306).

En los alrededores de Rio Grande destacó por su importancia el quilombo liderado por el negro Lucas, situado en la Ilha do Marineiro frente a la ciudad. Este grupo cimarrón, que se inició en la década de 1830 y duró unos diez años, estaba formado por aproximadamente una docena de individuos que mantenían contactos comerciales con los moradores de la isla, a quienes suministraban leña, y con la propia ciudad (Maestri, 1979: 90-91). El asesinato por parte de Lucas del hijo de uno de los delegados de la isla decidió a las autoridades a preparar una emboscada, y aunque el líder cimarrón cayó los otros fugitivos consiguieron escapar (Maestri, 1996: 299-300).

En la zona de Rio Pardo, entre 1847 y 1857 están registradas cláusulas provinciales orientadas al aniquilamiento de diversos grupos cimarrones, algunos muy cercanos a la ciudad, que atemorizaban a los pobladores. En 1847 una expedición atacó un quilombo en el distrito de Couto, activo desde hacía 16 años y formado por 20 ex-esclavos, 13 hombres y

7 mujeres. Dos cimarrones murieron y 6 fueron apresados, mientras que el resto consiguió huir (Maestri, 1984: 81). En 1853, otra tropa encontró y destruyó un quilombo localizado entre los arroyos Sampaio y Taquari Mirim.

Al año siguiente un grupo de 12 soldados destruyó otro en las inmediaciones de la ciudad de Porto Alegre, en el que habitaban también varios desertores del ejército (Maestri, 1996: 315-316). Cerca de esta última ciudad, un grupo de 30 cimarrones intentó asaltar en 1829 un barco que se había protegido de los vientos adversos junto a la isla Barba Negra, en la laguna de los Patos. Una expedición de 160 soldados fue enviada a la zona para intentar destruir el quilombo (Maestri, 1996: 298).

Pero el cimarronaje en Rio Grande do Sul no sólo se desarrolló en estas áreas. También en otros puntos, como por ejemplo el municipio de Triunfo, las bandas de fugitivos desafiaban el orden del sistema esclavista (Maestri, 1984: 81).

A partir de la década de 1870 decayó el cimarronaje en la región. La llegada masiva de inmigrantes alemanes, presentes en Rio Grande do Sul desde la década de los 20, e italianos, hizo disminuir los parajes despoblados propensos a la instalación de quilombos, al tiempo que decaía la presencia esclava (Maestri, 1996: 321).

### **El cimarronaje en Mato Grosso**

El territorio que constituiría los actuales estados de Mato Grosso y Mato Grosso do Sul empezó a ser poblado en la década de 1720, después de que en 1719 una *bandeira* paulista encontró oro en los márgenes del río Coxipó, afluente del Cuiabá. En la

década siguiente el preciado mineral fue descubierto en la región del río Guaporé, donde se formó un nuevo núcleo de poblamiento que implicaría la fundación de la ciudad de Vila Bela.

A partir de esos años empezaron a importarse a la región contingentes de esclavos empleados fundamentalmente en la minería. Pero la crisis de esta actividad, iniciada a mediados de siglo y debida principalmente a la gran distancia a que se hallaban los puertos del litoral, llevó a una diversificación de la economía, por lo que los esclavos negros fueron también empleados en la agricultura y, sobre todo a partir de mediados del siglo XIX, la ganadería.

La economía de Mato Grosso fue siempre bastante cerrada, con pocas conexiones con el mundo exterior desde el inicio de la crisis minera. Como resultado de esta característica, el volumen de importación de esclavos y el tamaño de los planteles eran reducidos, pero esto no impidió que la proporción de población esclava en la región fuera elevada. En este sentido, las cifras relativas a la ciudad de Cuiabá son semejantes a las de Río de Janeiro o Salvador de Bahía: hacia 1860, la capital de la provincia tenía 19.543 habitantes, de los cuales 7.158 eran esclavos (36,62%) (Volpato, 1996: 217-218).

En Mato Grosso, el fenómeno del cimarronaje ha sido muy poco estudiado. En el período que va de 1770 a 1879 se formaron numerosos quilombos, la mayoría ubicados en la sierra de los Parecis. Se trataba de comunidades pequeñas pobladas por negros, indios y mestizos, y situadas por lo general en lugares de difícil acceso. Algunos se ubicaban cerca de la frontera con los territorios españoles, para facilitar la huída a éstos en caso de ataque (Assis, 1988: 63-64). Muchos fugitivos, por ejemplo, huían a Bolivia y se establecían en comunidades como la de San

Matías, en la provincia de Chiquitos (Goulart, 1972).

El quilombo más conocido es el de Piolho o Quariteré, el primero del que se tienen noticias y que se remonta a los inicios de la explotación aurífera en el río Guaporé, también llamado por algunos cronistas quilombo de las Campañas del río Galera. Esta comunidad, formada por 79 negros y 30 indios, fue destruída en 1770 por una expedición de bandeirantes comandada por João Leme do Prado y los 54 cimarrones que lograron huir de la matanza fundaron un nuevo quilombo. En 1795 se formó una nueva expedición, integrada por 45 hombres comandados por Francisco Pedro de Melo, que tenía el doble objetivo de buscar nuevos yacimientos de oro en la zona y destruir los quilombos. La *bandeira* entró en la sierra de los Parecis guiada por un negro liberto que había vivido en el antiguo quilombo, y el 19 de junio apresó tres indios, un negro y un *caburé* (mestizo de indio y negro). Un indio del grupo sorprendido consiguió escapar y avisar a los otros habitantes del quilombo. Estos intentaron huir, pero varios fueron apresados. La tropa permaneció en la zona más de un mes buscando más fugitivos. En total, fueron detenidos 54 cimarrones (6 negros, 8 indios, 19 indias, 10 caburés hombres y 11 caburés mujeres), de los cuales sólo 6 habían habitado en el antiguo quilombo (Volpato, 1996: 222-224). Estos 54 cimarrones tuvieron un destino insólito: las autoridades de la región, interesadas en poblar la frontera para dificultar el avance español y sorprendidas por las habilidades militares de los fugitivos, decidieron emplearlos, tras ser bautizados en la fe cristiana ante la presencia del mismísimo gobernador, en la fundación de una aldea, que se llamó Carlota en homenaje a la princesa de Brasil (Volpato, 1996: 226-227).

Después de haber destruído el quilombo de Piolho, la expedición de Francisco Pedro de Melo atacó otras pequeñas comunidades en la zona de los ríos Galera, Salaré y Pindaituba. Los cimarrones se reorganizaron, y tras abandonar un quilombo próximo a este último río compuesto de dos aldeas de 11 y 10 casas, formaron el quilombo de Mutuca. Este último lo constituían dos aldeas, una de 14 habitantes liderada por Antônio Brandão y otra de 20 comandada por Joaquim Feliz. El 18 de noviembre la expedición, tras destruir las aldeas y los cultivos, regresó a Vila Bela, y poco después algunos cimarrones que habían conseguido escapar a los ataques y quedaron aislados fueron a la ciudad a entregarse (Volpato, 1996: 224-225).

En 1839 se organizó una expedición que destruyó un quilombo situado en el río Piraputanga, pero es en la segunda mitad del siglo cuando más documentadas están las comunidades cimarronas en la región. En las décadas de 1860 y 1870 nos encontramos con las de Rio Manso, Roncador, Jangada, Serra Dourada y Sepotuba.

La Guerra de Paraguay, que empezó en 1864, tuvo mucho que ver con este auge de los quilombos de Mato Grosso. El sur de la provincia fue invadida por las tropas paraguayas, lo cual provocó un esfuerzo de las autoridades para reclutar soldados. Muchos individuos pobres, ante la perspectiva de verse forzados a enrolarse en el ejército, huyeron a los quilombos, y también lo hicieron desertores que llegaban con armas e informaciones sobre los movimientos de las tropas. Los cimarrones, por su parte, aprovecharon el clima de miedo e inseguridad reinante, y el hecho de que las fuerzas militares estuvieran concentradas casi exclusivamente en la guerra contra Paraguay, para intensificar sus ataques a pueblos y haciendas, llegando a asaltar

propiedades en las inmediaciones de la capital de la provincia (Volpato, 1996: 228-229).

El quilombo de Sepotuba, que según parece nació con el poblamiento portugués de la región a mediados del siglo XVIII y por tanto tenía más de un siglo de historia, es un claro exponente de esta nueva situación provocada por la Guerra de Paraguay. En 1865, una patrulla militar que rastreaba las selvas cercanas a la población de Vila Maria en busca de desertores, fue atacada por un grupo de más de 100 habitantes de ese quilombo formado por ex-esclavos, desertores y fugitivos de la justicia y liderados por Joaquim José Villas-Boas y el capitán de la Guardia Nacional Antonio Vieira d'Azevedo (Volpato, 1996: 230-231).

También el quilombo del Rio Manso, situado en las inmediaciones de Cuiabá, acogió a numerosos desertores de la guerra e intensificó sus ataques sobre viajeros y propiedades, hasta el punto que varios moradores abandonaron sus tierras para buscar refugio más cerca de la capital. Este quilombo estaba formado por cuatro aldeas y habitado por cerca de 300 personas lideradas por un desertor llamado Rocha (Volpato, 1996: 232-233).

Una vez terminada la guerra, las autoridades decidieron retomar las fuerzas para acabar con los cimarrones, y la Asamblea Legislativa Provincial aprobó un presupuesto especial para organizar una expedición destinada a destruir el quilombo de Rio Manso. La tropa de 80 hombres comandada por el capitán Luciano Pereira de Sousa, para cuyo equipamiento también aportaron dinero los propietarios de la región, partió de Cuiabá el 5 de agosto de 1871. Pero tras tres meses de batidas por toda la zona en la que siempre encontraban los campamentos de los cimarrones vacíos, sólo consiguieron apresar 10 mujeres y 8

niños (Volpato, 1996: 234-235).

## **El cimarronaje en Goiás**

Los esclavos negros empezaron a llegar en número importante a la capitanía de Goiás (que incluía los actuales estados de Goiás y Tocantins, así como algunas zonas fronterizas de Mato Grosso y Minas Gerais) en el siglo XVIII para trabajar en las minas de oro. Con el tiempo también fueron destinándose a las haciendas ganaderas y los ingenios de azúcar, pero la minería siguió siendo la actividad principal.

Se trataba de otro territorio de frontera ideal para la formación de quilombos. La lejanía de los centros administrativos del litoral (la capital Vila Boa, actual ciudad de Goiás, estaba a meses de viaje de Salvador de Bahía o Río de Janeiro) significaba que las fuerzas militares destinadas a la destrucción de las comunidades cimarronas se hallaban a gran distancia, y por otra parte la región tenía unas características geográficas que facilitaban la huída y la formación de quilombos. De esta manera, navegando en balsas o canoas por los tres grandes ríos que surcan la capitanía (el Tocantins, el Araguaia y el Paranaíba), o atravesando las cadenas montañosas, los fugitivos podían llegar a sitios prácticamente inaccesibles o llegar al Mato Grosso y de ahí pasar a los territorios españoles. Esta geografía intrincada y favorable probablemente haría que también llegaran hasta Goiás esclavos fugitivos procedentes de Maranhão, Bahía y Pernambuco. Además, como ocurría en Minas Gerais y Mato Grosso, las minas en las que trabajaban los esclavos estaban muy aisladas y eran poco vigiladas, a veces incluso se llegaba al extremo de que a los cautivos se les

permitía ir armados para protegerse de los ataques de los indígenas (Karasch, 1996: 240-241 y 244-245).

Los quilombos de Goiás fueron numerosos, sobre todo en el siglo XVIII, y en la mayoría de los casos se trataba de pequeños grupos semi-nómadas que se dedicaban a la búsqueda de oro que intercambiaban por otros productos y al asalto de propiedades y viajeros. Están documentados los de Três Barras (formado por unos 60 negros), Tocantins, Arraias, Meia Ponte, Crixás, Paracatu, Pederneiras, uno en la zona de Bico do Papagaio, Mumbuca, los del sur de la capitania en las proximidades de Santa Luzia y Santa Cruz y en el río Abaité, Papuão y otros en las cercanías de las ciudades mineras de Pilar, São José de Tocantins y Muquem. En esta última zona, la presencia cimarrona debía ser realmente importante ya que en 1755 está documentada una conspiración de los quilombos junto con esclavos para llevar a cabo una revuelta en el día de la fiesta del Divino. Los implicados habían conseguido municiones y se disponían a atacar la iglesia local, pero las autoridades, informadas del asunto, suspendieron la fiesta y abortaron el alzamiento.

En la zona del valle del río Paraná y la sierra del Mocambo, donde se daba una alta concentración de esclavos mineros, había también muchos quilombos; uno de ellos, a diferencia de lo habitual, era de gran tamaño, formado “por mais de duzentos pretos fugidos”, entre los cuales había bastantes niños, y contaba con platanales y otros cultivos. Una expedición organizada por el gobernador Manuel de Mello lo atacó, matando a su dirigente y haciendo varios prisioneros. Incluso en las cercanías de la capital Vila Boa, en el monte de São Gonçalo, merodeaban varios grupos cimarrones que atacaban las haciendas vecinas,

robando animales y productos agrícolas (Karasch, 1996: 246-253).

## **El cimarronaje en la Amazonia**

Los primeros esclavos negros llegaron al delta del Amazonas entre finales del siglo XVI y principios del XVII para trabajar en las plantaciones inglesas de caña de azúcar. La Amazonia fue la región en la que la esclavitud indígena perduró hasta más tarde, concretamente hasta bien entrado el siglo XIX. La economía basada en esclavos negros empezó a desarrollarse de manera importante a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, cuando empezaron a llegar africanos traídos por la Compañía de Comercio Gran Pará y Maranhão. Hasta mediados del siglo XIX, las haciendas de cacao fueron el principal destino de los esclavos negros, que después fueron también empleados en diversas actividades agrícolas y pecuarias, así como en el servicio doméstico (Funes, 1996: 470).

En la región de la desembocadura del Amazonas fue muy común la huída de esclavos hacia la Guayana francesa, de la misma manera que esclavos de esta última colonia huían a territorio portugués en busca de la libertad. Aunque existía desde 1732 un tratado internacional firmado por Francia y Portugal sobre devolución de negros huídos, estas escapadas a uno y otro lado de la frontera fueron muy frecuentes. En 1752, por ejemplo, llegó a Belém una tropa francesa para buscar a 19 negros huídos; también se crearon quilombos, como el que fue descubierto en el río Anauerapucu en 1749, o el de Macari, atacado en 1788. A

partir de 1848, cuando fue abolida definitivamente la esclavitud en las colonias francesas, aumentaron las huídas de los esclavos de la región hacia la Guayana francesa (Salles, 1988: 221-223). En 1851, el presidente de la provincia de Pará decidió poner un barco de vigilancia en la costa para evitar las huídas de la comarca de Macapá hacia el territorio de Amapá, zona de frontera en la que surgieron numerosos quilombos como los de Oiapoque-Calçoene y Mazagão. Y en 1866 las autoridades decidieron vigilar con un barco la costa de Cabo Norte para detener a los esclavos fugitivos (Goulart, 1972: 47-48).

Pero las selvas impenetrables del interior también constituían un refugio seguro, y en Pará existieron durante todo el siglo XIX quilombos de gran importancia. En 1812 se lanzó desde Monte Alegre, Santarém, Alenquer y Obidos una expedición comandada por Bernardo Marinho contra las dos famosas comunidades cimarronas del río Curuá, Inferno y Cipotema, las más antiguas de la región amazónica. Un centenar de cimarrones fueron apresados, pero otros lograron huir y vagaron por las selvas hasta formar los mocambos del río Trombetas y Erepecurú, donde todavía viven los descendientes de estos cimarrones, luchando ahora por la propiedad de sus tierras ante la presión de *garimpeiros* y multinacionales (Izard y Ruiz-Peinado, 1992). A estos quilombos llegaron en 1821 40 negros fugitivos liderados por el dirigente *cafuzo* Atanasio. Pero los quilombos del Curuá no desaparecieron, y en 1863 se lanzó una nueva expedición. En la década del 70 varios cimarrones fueron aprehendidos y trasladados a Belém, donde a algunos se les prometió la libertad en virtud de la Ley de Vientres Libres de 1871. Pero tras muchas trabas burocráticas y estancias en la cárcel, muchos volvieron a sus antiguos quilombos (Funes, 1996:

488-493).

En 1813, por otra parte, se quejaban las autoridades de un quilombo en las cabeceras del río Mojuim. En Maracaná y Mucajuba se juntaron otros grupos de fugitivos. El segundo, uno de los más importantes de Pará, fue destruído entre 1855 y 1859. Ese primer año una expedición comandada por el capitán Pedro Antônio Rodrigues capturó a más de sesenta cimarrones, que fueron trasladados a Belém y devueltos al cautiverio. El quilombo volvió a organizarse, pero fueron enviadas nuevas expediciones que acabaron definitivamente con él (Salles, 1988: 226-230).

En la zona del bajo Tocantins hubo bastantes quilombos: uno fue el de Alcobaça (hoy Tucuruí), en las inmediaciones de la ciudad de Cametá, ya conocido a finales del siglo XVIII cuando contaba con más de 300 individuos y era dirigido por una mujer, Felipa Maria Aranha; otro fue el de Tabatinga, atacado por una expedición en 1858; y otro el de Caxiú (río Moju-Capim), formado por 400 cimarrones que liderados por el *prêto* Félix engrosaron las filas rebeldes de la *Cabanagem* (Salles, 1988: 230-231).

También hubo quilombos, documentados a finales del siglo XVIII, en la isla de Marajó, en la desembocadura del Amazonas (el de Anajás), e incluso en las inmediaciones de Belém (Salles, 1988: 205-206).

### 3. COMUNIDADES CIMARRONAS Y MUNDO EXTERIOR

La opinión que los historiadores han tenido respecto al patrón de asentamiento de los quilombos tiene que ver con su concepción general sobre el cimarronaje. De esta manera, la visión tradicional iniciada con el estudio clásico de Edison Carneiro (Carneiro, 1958) sobre Palmares y continuada por el de R.K. Kent (Kent, 1981) sobre el mismo quilombo, que lo concebía como un espacio de recuperación de las tradiciones sociales y culturales africanas, defendía la ubicación de las comunidades cimarronas en lugares remotos e inaccesibles. En ambos autores, el énfasis puesto en la supervivencia cultural africana les lleva a conectar este aislamiento cultural con un paralelo aislamiento geográfico. Pero mientras Carneiro generaliza este aislamiento y lo aplica al cimarronaje brasileño en su conjunto, Kent considera excepcional el caso de Palmares (Flory, 1979: 117-118).

Esta visión de los quilombos como entidades aisladas que intentaban recuperar el Africa perdida ha sido superada gracias a la gran cantidad de estudios que han evidenciado que, si bien las comunidades cimarronas solían emplazarse en lugares de difícil acceso, preferentemente montes y selvas, éstos no estaban demasiado lejos de los centros poblados (plantaciones, granjas, pueblos, ciudades...). Ya hemos visto como en varias regiones brasileñas los quilombos llegaron a situarse a las puertas de las ciudades, como es el caso, por ejemplo, de Salvador de Bahía (algunas de las localidades que en la actualidad están en el área

metropolitana nacieron como refugios cimarrones) y Río de Janeiro. Incluso el supuesto aislamiento excepcional de Palmares ha sido puesto en duda por diversos autores (Freitas, Alves Filho...) que han constatado la intensidad e importancia de las relaciones de los palmarinos con los moradores vecinos. Y es que las comunidades cimarronas no eran grupos autosuficientes aislados de la sociedad colonial, sino unidades obligadas a insertarse en el mundo circundante para poder seguir disfrutando de su libertad. También es verdad, como afirma Mário Maestri, que obviamente tenemos más información sobre los quilombos que estaban en estrecho contacto con la sociedad circundante, que sobre los quilombos agrícolas estables o semi-estables. En cuanto a los primeros, abunda la documentación por sus continuos enfrentamientos con las fuerzas policiales, mientras que los segundos pasarían prácticamente desapercibidos. En Rio Grande do Sul, por ejemplo, la toponimia sugiere la existencia, en regiones agrestes, de quilombos nunca documentados (Maestri, 1996: 324).

La ubicación de los quilombos cerca de los centros poblados se debe, según algunos autores, a que su economía era esencialmente parasitaria, basada en el robo de armas, herramientas, productos agrícolas y ganado en las plantaciones y granjas cercanas, la extorsión a los moradores vecinos y el asalto de viajeros y comerciantes, aunque estas actividades estuvieran acompañadas de otras como la agricultura. Por lo que respecta al asalto de viajeros y comerciantes, cabe señalar que varios quilombos se situaron en lugares próximos a las rutas comerciales, como en Minas Gerais los de Ambrósio e Itambé,

cercano el primero al camino que unía a Minas con Goiás, y el segundo a la vía que se dirigía a Sabará (Guimarães, 1988: 56). También uno de los mecanismos de reproducción de las comunidades cimarronas, el robo de mujeres en las ciudades y plantaciones cercanas, respondería a esta estrategia parasitaria de subsistencia generalizada. Cabe remarcar que quizás en muchas ocasiones no habría que hablar de robo, sino de integración voluntaria de estas mujeres a las sociedades de fugitivos, pero que evidentemente los doumenos, escritos por las autoridades y los propietarios afectados, hablan siempre de robos. En cuanto a este aspecto, ya hemos señalado que en los quilombos, como en la sociedad esclavista en general, había un gran desequilibrio sexual, una aplastante mayoría de población masculina que dificultaba la reproducción biológica de las comunidades tanto esclavas como cimarronas. Las mujeres robadas o que se integraban al quilombo eran principalmente negras y mulatas, pero también algunas blancas; en este sentido, en Palmares por ejemplo está documentada la presencia de varias mujeres blancas, e incluso parece que el propio Zumbi tenía una esposa blanca. Varios quilombos robaban a su vez esclavos varones para aumentar el contingente poblacional. Así en Palmares también está documentada la presencia de negros que una vez capturados por los cimarrones seguían viviendo como esclavos hasta que obtenían su libertad a cambio de traer más negros cautivos al quilombo (Freitas, 1990: 38).

Ya hemos visto en el primer capítulo como los robos de los cimarrones formaban parte del desgaste económico del sistema. El robo de productos agrícolas o ganado suponía para el

propietario afectado una merma económica, y para la Hacienda la pérdida de los impuestos derivados de los productos robados. El robo constituía, en realidad, un elemento de desgaste por partida doble: se utilizaban productos robados para la supervivencia de una propiedad robada, el cimarrón. El robo o la integración voluntaria de esclavos y esclavas también representaba un factor de desgaste en cuanto implicaba la reducción de la mano de obra cautiva (Guimarães, 1988: 43-59).

Guimarães considera que el bandidismo cimarrón no se limitaba a los robos, asaltos y extorsiones, ya que también incluía los asesinatos (los propietarios de esclavos, pero sobre todo los capataces, eran los seres más odiados), incendios de plantaciones, haciendas, ingenios, etc. y otras actuaciones que serían el resultado de la necesidad de venganza del cimarrón contra la sociedad esclavista (Guimarães, 1988: 54). Otros autores, como Oilam José, van aún más allá para opinar que el bandidismo en su conjunto, incluyendo robos y asaltos, era la expresión material de un deseo consciente de venganza contra la sociedad blanca, que el contacto con el mundo blanco era una forma más de resistencia cultural (*apud* Flory, 1979: 118). Pero esta supuesta actitud vengativa quedaría por ejemplo invalidada por el quilombo de Buraco de Tatu, en el que las víctimas de los robos, asaltos y extorsiones no eran los blancos, sino los negros que iban a Salvador a vender los productos de sus parcelas. Esta comunidad es descrita por Stuart B. Schwartz como ilustrativa del particular patrón de asentamiento de los mocambos de Bahía, situados prácticamente a las puertas de las ciudades. Según el autor, este patrón de asentamiento se explica en parte porque el

interior de la provincia estaba poblado por indígenas hostiles, pero sobre todo por la economía parasitaria de los quilombos. Los robos, asaltos y extorsiones llevaron a las autoridades coloniales a considerar a los negros fugitivos como criminales comunes y por tanto sujetos a la legislación civil regular. Es a partir de esta premisa que Schwartz presenta la teoría de que las acciones cimarronas anuncian el bandidaje social o *cangaço* del Brasil post-colonial (Schwartz, 1992: 109).

Otros autores interpretan de manera distinta el particular patrón de asentamiento cimarrón, y consideran que no responde a una estrategia de subsistencia parasitaria, sino a una economía basada en gran medida en la interacción con prácticamente todos los estamentos de la sociedad colonial. En este sentido, consideran que más importantes que los robos o asaltos eran las relaciones comerciales con el mundo circundante, que denotan claramente la inserción del quilombo en el engranaje económico del sistema. Thomas Flory opina que el error de los defensores de la economía parasitaria está en que basan sus argumentos casi exclusivamente en documentos en los que los afectados por el pillaje hacen hincapié en el bandidismo que les perjudica. Se trata según él de fuentes documentales que, en definitiva, nos muestran el contexto económico del “huésped” y no el del “parásito” (Flory, 1979: 120).

Los ejemplos de los contactos comerciales de los cimarrones con otros grupos sociales son innumerables, como ya hemos visto al repasar los distintos quilombos brasileños. Muchos de ellos tenían una producción excedentaria de bienes tanto alimenticios (mandioca, azúcar...) como no alimenticios (tabaco, oro, leña...),

que eran intercambiados por herramientas agrícolas, armas, municiones y otro tipo de productos que los cimarrones no podían producir. En algunos casos, los cimarrones ofrecían su trabajo en los procesos de intercambio.

En los quilombos de Palmares, los cimarrones intercambiaban sus productos (mijo, tabaco, caña, azúcar, batatas, aceite y artefactos manuales) por armas, municiones y sal con los moradores vecinos, al tiempo que permitían la existencia en las lindes de su territorio de pastos propiedad de ganaderos a cambio del suministro de estos mismos productos (Freitas, 1990: 73-75).

En Bahía los quilombos cercanos a Salvador acudían a la ciudad para intercambiar sus productos por pólvora y perdigones. Y ya hemos visto también como en el quilombo del Oitizeiro, en el sur de la capitania, los fugitivos trabajaban para hombres libres (tanto blancos como mulatos y negros libertos) e incluso sus esclavos, que disponían de parcelas de cultivo, a cambio de refugio, protección, comida y quizás incluso un salario (o más probablemente un pedazo de tierra para cultivar) (Reis, 1996).

En Maranhão también está documentado el trabajo de los cimarrones en haciendas situadas en áreas vecinas a cambio de refugio y protección, así como el intercambio de sus excedentes de tabaco y algodón por armas y otros productos (Assunção, 1996: 439 y 459). En esta misma provincia, los famosos quilombos de Turiaçu, verdaderas comunidades garimpeiras, intercambiaban oro con comerciantes, hacendados e incluso mercaderes de ciudades del litoral, lo cual fue denunciado en diversas ocasiones por las autoridades (Assunção, 1996: 448-

449).

En Pernambuco los miembros del quilombo de Catucá conseguían, a cambio de productos como por ejemplo pescado, armas y pólvora de los habitantes libres de la zona, e incluso de algún propietario de ingenio. En este sentido, se dio un caso realmente significativo: al enterarse de que una cuadrilla de sus hombres había asaltado a la esposa de un propietario que mantenía relaciones con el quilombo, el líder cimarrón João Pataca azotó a dos de los asaltantes, y uno de ellos murió en la *roda-de-pau* <sup>1</sup>. Pero estos cimarrones no sólo mantenían relaciones comerciales con el mundo exterior al quilombo, sino que también montaban *batuques*, junto con otros esclavos o negros libres, en los ingenios y aldeas de la región (Carvalho, 1996: 418-420).

La inmensa mayoría de los quilombos de Minas Gerais, debido a las particularidades socio-económicas de la región, tenían como elemento principal de subsistencia la minería clandestina y el contrabando. En algunas zonas, especialmente en el Distrito Diamantino, los quilombos se dedicaban exclusivamente al *garimpo* y el comercio ilegal, dejando de lado la agricultura. El oro, y en menor medida los diamantes, eran intercambiados, a través de una red comercial clandestina en la que participaban tanto esclavos como gente libre, por los productos necesarios pero no producidos en el quilombo (alimentos, armas, pólvora, perdigones). Los contactos comerciales se efectuaban en puntos de venta, legales o

---

<sup>1</sup> La "rueda de palo" era un castigo que consistía en que la víctima tenía que pasar por entre dos hileras de hombres armados con palos que lo iban golpeando.

clandestinos, que también servían a menudo de refugio para los cimarrones. El grado de colaboración entre los cimarrones y algunos elementos libres queda suficientemente ejemplificado con el siguiente caso: en la demarcación diamantina de Tejuco, al lado de la casa del alférez Antônio Muniz de Medeiros, propietario de un punto de venta en el que se abastecían los cimarrones, había un quilombo al cual acudían de visita, según una fuente, las propias esclavas del alférez (Barbosa, 1972: 73-74).

A los elementos libres implicados en este comercio, fueran blancos, negros o indios, les interesaba la existencia de los quilombos. Los cimarrones estaban en situación desfavorable en estas relaciones comerciales, ya que el comerciante libre compraba el oro más barato y vendía sus productos más caros para contrarrestar los riesgos que implicaba ese comercio clandestino, pero esa era una parte del precio de su libertad (Guimarães, 1988: 46-52).

Muchos de los quilombos de Minas Gerais, además, estaban casi pegados a los centros urbanos. Ese es el caso de las pequeñas comunidades cimarronas situadas en las colinas que rodean Vila Rica (Ramos, 1996).

En Río de Janeiro, ya hemos visto como los integrantes de los quilombos de la región pantanosa de la bahía de Guanabara intercambiaban con la capital leña por herramientas y alimentos a través de pequeños comerciantes propietarios de puntos de ventas y barcos que surcaban los ríos de la zona. A veces también suministraban mano de obra, pues algunos cimarrones se empleaban temporalmente como cargadores, criados, vendedores

de agua o conductores de sillas de la gente importante. Pero los contactos comerciales de los cimarrones de Guanabara no se limitaban a los pequeños comerciantes, ya que están documentadas las relaciones con esclavos. En este sentido, destacan las mantenidas con los de las haciendas de la orden benedictina en la zona de Iguaçú, que intercambiaban con los cimarrones, además de con comerciantes y otros esclavos, los excedentes del cultivo de sus parcelas. Estos esclavos, además, ofrecían a veces refugio a algunos fugitivos cuando se sentían acosados (Gomes, 1996: 279-281).

En Rio Grande do Sul, el quilombo del negro Lucas, situado en la Ilha do Marinheiro frente a Rio Grande, también suministraba leña a los habitantes de la isla y los de la ciudad. En esta región está también documentada, en el quilombo situado entre los arroyos Sampaio y Taquari Mirim a mediados del siglo XIX, la prestación de trabajo a un propietario de la zona (Maestri, 1996: 316).

En la Amazonia los quilombos del Curuá, el Cuminá y el Trombetas intercambiaban tabaco, cacao y zarzaparrilla por mercancías diversas (principalmente armas y herramientas) con los mercaderes de las ciudades, constituyéndose en importantes suministradores del mercado regional, así como con indígenas de diversas etnias y con los holandeses de la Guayana (Goulart, 1972: 201 y Funes, 1996: 481-483). A través de los indígenas, los quilombos del Bajo Amazonas también llegaron a establecer contacto con los cimarrones de Surinam (Funes, 1996: 483).

Pero la profusión de evidencias sobre la interacción comercial de los cimarrones con el mundo exterior no debe

hacernos olvidar que los robos y asaltos también están sobradamente probados, y que su apabullante registro documental no puede responder únicamente a la necesidad de los afectados de exagerar el bandidismo. En este sentido, consideramos que los quilombos utilizaban ambas estrategias (el bandidismo y los contactos comerciales) para obtener los productos que necesitaban, ya fueran alimentos, armas y municiones, herramientas o mujeres. De esta manera, en los pequeños quilombos que regaban la provincia de São Paulo a finales del período esclavista, hay numerosos ejemplos documentados sobre el intercambio entre los cimarrones y los comerciantes de la zona de productos robados por los cimarrones por bienes necesitados en los quilombos (Santos, 1980: 31-32).

Algunos estudiosos, como Carlos Otavio de Andrade y Salete Neme, opinan que la interacción comercial fue utilizada por los quilombos de mayor tamaño y duración, capaces de producir excedentes, mientras que los pequeños quilombos permanecieron en un estado de dependencia del sistema a través del bandidismo (Andrade y Neme, 1987: 23). Pero los hechos nos muestran que muchos quilombos de grandes dimensiones combinaban el intercambio comercial con las actividades de pillaje, y así por ejemplo en el famoso Quilombo de Ambrósio en Minas Gerais, compuesto por cerca de 1000 cimarrones, había un grupo, el de los “excursionistas” o “exploradores”, formado por unas 30 personas y dedicado a asaltar haciendas y caravanas de viajeros (Barbosa, 1972: 31).

Había otra cosa, no por inmaterial menos valiosa, que los

cimarrones recibían de otros estamentos a cambio de sus excedentes: la información sobre ataques y expediciones militares contra sus refugios.<sup>2</sup> Esta información era a menudo transmitida por esclavos movidos por la solidaridad étnica y de clase, pero también por negros libres y colonos blancos que necesitaban mantener unos lazos comerciales provechosos. Cabe señalar que a veces la ayuda de los esclavos a los cimarrones también podía estar inducida por el interés por mantener contactos comerciales. Como ilustración de la colaboración entre cimarrones y esclavos estarían las continuas ocasiones en que los cimarrones fueron informados de las expediciones contra ellos por los esclavos de las plantaciones, que a veces les ofrecieron refugio en sus barracones o incluso participaron con ellos en los ataques a haciendas y viajeros. Sobre este tema hay una gran cantidad de ejemplos documentados en Sergipe (Figueiredo, 1977) y Minas Gerais (Guimarães, 1996: 150-151); por lo que respecta a Sergipe, el *Jornal de Aracaju* informaba en 1871 que “a experiência tem mostrado o grau de ralação que entretêm os quilombolas com os escravos dos engenhos: acham aqueles apoio e proteção; trocam êstes farinha e agasalho pela partilha nos roubos dos primeiros e em caso de perigo invadem as senzalas. Desde que os proprietários situados nos lugares mais percorridos pelos quilombolas exercem assídua fiscalização na sua escravatura, cortando quanto fôr possível a comunicação protetora que tanto tem embaraçado as diligências, os quilombolas, entregues a os seus próprios recursos, não oporão

---

<sup>2</sup> Las noticias que los quilombos conseguían a través de sus redes de información no siempre se referían a cuestiones militares. Así en Mato Grosso los cimarrones situados en las cercanías de Cuibá fueron informados de la propagación de la epidemia de viruela que mató a la mitad de la población y decidieron suspender sus contactos con la capital (Volpato, 1996: 236).

resistência à estratégia e serão capturados. O concurso de alguns senhores de engenhos, já tem produzido excelentes resultados” (Mott, 1988: 43).

En Rio Grande do Sul, los cimarrones del quilombo de Manoel Padeiro mantenían contactos con esclavos de las plantaciones asaltadas que pasaban información a los fugitivos, visitaban el quilombo y a veces incluso participaban en los asaltos (Maestri, 1995: 67).

En Pernambuco, los propietarios de los ingenios de la zona pedían que los preparativos contra el quilombo de Catucá se hicieran en “secreto”, pues los cimarrones siempre se enteraban de las operaciones; y ya hemos visto que cuando éstas empezaban, llegaban a buscar refugio en la ciudad de Recife, donde se mezclaban entre los esclavos urbanos (Carvalho, 1996: 416 y 420).

Y en Maranhão, durante la expedición de 1811 contra el quilombo del término de Guimarães, el gobierno de la provincia ordenaba a su comandante: “Temos notícia de que a Escravatura das Fazendas de Gado circunvizinhas ao Mocambo se correspondem e com ele coajudam. Examine pois isto com circunspeção e prudência, podendo usar dos meios de uma moderada coação para fazer confessar a Escravatura o que souber a este respeito” (Assunção, 1996: 440).

Es posible que la solidaridad y colaboración entre esclavos y cimarrones estuviera facilitada en Brasil, a diferencia de otros lugares como Cuba, Surinam o Jamaica, por la ausencia de tratados de paz entre los quilombos y las autoridades que obligaran a los primeros a no aceptar más fugitivos, o incluso a

perseguirlos, y que evidentemente creaban animadversión entre unos y otros (Carvalho *et alii*, 1996: 47-48).

Como ejemplo de la colaboración y el suministro de información prestado por los estamentos libres a los cimarrones estarían los avisos de los contrabandistas y propietarios de puntos de venta de Minas Gerais a los quilombos de la zona sobre los futuros ataques, o de los mismísimos hacendados, como nos muestra el relato del Comandante Pedro Gomes Barbosa, jefe de una expedición que encontró varios quilombos vacíos como consecuencia del aviso dado por ellos a los cimarrones; y las numerosísimas ocasiones en que negros y mulatos libertos ofrecían ayuda y/o refugio a los cimarrones (Barbosa, 1972: 73-74 y Guimarães, 1996: 151-152). También los pequeños comerciantes de la región pantanosa de Guanabara, en Rio de Janeiro, ofrecían a los cimarrones a cambio de leña, además de alimentos y herramientas, información sobre cualquier movimiento militar en su contra (Gomes, 1996: 274). Y los mencionados mercaderes de la Amazonia también suministraban a los cimarrones información sobre expediciones militares, e incluso protección y refugio en determinados momentos, en sus relaciones de intercambio (Funes, 1996: 482).

Así pues, la colaboración prestada a los cimarrones por los otros grupos sociales no sólo obedecía a los lazos de solidaridad, que evidentemente estaban presentes, sino también a la existencia de una compleja red de intereses económicos. En este sentido, no tienen mucho sustento las opiniones de autores que, como Luiz Luna, afirman que la ayuda prestada por todos los estamentos sociales (desde los esclavos e indígenas hasta los comerciantes y

granjeros blancos) era fruto de la solidaridad con los oprimidos (Luna, 1976: 101). Clóvis Moura (1981 y 1988), en su defensa del quilombo como polo de resistencia en el que convergían los distintos niveles de descontento y opresión de la sociedad esclavista, va aún más allá y afirma que no sólo el suministro de información, sino también los intercambios comerciales existentes en Minas Gerais con contrabandistas de oro y diamantes, o en Palmares con los ganaderos, eran fruto de la solidaridad entre los grupos oprimidos de la sociedad colonial, poniendo estas relaciones en el mismo nivel que las existentes, por ejemplo, entre cimarrones y esclavos, indígenas o negros libres. Y en el caso de Palmares resulta especialmente complicado considerar grupo oprimido a unos ganaderos que a veces incluso eran propietarios de esclavos.

Pero, por otra parte, está claro que todos estos contactos con esclavos, blancos, negros libres, etc., no deben ser vistos como meras relaciones comerciales, sino como unas complejas redes sociales, en las que se mezclaban intereses, solidaridades, tensiones y conflictos que los cimarrones establecían para reforzar su autonomía. Se trata, en definitiva, de la creación de lo que Flávio dos Santos Gomes llama *uncampo negro* (Gomes, 1996: 278). Alrededor de los quilombos se creó un espacio físico y socio-económico de interacción con otros grupos que permitió a los fugitivos sobrevivir en un medio hostil y seguir experimentando su libertad.

En el quilombo convivían junto a los esclavos fugitivos, formando una comunidad de rebeldes solidarios, miembros de

otros grupos explotados y/o acosados por la sociedad colonial, como indígenas, negros libres, blancos pobres y perseguidos de todo tipo (desertores del ejército, que huían del reclutamiento forzado, el sueldo ínfimo y el mal trato; ladrones; prostitutas...). Es en ese aspecto, en el componente étnico-social de la demografía cimarrona, donde se muestra claramente la dimensión del quilombo como refugio de rebeldes y marginados. La constatación de esta diversidad de color y condición de los integrantes del quilombo obliga a replantearnos su significado histórico y a concebirlo no únicamente como reducto de esclavos fugitivos, sino también como espacio amplio en el que los oprimidos del sistema vivían su libertad.

Las fuentes documentales registran en incontables ocasiones esta diversidad, y así por ejemplo con relación a Palmares se habla de la presencia, junto a los esclavos huídos, de indios, mamelucos (mestizos de blanca e indio), negros libres y blancos fugitivos de la justicia, varios de los cuales eran sexmeros enfrentados a propietarios de ingenios (Freitas, 1990: 72-73). El carácter abierto de la sociedad palmarina queda claramente demostrado por el hecho de que los dos espías blancos infiltrados por los holandeses fueran aceptados sin problemas (Santos, 1985: 23).

En Minas Gerais, en 1753 aparece documentado un grupo cimarrón que incluía, además de esclavos huídos e indios, gitanos (Guimarães, 1988: 50).

En Sergipe hay numerosas noticias referentes a la presencia de "criminales" fugitivos en los grupos cimarrones (Figueiredo, 1977).

En la región fluminense de la Sierra de Tijuca, en 1822 aparecen registrados unos quilombos entre los que se encontraban varios ladrones, vagabundos y desertores del servicio militar (Pedreira, 1973: 53).

En Mato Grosso, los quilombos de la segunda mitad del siglo XIX estaban llenos de desertores de la Guerra del Paraguay (Volpato, 1996: 224 y 228-236). La presencia de desertores está también muy documentada en los quilombos de Rio Grande do Sul (Maestri, 1996).

En Bahía y todo el nordeste son innumerables las referencias a la presencia de indios en los quilombos. En varias ocasiones la presencia de indígenas era mayor que la de los mismísimos esclavos fugitivos, como muestra el Quilombo do Piolho en Mato Grosso, donde ya hemos visto como en 1795 los *bandeirantes* que lo atacaron apresaron 6 negros, 27 indios y 20 mestizos.

Hay otros ejemplos de quilombos en los que los esclavos fugitivos constituían una minoría. En 1880 en Pará, un ministro de Justicia informó a la Asamblea sobre uno situado en las inmediaciones de la ciudad de Cametá, compuesto por unos mil negros, entre ellos algunos esclavos huídos (Goulart, 1972: 205). El quilombo de Mutuca de finales del siglo XVIII en Mato Grosso, estaba formado por 34 negros de entre los cuales sólo cinco eran ex-esclavos (Volpato, 1996: 224). Y el quilombo pernambucano de Catucá en 1835 estaba formado, según el comandante de una expedición enviada para destruirlo, por gente de todos los colores, con un minoría de negros (Carvalho, 1996: 419). En algunas ocasiones, los líderes de los quilombos eran personas libres, como Joaquim Calisto en el quilombo de São

Benedito do Céu en Maranhão (Assunção, 1996: 461).

Ahora bien, hay que dejar claro que son muchísimas más las referencias documentales que hablan de los “esclavos fugitivos” de los quilombos. Y es que, si bien el universo social de las comunidades cimarronas es innegablemente amplio, no hay duda de que la base de su población, en la mayoría de ocasiones, eran los negros que escapaban a su condición de cautivos. Ya hemos visto además como las distintas regulaciones en las que las autoridades definían los quilombos tienen el denominador común de referirse a refugios de esclavos o negros huídos.

La relación entre negros fugitivos e indígenas reclama un análisis detenido, ya que fue sin duda la más importante, pero también la más compleja, de las existentes entre los distintos grupos oprimidos. No sólo disponemos de numerosas evidencias sobre la presencia de indios en comunidades cimarronas, sino también de negros fugitivos en comunidades indígenas. Como ejemplo de este último caso, está la presencia de esclavos huídos en el territorio gamela de Maranhão (Goulart, 1972: 201), en las comunidades puri de la región fluminense de Paraíba (Andrade y Neme, 1987: 25), o entre los malali de Minas Gerais, los cuales según el viajero A. de Saint-Hilaire tenían más aspecto de mestizos que de indios y hasta estaban dirigidos por una negra (Bastide, 1981: 157). El proceso de mestizaje entre negros fugitivos e indios fue bastante común, como ocurrió en Goiás con el grupo *Avá-Canoiro* (Pedroso, 1992, *apud* Karasch, 1996: 259).

Por otra parte, en varias regiones brasileñas las mayores

concentraciones de quilombos se dieron en zonas controladas por indígenas que apoyaban a los cimarrones, como ocurrió en Minas Gerais en el territorio de los caiapós (Barbosa, 1972: 88).

La complejidad de la relación entre negros e indios radica en que, si bien hubo numerosos episodios de colaboración, también los hubo de enfrentamiento. En cuanto a la colaboración, además de la ya citada presencia de unos y otros en las comunidades cimarronas e indígenas, tenemos por ejemplo el hecho de que el origen de la agricultura nambikuara esté probablemente en los contactos con los quilombos de Mato Grosso (Roquete Pinto, 1950, *apud* Bastide, 1981: 157), y la participación conjunta de indígenas y cimarrones en procesos como el de la *Santidade*. Esta última era una religión mesiánica practicada por los habitantes de unas poblaciones situadas en el sur de la capitania de Bahía, creadas a finales del siglo XVI por indios tupinambá que huían de la esclavitud y la cristianización forzosa. Estas comunidades rebeldes se dedicaban a asaltar, con la ayuda de esclavos fugitivos, las granjas y ciudades de la región, e incluso liberaron esclavos de Salvador en varias ocasiones (Schwartz, 1981: 174 y Vainfas 1996: 61-62).

La colaboración entre indígenas y esclavos fugitivos fue especialmente relevante en el Bajo Amazonas, donde la tradición oral de los descendientes de cimarrones recoge infinidad de episodios de colaboración. De hecho, los huídos no habrían podido sobrevivir en la selva sin la ayuda de las comunidades amerindias, que les prestaron sus conocimientos sobre técnicas agrícolas y de caza, métodos curativos a base de plantas, etc. (Ruiz-Peinado, 1994 y 1996 bis).

Por lo que respecta al enfrentamiento, los indígenas fueron utilizados en muchas ocasiones por las autoridades, como veremos con más detenimiento en el capítulo sobre la represión, para luchar contra los quilombos, ya fuera mediante su nombramiento como *capitães de mato*, mediante la inclusión de unidades indias en las expediciones militares o mediante la creación y transplante de aldeas indígenas que debían servir de barrera defensiva y ofensiva contra los grupos cimarrones. Esta última estrategia también fue utilizada en algunas ocasiones para luchar contra los propios indígenas, y así en Minas Gerais, en la guerra contra los caiapós, el capitán Antônio Pires de Campos fundó tres aldeas de bororos en el camino de Goiás, con el objetivo de mantener segura la vía y de contar con bases para atacar a los indígenas rebeldes. Lo que no esperaba el capitán es que los bororos acabarían desapareciendo tras huir a los quilombos de negros de la zona (Barbosa, 1972: 88).

Pero el enfrentamiento entre indígenas y cimarrones no siempre estuvo impulsado directamente por las autoridades. De esta manera, muchos de los habitantes del Quilombo do Piolho en Mato Grosso murieron en combates con los cabixé (Carneiro, 1964: 79). El hecho de que este quilombo, como hemos visto antes, estuviera formado mayoritariamente por indios y caborés (mestizos de negros e indios precisamente cabixé) nos da una idea del grado de complejidad de las relaciones entre cimarrones e indígenas. Y en Goiás el quilombo de Pederneiras fue atacado por indios, parece que de la etnia apinajé, que llegaron a cortar las cabezas de los cimarrones y exponerlas en postes; en esta misma capitanía, los caiapó atacaban frecuentemente a los

cimarrones, y fueron ellos por ejemplo los que descubrieron un gran quilombo en una isla del río Grande (Karasch, 1996: 246 y 255). Es probable, no obstante, que los ataques de los indígenas a los quilombos tuvieran un móvil puramente económico, y que los primeros cedieran a los cimarrones que apresaban a las autoridades a cambio de herramientas, tejidos, etc. (Karasch, 1996: 256). En algunas ocasiones también podía ocurrir que los indígenas, a medida que los cimarrones ocupaban áreas de frontera que constituían su territorio, se sintieran presionados y atacaran a los “invasores”, como sucedió en Maranhão en la década de 1870 (Assunção, 1996: 460).

Por otra parte, en varias ocasiones los quilombos robaban mujeres indígenas de las aldeas, y los indios secuestraban esclavos de las plantaciones. En el Bajo Amazonas, por ejemplo, los cimarrones del quilombo Maravilha robaban mujeres a los indígenas kahyanas, lo que les valió varios enfrentamientos (Funes, 1996: 482-483).

La relación entre indígenas y cimarrones en Goiás llevó la complejidad de estos vínculos a su máxima expresión. En este territorio los xavante, a principios del siglo XVIII, atacaban, además de a las haciendas de la zona, a los quilombos; pero a partir de la década de 1760 iniciaron una nueva estrategia y pidieron a los cimarrones que se aliaran con ellos para luchar contra los blancos (Karasch, 1996: 255).

#### 4. LA REPRESION DEL CIMARRONAJE

Ya hemos visto como el cimarronaje constituía un claro elemento de desgaste (económico, político y psicológico) para el sistema esclavista, y por lo tanto representaba una amenaza para el mismo. Un documento de 1692 afirma que ningún colono tendrá asegurada la docilidad de sus esclavos mientras existan los quilombos (Schwartz, 1992:111). Y una orden real de 1799 recomendaba a las autoridades coloniales que “assaltando-os repentinamente extinga tais Ajuntamentos, sem deixar deles a menor sombra” (Reis, 1996: 333).

Ante esta situación, el sistema esclavista se vio en la necesidad de luchar contra el cimarronaje, elaborando una serie de mecanismos que garantizaron, salvo en algunos momentos de crisis, la supervivencia de ese sistema al mantener el desgaste en los límites de lo tolerable. Ya hemos visto como en algunas zonas de América, como Jamaica y Surinam, esta actitud de enfrentamiento estuvo acompañada en algunos momentos del establecimiento de pactos y tratados con algunas comunidades cimarronas. Mediante estos acuerdos, las autoridades pretendían alcanzar la paz ofreciendo a los rebeldes el reconocimiento de su libertad y la posibilidad de vivir tranquilamente en un territorio pre-establecido a cambio de la no aceptación de más fugitivos. Estos acuerdos respondían indudablemente a una estrategia de las autoridades y la clase señorial, ya que suponían la ruptura del nexo entre los quilombos y los esclavos. Pero en Brasil no existieron estos pactos, cuanto más algunos intentos frustrados como el acuerdo entre Ganga Zumba y las autoridades que resultó en la efímera comunidad de Cucaú. Un caso interesante fue el ya explicado intento de negociación de los esclavos alzados en el

ingenio azucarero de Santana, en la localidad bahiana de Ilhéus, a finales del siglo XVIII. El tratado no fue aceptado por las autoridades, que finalmente apresaron a los fugitivos y los entregaron a un comerciante de esclavos que los vendió en Maranhão. El líder de la rebelión, Gregorio Luís, fue encarcelado (Schwartz, 1977: 72-75).

Así pues, podemos afirmar que, con algunas salvedades, las autoridades y los cimarrones vivieron siempre en estado de guerra. El objetivo de las primeras no era otro que destruir los quilombos y castigar y reesclavizar a sus habitantes. En este sentido es elocuente la opinión de los integrantes de la Cámara de Salvador en 1640 sobre la propuesta del Virrey, Jorge de Mascarenhas, de enviar a un mocambo una misión de paz dirigida por Henrique Dias y un intérprete jesuíta, que debía ofrecer a los cimarrones la libertad a cambio de no aceptar más fugitivos e integrarse en un regimiento militar de negros libres. La Cámara dictaminó que “bajo ninguna circunstancia debe buscarse la reconciliación [...]. Que lo que hay que hacer es solamente extinguirlos y conquistarlos de manera que los que todavía están domesticados no se unan a ellos y los que están rebelados no cometan más desmanes“. De la misma forma, el Virrey Conde de Obidos afirmaba en 1663 que el quilombo de Palmares debía ser destruído como “castigo y ejemplo para poner punto final a las esperanzas de otros esclavos“, y además debía ser quemado para que no quedara nada excepto “la memoria de su destrucción“ (Schwartz, 1992: 112).<sup>1</sup>

Los mecanismos elaborados por el sistema para luchar contra el cimarronaje pueden ser agrupados en dos niveles: el punitivo-preventivo y el destructivo. El primero engloba a todas

<sup>1</sup> Traducción del autor a partir de la traducción al inglés de Schwartz.

las leyes redactadas para prevenir y castigar las huídas de esclavos, la formación de quilombos y otras actitudes resistentes, mientras que el segundo incluye los recursos militares empleados para acabar con esa resistencia, que van desde el empleo de los *capitães do mato* hasta las expediciones. También habría que incluir en el primer nivel las constantes recomendaciones hechas por las autoridades, que nunca llegaron a plasmarse en leyes, de que se evitara la concentración de esclavos con un mismo origen étnico para dificultar la unión entre los cautivos y así evitar revueltas. Estas consideraciones llegaron a discutirse en muy altas instancias, como evidencia la sugerencia del gobernador de Río de Janeiro al Consejo Ultramarino, a raíz de las conspiraciones de Minas Gerais de principios del siglo XVIII, de que se utilizaran en las minas negros de distintas “naciones”, o la recomendación del gobierno de Bahía a finales del mismo siglo de desestimar un acuerdo con el rey de Dahomey para importar masivamente negros de esa zona (Lara, 1996: 88).

El funcionamiento conjunto de ambos niveles, el legislativo y el militar, era necesario para que la lucha contra la resistencia esclava fuera efectiva. El Conde de Assumar, gobernador de Minas Gerais, plasmó en palabras esta necesidad estructural del sistema al escribir al rey en 1719 que la figura de los *capitães do mato* no era suficiente para combatir el cimarronaje y que había que levantar también todo un cuerpo legislativo relativo a los actos de rebeldía esclava (Guimarães, 1988: 29-30).

### **El nivel punitivo-preventivo: la legislación contra el cimarronaje y la rebeldía esclava**

El cuerpo legislativo y judicial del sistema esclavista

presentaba una contradicción: el derecho civil concebía al esclavo como un objeto (una propiedad sujeta a compra, venta, donación, préstamo y testamento) y estipulaba su nulidad jurídica, pero el derecho penal lo concebía como un ser humano al considerarlo responsable de sus delitos y sujeto a proceso y castigo legal (Lima, 1981: 43). Y es que el esclavo desafiaba al rebelarse su cosificación y adquiría categoría humana; al huir, al integrarse en un quilombo o al cometer cualquier otro acto de resistencia, se convertía en una amenaza para el sistema y por ello debía ser perseguido y castigado. Pero el reo esclavo no era tratado como las demás personas, ya que era castigado con penas más severas y crueles al tiempo que no disponía de algunos derechos de los libres (Lima, 1981: 43). En cuanto a lo primero, hay que resaltar la cédula real de 1741 que dictaminaba marcar a fuego con una letra "F" a los fugitivos; cortar la oreja de aquellos cimarrones reincidentes que ya tuvieran la letra marcada en su cuerpo; amputar un brazo al cimarrón que cometiese "delito capital"; y aplicarle la pena de muerte si reincidía. Estos y otros castigos especialmente crueles que buscaban la estigmatización de la víctima con señales visibles, como la decisión de la Cámara de Vila Rica de amputar una mano a los fugitivos (Schwartz, 1992: 120) o el ahorcamiento y descuartizamiento de cinco cimarrones capturados cerca de Salvador de Bahía a principios del XVIII, no fueron suprimidos de la legislación penal hasta la Constitución del Imperio de 1824. Otra muestra de la severidad con que eran tratados los convictos esclavos la dan las penas de azotes, que no fueron eliminadas hasta 1886, dos años antes de la abolición de la esclavitud, y las de galeras (en el siglo XVI este castigo se refería a la condena a remar en las galeras, pero después pasó a significar la condena a trabajos forzados). En

cuanto a esto último, hay que resaltar no obstante la paradoja de condenar a un esclavo a trabajos forzados; en 1874, un jefe de policía se quejaba de que esta condena más bien incentivaba la criminalidad ya que los trabajos forzados representaban de hecho una mejora de la situación del esclavo (Lima, 1981: 46).

Por lo que respecta a los azotes, la arbitrariedad con que se aplicaban queda reflejada en un artículo del Código Criminal de 1830, que estipulaba que todo reo esclavo que no fuera considerado merecedor de la pena capital o de trabajos forzados, debía ser condenado a azotes y después ser entregado a su amo. La sentencia debía fijar el número de azotes, que no podía pasar de 50 diarios, por lo que no se limitaba el número total de azotes. Pero éste no solía estar por debajo de los 200, y el número de 500 era bastante común. El entusiasmo represor era tal que en 1861 el gobierno tuvo que aconsejar a los jueces que no condenasen a más de 200 azotes ya que las consecuencias eran funestas (Queiroz, 1977: 54).

Además el esclavo no gozaba de varios derechos procesales: no podía ser testigo, sólo informante; no podía denunciar a su señor; y no podía recurrir las sentencias por insurrección o asesinato, que comportaban la pena de muerte (Lima, 1981: 43).

La severidad de la legislación anti-cimarrona habría ido más allá, si cabe, en caso de que se hubieran aceptado las propuestas especialmente crueles de diversas autoridades como el gobernador de Minas Gerais, que en 1718 solicitaba al rey permiso para aplicar en la región las leyes de Mississippi y Louisiana, que estipulaban que al fugitivo apresado se le cortara una pierna y se le pusiera una de palo para que no volviera a huir pero pudiera seguir sirviendo a su amo. En esta línea, la Cámara de la ciudad de Mariana, también en Minas Gerais, sugirió al

monarca que se le cortara el tendón de Aquiles con el mismo objetivo (Barbosa, 1972: 24-25).

No hacían falta estas macabras propuestas para que quedara patente el afán de las autoridades por perseguir como fuera la resistencia esclava. No hubo límites. Si había que hacer trampas legales y amañar los procesos para conseguir sentencias duras, se hacía sin problemas, como ocurrió en el juicio a los responsables de la rebelión de Paty do Alferes en 1838. Pero tampoco eran necesarias las trampas, pues una legislación extremadamente severa y arbitraria permitía todos los excesos. Por otra parte, los cimarrones apresados solían ser “defendidos” en los juicios por abogados de oficio muy poco preocupados por las sentencias. En el proceso a uno de los integrantes del quilombo de Manoel Padeiro en Rio Grande do Sul, por ejemplo, el abogado ni siquiera se tomó el trabajo de recurrir la pena de muerte sentenciada unánimemente por el jurado (Maestri, 1996: 311).

La actividad legislativa del sistema fue siempre prolífica, pero se intensificaba cuando también lo hacía la rebeldía esclava. En consecuencia, las décadas de mediados del siglo XVIII, durante el auge de los quilombos de Minas Gerais, y la primera mitad del siglo XIX, en pleno apogeo de las revueltas bahianas, son los períodos en los que se redactaron más leyes. En el caso de Minas Gerais destacan, además de las leyes punitivas, una gran cantidad de regulaciones preventivas destinadas a cortar de raíz las posibles actitudes rebeldes: en 1710 se prohibió que los esclavos portaran armas, limitación que no debió tener mucho éxito ya que tuvo que repetirse en 1717, 1719, 1724, 1756, 1760, 1764 y 1769; y en 1714 se prohibió que los esclavos circularan por las ciudades o fuera de ellas sin la autorización de sus amos, prohibición que también tuvo que reafirmarse en 1718, 1760 y

1770 (Guimarães, 1988: 30). Estas leyes preventivas también se decretaron en otros puntos del Brasil en distintos períodos, como por ejemplo en São Paulo en el siglo XIX, cuando se prohibió a los esclavos, además de portar armas y circular sin un salvoconducto de sus propietarios, alquilar cuartos o casas e incluso realizar festejos y celebraciones (Queiroz, 1977: 52).

En el caso de las revueltas bahianas de la primera mitad del XIX, es en ese contexto que se inscribe la aparición del Código Penal de 1830 que estipulaba la aplicación de la pena de muerte a los líderes de las insurrecciones esclavas, diferenciadas de las conspiraciones o rebeliones de los ciudadanos libres y definidas como la reunión de “vinte ou mais escravos para haverem a liberdade pela força“, y la ley del 10 de junio de 1835 que decretaba también la pena capital para los esclavos que matasen o hiriesen al amo, el capataz o sus familiares (Moura, 1988: 226-227). Se trataba en este último caso de castigar de forma ejemplar a los que desafiaran la base de la sociedad esclavista, la sumisión al señor.

Las autoridades también persiguieron la colaboración de los elementos libres de la sociedad colonial con los cimarrones, al tiempo que buscaban estimular las delaciones y las entregas de esclavos huídos. De esta manera, en 1718 en Minas Gerais se estipuló el castigo con azotes y el destierro a Benguela (Angola) si el infractor era blanco, o la muerte si era negro o mestizo, para quién conociera la existencia de algún quilombo y no lo denunciara (Guimarães, 1988: 30); en 1835 en Rio Grande do Sul, un liberto acusado de vender pólvora a los cimarrones del quilombo de Manoel Padeiro fue condenado a quince años de prisión (Maestri, 1996: 311); en 1848 una ley en Pará castigaba con una multa de 200\$000 reales u ocho días de cárcel a quién

cometiera el mismo delito (Goulart, 1972: 208); en 1854 la Asamblea Provincial de São Paulo autorizó al Ejecutivo a pagar una recompensa de 2\$000 reales a un esclavo que denunció una conspiración en Taubaté y que compró su libertad con ese dinero; y también en São Paulo en algunos momentos los hacendados ofrecían recompensas de 15 a 30\$000 reales, e incluso de 200\$000 cuando las huídas se intensificaron, a quienes les devolvieran esclavos fugitivos (Luna, 1976: 157). Por otra parte, también eran perseguidos y procesados quienes dieran refugio a esclavos fugitivos. De esta manera, por ejemplo, se enfrentaron a un largo proceso los acusados de dar refugio a los cimarrones en el quilombo del Oitizeiro (Reis, 1996).

Además de la esfera pública de la represión contra el esclavo rebelde, existía un ámbito privado de violencia ejercido directamente por el dueño o el capataz. Este segundo ámbito fue tan importante como el primero durante todo el período esclavista, aunque puede afirmarse que a lo largo del siglo XIX se produjo una paulatina intromisión de la justicia en la reglamentación de las relaciones entre esclavos y señores como consecuencia de la creciente opinión pública desfavorable a la esclavitud, la progresiva pérdida de hegemonía de la clase señorial y el aumento de la criminalidad esclava en la última etapa del período esclavista (Machado, 1987: 31-32).

En el ámbito privado los ejemplos de brutalidad son innumerables y estremecedores, y en muchas ocasiones los castigos tenían como consecuencia la muerte o incapacidad del esclavo rebelde. Esto puede parecer a primera vista contraproducente para el señor, ya que significaba evidentemente la pérdida total o parcial de esa máquina de producir que era el

esclavo, o cuanto menos la disminución de su valor en el mercado por culpa de los castigos visibles y el estigma de rebeldía, pero no hay duda de que, ante los actos de insubordinación, el mantenimiento del orden establecido estaba por encima de los intereses individuales inmediatos. Sobre la brutalidad de los castigos es bien elocuente el testimonio de un juez de la Corte del Imperio en 1836, que al examinar el caso de un esclavo salvajemente torturado por su propietario afirmó que no había encontrado en el cuerpo legal existente ningún artículo que limitara el poder punitivo de los señores (Gorender, 1990: 33).

La brutalidad represiva, observable tanto en la crueldad de los señores y capataces al castigar a sus esclavos como en la severidad de la legislación punitiva, buscaba por una parte servir de ejemplo y advertencia a los potenciales rebeldes, y es por esta razón que en el ámbito privado la víctima solía ser castigada ante sus compañeros, mientras que en el ámbito público no era raro que el reo fuera azotado en la plaza pública e incluso que las cabezas de los ejecutados fueran colgadas en lugares visibles.

Pero la brutalidad respondía también al miedo de las autoridades y los propietarios a la rebeldía esclava. Todo el conjunto de leyes represivas y torturas oficiales y extra-oficiales era consecuencia de la paranoia de los grupos dominantes ante el peligro constante de insurrección y rebeldía esclavas, en el marco del desgaste psicológico que la insubordinación negra representaba para el sistema (Moura, 1988: 231-232).

### **El nivel destructivo: recursos militares contra el cimarronaje**

El sistema esclavista recurrió a dos métodos militares para

luchar contra el cimarronaje: el nombramiento de los *capitães do mato* y las expediciones formadas por diversas fuerzas regulares e irregulares. Los primeros estaban destinados a atajar el problema de raíz mediante la captura de los fugitivos aislados antes de que se unieran a las comunidades cimarronas, mientras que las segundas eran utilizadas para atacar los quilombos. Pero esta división de objetivos no estuvo siempre tan clara, ya que en muchas ocasiones los *capitães do mato* lideraron o formaron parte de las expediciones.

La figura del *capitão do mato*, también llamado al principio en algunos lugares *capitão do campo*, *capitão das entradas* o *capitão de asalto*, adquirió importancia en época muy temprana, ya que las continuas huídas de los esclavos la hacían necesaria. En las primeras décadas del período esclavista fueron las provincias nordestinas, donde se concentraba la mayoría de la población esclava, las que más los emplearon. Así en 1612, Alexandre de Moura, Capitán General de Pernambuco, solicitó a la Corona su establecimiento en las ocho parroquias de la capitanía para perseguir a los fugitivos (Schwartz, 1992: 109). En los años posteriores el recurso a sus servicios se fue extendiendo a todas las provincias de la Colonia, y por ejemplo en Río de Janeiro su presencia está ya documentada en 1659 (Goulart, 1972: 93). En Minas Gerais el primer nombramiento se produjo en 1710 (Guimarães, 1988: 11), pero fue el gobierno del Conde de Assumar (1717-1721), que convirtió a la lucha contra el cimarronaje en uno de los ejes principales de su política, el que comenzó a utilizarlos de forma masiva. En esta provincia, a lo largo del siglo XVIII fueron nombrados casi 500 (Schwartz, 1992: 119).

Eran las autoridades provinciales, y generalmente el

gobernador, las que nombraban a los *capitães do mato* mediante la concesión de una patente previo pago de una cantidad estipulada (en Minas Gerais, una regulación de 1725 fijaba esta cantidad en 750 reales [Guimarães, 1988: 67]), si bien a partir de mediados del siglo XVIII pasaron a ser mayoritariamente las cámaras municipales las que se encargaban de los nombramientos (Lara, 1996: 95). Los elegidos podían actuar por su cuenta o ayudados por algunos cabos y soldados *do mato* que eran reclutados por ellos mismos.

Los propietarios de los fugitivos capturados otorgaban a los *capitães do mato* unas recompensas, llamadas *tomadias*. En un principio estas recompensas eran acordadas directamente entre el propietario y el *capitão*, pero enseguida pasaron a ser reguladas por diversas leyes y ordenanzas. En Bahía, por ejemplo, ya en 1625 fueron estipuladas por la cámara municipal (Schwartz, 1992: 109), y en Minas Gerais quedaron regidas por las leyes de 1715 y 1722. De la misma manera, con el tiempo fue haciéndose más común que las haciendas municipales y provinciales contribuyeran al pago de las *tomadias*.

Por otra parte, la mayoría de gobiernos provinciales estipularon en distintos momentos (en Bahía en 1637 [Schwartz, 1992: 109], en Minas Gerais en 1715 [Guimarães, 1988: 29]) que cualquier persona que capturara un fugitivo debía cobrar una recompensa. En este sentido, en 1716 una ley en Minas Gerais corrigió el artículo de la ley del año anterior que decía que estos cazadores de hombres “aficionados” debían cobrar la mitad que los profesionales, y estipuló que la cantidad tenía que ser la misma (Guimarães, 1988: 29). En algunos casos se ofrecieron recompensas excepcionales a cualquier ciudadano que capturara a algunos cimarrones, como en el caso ya citado

del quilombo pernambucano de Catucá, cuando el gobierno provincial ofreció 100\$000 reales por la cabeza de Malunguinho, el líder del quilombo, 50\$000 por los otros líderes Valentim y Manuel Gabão, y 20\$000 por la de cualquier otro miembro del quilombo (Carvalho, 1996: 414).

Las recompensas obtenidas por los *capitães do mato* dependían de la distancia que habían tenido que recorrer para apresar al fugitivo y/o el tiempo empleado para ello. En Minas Gerais, donde el oro funcionaba normalmente como moneda, solían ser pagadas en este mineral. Según la regulación de 1722, si el fugitivo era capturado en un quilombo, como a veces ocurría, la *tomadia* era fija y especialmente alta: 20 octavas de oro según la regulación de 1722, en comparación con 4 por un fugitivo capturado en un radio de una legua de distancia de la residencia del capitán, 8 por uno apresado en una distancia mayor y a costa de hasta dos días de viaje, 12 si la distancia era de entre 2 y 4 días de viaje, 16 si era de entre 4 y 8, y 25 si era mayor (Barbosa, 1972: 58).

En São Paulo, una disposición de 1733, basada en la regulación de Minas Gerais, establecía unas recompensas monetarias basadas sólo en la distancia y más reducidas, “atendendo-se a pobreza dos moradores desta capitania” (Lara, 1996: 92-95). Por otra parte, los propietarios y sus representantes en las asambleas municipales y provinciales se quejaban a menudo de que las *tomadias* eran demasiado elevadas. En Minas Gerais, en 1759 y 1783 se solicitó sin éxito a la Corona su reducción (Guimarães, 1988: 32).

La profesión de *capitão do mato* exigía un gran conocimiento del área, por lo que estos individuos solían actuar en su zona de residencia, excepto en las ocasiones especiales en

que participaban en las grandes expediciones contra quilombos. El ataque de 1759 a las comunidades cimarronas de Campo Grande en Minas Gerais, por ejemplo, precisó de la actuación de *capitães do mato* de varias comarcas. También era necesario el conocimiento del problema enfrentado y del enemigo contra el que había que luchar. Esta última circunstancia, junto con el carácter inestable del oficio, hizo que fuera casi siempre desempeñado por personajes marginales, normalmente libertos, pertenecientes a las capas más bajas de la sociedad. Pero es difícil conocer la condición exacta de estos individuos, ya que por un lado no disponemos ni mucho menos de todas las patentes, y por otro la mayoría de ellas no indican la condición del elegido (Guimarães, 1988: 67-68). De todas formas, varios testimonios contemporáneos nos indican la alta presencia de libertos en este gremio, y por ejemplo en 1819 el viajero T. Von Leithold observaba que la mayoría de los *capitães do mato* de Río de Janeiro eran ex-esclavos (Goulart, 1972: 70).

Obviamente, nadie mejor que un ex-esclavo para enfrentarse a las artimañas utilizadas por los fugitivos. En algunos casos excepcionales, incluso se reclutó a esclavos. Sea como fuere, lo que está claro es que estos individuos pertenecían a los sectores marginales de la sociedad, normalmente no blancos (negros y mulatos, y en menor medida indígenas). Esta situación representaba una victoria añadida para el sistema esclavista, que canalizaba en su provecho la agresividad inherente a él haciendo que el odio dirigido al señor se orientara hacia individuos de la misma condición del huído.

El carácter marginal de los *capitães do mato* hizo que nunca fueran muy bien vistos por los propietarios y las autoridades. Los conflictos eran innumerables, provocados normalmente por las

estratagemas de los cazadores de recompensas para aumentar sus emolumentos o por las reticencias de los propietarios a cumplir los pagos en los términos acordados. En cuanto a lo primero, algunos *capitanes* capturaban a esclavos que no eran realmente fugitivos, sino individuos que vagaban por ahí, con tal de cobrar la recompensa (Schwartz, 1992: 109-110). Otros retenían por un tiempo al fugitivo ya apresado con tal de aumentar la recompensa (recordemos que ésta variaba no sólo en función de la distancia recorrida, sino también del tiempo empleado para la captura) o para hacerlo trabajar para ellos (Vallejos, 1985: 18). A fin de evitar esta situación, la regulación de Minas Gerais de 1715 establecía la obligación de entregar inmediatamente el fugitivo al propietario, aunque en 1722 se modificó este aspecto estipulando que debía ser entregado en un plazo de quince días al calabozo más cercano, donde debía ser rescatado por el propietario tras pagar la recompensa y los costos de encarcelamiento. La ley de 1722, además, condenaba al *capitão* que superara el plazo de 15 días a pagarle al propietario los jornales de los días excedidos (Guimarães, 1988: 68-69). Algunos *capitanes* llegaban al extremo de vender al cautivo como si fuera de su propiedad. En 1715, un *capitão do mato* fue acusado en Bahía tanto de utilizar en provecho propio el trabajo de los apresados como de intentar vender a otros. Finalmente, estaban los que delegaban el trabajo en ayudantes a los que les pagaban una mísera parte de lo que ellos cobraban después (Goulart, 1972: 71 y 74).

En cuanto a los problemas planteados por los propietarios, algunos de ellos se negaban a pagar las recompensas por la captura de esclavos que les eran entregados heridos o muertos como consecuencia de la violencia de la captura, o de otros viejos o inútiles que no necesitaban. Por lo que respecta a esto

último, en varias ocasiones las autoridades municipales de Salvador de Bahía tuvieron que subastar fugitivos apresados para poder entregar a sus captores la *tomadia* que sus señores no querían costear (Schwartz, 1992: 110).

Todos estos conflictos hacen que sea cuestionable el papel de los *capitães do mato* como defensores de la sociedad esclavista. Cuando ésta se vio amenazada por la existencia de las comunidades cimarronas, y no sólo por las andanzas de fugitivos aislados, recurrió a la organización de expediciones militares. No obstante, y como ya hemos señalado, varias de estas expediciones estuvieron comandadas por los cazadores de recompensas, pero en estas ocasiones no actuaban como elementos aislados sino en el seno de una estrategia más ambiciosa del sistema esclavista de destrucción de quilombos. En algunas ocasiones incluso se organizaron pequeñas expediciones formadas por varios *capitães do mato*, como ocurrió en Goiás en 1750 (Karasch, 1996: 254). Los *capitães do mato* eran valorados en estas expediciones por su gran conocimiento del terreno; cuando ellos no participaban en las campañas, solía contarse con los servicios de algún guía, que incluso podía ser algún cimarrón del quilombo que se iba a destruir apresado con anterioridad. En este sentido, la expedición que en 1795 destruyó el de Piolho en Mato Grosso contaba con un guía negro liberto apresado en ese quilombo durante la anterior expedición de 1770. También en la que destruyó en 1795 el quilombo de Pindaituba, en la misma región, iban dos guías esclavos que habían formado parte de ese quilombo y habían sido capturados en la ciudad de Vila Bela, a donde habían ido a comprar productos y a convencer a otros esclavos de que se fugaran con ellos (Carneiro, 1964: 78-80). Hay que señalar, no obstante, que este tipo de guías no siempre eran beneficiosos

para las campañas, y por ejemplo el comandante de la expedición de 1759 contra el Quilombo Grande en Minas Gerais, Bartolomeu Bueno do Prado, hacía referencia en un escrito a la malicia de los guías negros, que daban informaciones falsas para que el quilombo no fuera encontrado e hicieron perder varios días a los perseguidores (Barbosa, 1972: 29).

Las expediciones estuvieron formadas por diversas fuerzas, tanto regulares como irregulares, que actuaban solas o en conjunto en función de la importancia y dimensión de las campañas anti-cimarronas. En los diversos documentos relativos a las incursiones militares, nos encontramos con destacamentos de soldados (las *tropas de linha*), grupos de ciudadanos movilizados para la ocasión (las *ordenanças*, que afectaban a todos los ciudadanos de entre 18 y 60 años), diversas unidades policiales rurales (Compañías de Guardias Campestras, Guardias Pedestres, Guardias Terrestres...), milicias de negros y mulatos libres, tropas de indios y de *bandeirantes* paulistas, e incluso esclavos. Ya hemos visto como la lucha contra el quilombo de Palmares, que puso en jaque al sistema colonial portugués tanto como lo había hecho la invasión holandesa, marca el apogeo de los grandes ejércitos de aniquilamiento (Lara, 1996: 87).

Los tres últimos tipos (milicias de negros y mulatos libres, indios y *bandeirantes*), compuestos, como el gremio de los *capitães do mato*, por individuos pertenecientes a los sectores desfavorecidos de la sociedad, tuvieron un papel destacado en la represión de los quilombos. Por lo que respecta a las milicias, una de las más importantes fue la del Tercio de los Henriques, que adquirió gran importancia en las campañas anti-palmarinas. Hacia 1640, este tercio estaba asentado en Salvador y participó también en diversas operaciones para destruir los quilombos del

interior bahiano. En Goiás, el gobernador Meneses escribió en 1800 que un regimiento del Tercio de los Henriques había sido muy útil en la destrucción de quilombos en la región. Cabe señalar que, según el censo y los listados de esta milicia en la década de 1820, varios de sus oficiales eran pequeños propietarios de esclavos (Karasch, 1996: 257).

En cuanto a los *bandeirantes*, eran una fuerza de choque del colonialismo portugués formada por mamelucos paulistas especializada en un principio en la represión de los alzamientos indígenas. Pero en la década de 1670 comenzaron a ser utilizados en el nordeste contra los quilombos, y tuvieron su participación más señalada en la destrucción de Palmares en 1694-95. A partir de finales del siglo XVIII, los *bandeirantes* fueron utilizados a menudo en la represión de las insurrecciones esclavas.

Y por lo que concierne a los indígenas, fueron utilizados de dos maneras desde los inicios del período esclavista: como integrantes de las expediciones agrupados en milicias o mediante el traslado de aldeas a los territorios habitados por cimarrones para que actuaran de barreras protectoras. Las milicias indígenas tuvieron especial importancia en la destrucción de muchos quilombos, como por ejemplo el de Buraco de Tatu en 1763, mientras que las barreras protectoras de aldeas transplantadas no fueron muy exitosas, cuando no pasaron de meros planes de las autoridades. En Jaguaripe (Bahía), en el siglo XVII, los colonos intentaron sin éxito situar a aldeas indígenas cerca de sus granjas para que sirvieran de muro contra los cimarrones; los jesuitas, por su parte, no veían con muy buenos ojos esta política, ya que temían que los colonos explotaran a los indios en su provecho, pero admitían su utilidad (Schwartz, 1981: 173). El gobernador de Minas Gerais fundó en Curalinho una aldea con indios

dispersos de todo el territorio de Minas de Ouro y los armó con el objetivo de que ahuyentasen a los cimarrones, pero la estrategia fracasó. La propia Corona alentaba esta política y el rey, que por otra parte recomendó al capitán general de Río de Janeiro (y encargado del gobierno de Minas Gerais) el uso de indios como *capitães do mato*, abogaba por traer de São Paulo 200 parejas de *tapuias* (mestizos de indio y blanco) para distribuirlos por las comarcas de Minas Gerais y utilizarlos en la lucha anti-cimarrona (Barbosa, 1972: 63-64). También los holandeses utilizaron las aldeas indígenas situadas en lugares estratégicos en su guerra contra Palmares, pero como ya hemos visto fueron destruidas por los cimarrones.

Fueron precisamente los holandeses los que utilizaron una táctica original en su lucha anti-palmarina: la infiltración de espías en los quilombos con el objetivo de conocer sus escondites y modos de vida para después dirigir expediciones más exitosas en su contra. Están documentados dos de estos espías, un habitante de Porto Calvo que fue a vivir a Palmares Grandes y un tal Magalhães, de Alagoas do Sul, que fue a Palmares Pequeños. No sabemos qué resultados tuvo esta estrategia, pero lo cierto es que ninguno de estos dos individuos lideró después ninguna expedición (Freitas, 1990: 63-65). También en Mato Grosso se utilizó, al menos en una ocasión, la táctica del espionaje: en 1868 Antônio Bruno Borges, uno de los habitantes de la región de Cuiabá afectada por el quilombo de Rio Manso, contrató a un individuo llamado Manuel que se hizo pasar por cimarrón y fue a vivir en el quilombo, desde donde suministraba valiosas informaciones al propietario, como por ejemplo la ubicación exacta y la distribución de las diversas aldeas de la comunidad de fugitivos (Volpato, 1996: 233).

Las expediciones anti-cimarronas solían ser organizadas por las autoridades (cámaras municipales, jueces de paz...) de los distritos afectados. Cuando el tamaño y amenaza de los quilombos requería operaciones de mayor envergadura, era el propio gobernador provincial el encargado de su montaje, como ocurrió por ejemplo en las campañas contra Palmares y contra los quilombos de Campo Grande en Minas Gerais. En la mayoría de las ocasiones, el capitán mayor de las ordenanzas, figura prominente (algún hacendado o algún político) encargada de las cuestiones de orden público, reclutaba a los milicianos y/o habitantes que necesitara.

Los costes de las expediciones solían ser sufragados por las cámaras municipales, que a menudo recurrían a los propietarios afectados por las acciones de los fugitivos; esto podía derivar en problemas, ya que a veces los propietarios no podían o no querían cargar con los costes. En algunos casos también se recurría a los gobiernos provinciales e incluso a la Corona. Estos costes incluían la provisión de armas y municiones y los emolumentos y recompensas que debían percibir los comandantes e integrantes de las milicias, ordenanzas y tropas de indios o *bandeirantes*, así como los *capitães do mato* que a veces lideraban las expediciones. Los pagos eran muy variados y complejos, y podían consistir en salarios fijos; ciertas cantidades de dinero por cada fugitivo apresado,<sup>2</sup> o también la posesión de algunos de ellos; la propiedad de algunas de las tierras de los quilombos o de los bienes encontrados en ellos (herramientas; armas; productos como por ejemplo oro, muy común en las comunidades cimarronas de Minas Gerais); la concesión de

---

<sup>2</sup> En Maranhão, una ley estipuló en 1835 las recompensas para los miembros de la policía rural en 2\$000, 5\$000 y 10\$000 reales por esclavo fugitivo capturado en poblado, fuera de él o en quilombo (Assunção, 1996: 438-439)

títulos y patentes... En el apartado dedicado al quilombo de Palmares ya hemos visto la complejidad de estos pagos y los conflictos que acarrearaban, como por ejemplo los suscitados por el acuerdo con las tropas *bandeirantes* de Domingos Jorge Velho.

Las acciones de los *capitães do mato* y de las expediciones anti-cimarronas, al igual que la legislación contra la rebeldía esclava y los castigos de los señores y capataces, también llevaron a múltiples excesos y brutalidades enmarcables en el síndrome de miedo del sistema ante la amenaza negra. Por ejemplo, en Minas Gerais en 1716 un quilombo de unos 100 individuos fue atacado por una tropa de unos 150 soldados organizada por los municipios de Vila Real y Vila Nova de Rainha, que asesinó a varios cimarrones después de que se hubieran rendido. El juez real no quiso procesar a los responsables por temor a que otros hombres no quisieran unirse a esas expediciones en el futuro. El Consejo de Ultramar de Lisboa lamentó los “excesos“, pero apoyó al juez (Schwartz, 1992: 120). Por otra parte, en 1738 el gobernador aceptó una petición de los residentes de Vila Rica de no ser procesados por la muerte de cimarrones (Mello e Souza, 1982: 113, *apud* Schwartz, 1992: 120). Y en Goiás, en 1773 el gobernador José de Almeida eximió de responsabilidades penales a toda *capitão do mato* que matase o hiriese cimarrones (Karasch, 1996: 254).

## 5. REBELDIA NEGRA Y CRISIS DEL SISTEMA ESCLAVISTA

### El proceso gradual de emancipación

A partir de la tercera década del siglo XIX se produjo en Brasil un proceso gradual de desesclavización que culminó con la abolición de 1888. Este proceso fue largo y complejo, sujeto continuamente al boicoteo de muchos propietarios que no querían dejar de contar con la fuerza laboral esclava y que a menudo eran respaldados por las autoridades.

Mediante la ley del 7 de noviembre de 1831 el gobierno prohibió el tráfico de esclavos, de acuerdo a lo convenido en 1826 entre el emperador D. Pedro I y la corona británica. La regulación estipulaba que todos los esclavos introducidos en Brasil se convertirían a partir de entonces en libres y que los que importaran esclavos se enfrentarían a las penas impuestas por el Código Criminal a aquellos que esclavizaban personas libres. Pero esta ley era papel mojado y entre 1831 y 1851 se importaron, aunque fuera ilegalmente, más esclavos que en cualquier período anterior equivalente (Gorender, 1990: 33). Además, en 1834, ante la imposibilidad de repatriar a África a los pocos esclavos confiscados tras ser introducidos ilegalmente, se estipuló que fueran adjudicados a propietarios. Una ley de 1853, por otra parte, obligaba a la liberación de estos esclavos tras 14 años de servicios. Las cláusulas de prestación de servicios, en este caso y en todos los posteriores en que fueron aplicadas, suponían un régimen laboral prácticamente igual al de la esclavitud, ya que no existía retribución y no se estipulaban las horas de trabajo.

El colmo del cinismo se produjo en 1854, cuando el ministro

de justicia Nabuco de Araújo recomendaba al presidente de la provincia de São Paulo que pasara por alto la decisión de un juez de liberar a un esclavo introducido en el país después de la declaración de ilegalidad de la trata. En otra circular, esta misma autoridad aconsejaba a los jefes de policía no investigar los casos de africanos presuntamente esclavizados de forma ilegal (Gorender, 1990: 33-34).

El 28 de septiembre de 1871 se promulgó la ley 2.040 de Vientre Libre que concedía la libertad a los hijos de mujer esclava nacidos a partir de entonces. La ley estipulaba que los niños quedarán en poder del propietario de la madre hasta que cumplieran 8 años, momento en que el señor debía optar entre libertarlo recibiendo una indemnización de 600 reales o seguir utilizando sus servicios hasta que cumpliera 21 años. Si prefería la primera opción, el esclavo pasaba al estado, que lo entregaba a organizaciones de caridad o utilizaba sus servicios también hasta los 21 años. Una vez quedaba libre, el ex-esclavo sufría durante 5 años una fiscalización de sus actividades. Once años después, esta ley sólo había significado la manumisión de 11.000 esclavos, es decir un 0,7% de la media de la población esclava en ese período (Queiroz, 1977).

Finalmente, el 28 de septiembre de 1885 se promulgó la ley 3.270 o de los Sexagenarios, que declaraba libres a todos los esclavos mayores de 60 años. Pero estos tenían la obligación de seguir prestando servicios a sus antiguos amos.

Los propietarios también burlaron de todas las formas posibles estas leyes ya de por sí muy restrictivas: no se registraba el nacimiento de los esclavos o se les negaban las cartas de emancipación. Los trámites burocráticos que debían seguir los esclavos para su liberación eran complicadísimos y

además era el gobierno quien decidía el lugar de residencia del liberto. Por añadidura, los esclavos liberados se veían a menudo obligados a seguir trabajando para sus antiguos propietarios en virtud de cláusulas de prestación de servicios.

### **Líneas interpretativas de la crisis del sistema esclavista**

No hay duda de que el fin de la esclavitud, tanto en Brasil como en toda América, se debió al agotamiento de su viabilidad económica en el marco de la nueva fase de desarrollo capitalista que se inició en el siglo XIX. El trabajo esclavo, de poca productividad debido a su carácter coercitivo, no era conveniente para la era industrial que estaba cristalizando, la cual precisaba además de una masa consumidora. La esclavitud, que había constituido un factor de progreso, se convertía ahora en un obstáculo a la modernización capitalista al impedir el desarrollo de unas relaciones sociales y de producción acordes con los nuevos tiempos. La esclavitud se convertía entonces en un anacronismo y la Abolición en una condición de supervivencia para el capitalismo.

El conflicto de intereses entre los grupos dominantes de las metrópolis capitalistas y los esclavócratas brasileños era pues inevitable, y es en este contexto que se explican la presión inglesa contra la trata y los frenos y artimañas empleados por los defensores del orden esclavista contra el ineludible proceso de desesclavización.

Todas estas contradicciones afloraron con especial claridad y virulencia en las provincias de Río de Janeiro y, en mayor medida, São Paulo, donde los capitales provenientes del auge cafetalero exigían nuevas áreas de inversión en el marco de una

nueva estructura socio-económica.

La inviabilidad económica de la esclavitud y, por tanto, la inevitabilidad de su final son premisas aceptadas por todos los estudiosos de la crisis del sistema esclavista. El debate surge a la hora de señalar los factores que aceleraron ese proceso de decadencia y llevaron finalmente a la abolición de 1888, y de esta manera puede ponerse el énfasis en la acción de los hacendados cafetaleros, de la rebeldía negra o del movimiento abolicionista. En este sentido, y siguiendo a Jacob Gorender, podemos hablar de tres grandes líneas interpretativas, sin contar la de historiadores monárquicos como Joaquim Nabuco y Pedro Calmon, y otros neo-monárquicos, que atribuye toda la responsabilidad a la Casa de Bragança. A pesar de su evidente carácter acientífico, esta teoría emanada de los círculos de poder post-esclavistas es la que alcanzó una gran difusión a través de los libros de texto y caló en el pensamiento de las clases populares (Gorender, 1990: 143).

Una primera línea interpretativa sería la acuñada por los investigadores de la escuela de São Paulo (Florestan Fernandes, Sérgio Buarque de Holanda, Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni...), que resalta el papel de los hacendados cafetaleros del occidente paulista, cuyo "progresismo" les llevó a buscar la sustitución del trabajo esclavo por el trabajo asalariado. Según Gorender, no es de extrañar que estos autores, convencidos de que la cosificación del esclavo y su falta de autonomía humana era una de las principales características estructurales del sistema esclavista, ignoraran el papel de la resistencia negra en el proceso. Algunos de ellos, como Fernandes, no obstante, sí valoraron en cierta medida la rebeldía

esclava y las acciones del movimiento abolicionista.

La tesis de la escuela paulista fue retomada por algunos autores de la Universidad de Campinas, como Verena Stolcke y Michael Hall, que seguían considerando a los hacendados cafetaleros como principales, por no decir únicos, agentes del proceso de transformación socio-económica (Gorender, 1990: 144-145).

Una segunda línea interpretativa es la que concibe a la rebeldía negra como factor primordial de la superación del esclavismo. El núcleo central de esta corriente estaría integrado por otros historiadores de la Unicamp dedicados al tema (Célia Maria Marinho Azevedo, Sydney Chalhoub, Lilia Moritz Schwarcz, Silvia Hunold Lara), que ponen el acento en el miedo que la rebeldía esclava infundió en las clases dominantes, las cuales aprobaron la abolición presionadas por el temor a que la creciente insubordinación negra terminara en algo peor, en una verdadera revolución social. Gorender incluye también en este grupo a Clóvis Moura, decantado en los últimos años hacia un nacionalismo africanista que ve en la insubordinación negra la única fuerza motriz del proceso de abolición (Gorender, 1990: 147-149).

Habría que añadir en esta línea a otro autor, Mário Maestri, quien subralla que esta rebeldía, tanto en su vertiente individual (desinterés por el trabajo, pereza, indolencia...) como colectiva (cimarronaje, rebeliones...) es la principal responsable del carácter anacrónico e improductivo del sistema esclavista que provocó su crisis final. Como ejemplo de esta situación, Maestri nos muestra la opinión del científico francés Louis Couty, que estudió por encargo del gobierno imperial las *charqueadas* de Rio Grande do Sul y los saladeros uruguayos y argentinos. Couty

afirmaba que la menor competitividad de las primeras se debía al hecho de que el esclavo de Rio Grande do Sul era un productor inferior al trabajador libre platense, ya que debía ser mantenido (incluso cuando no trabajaba), no podía ser empleado temporalmente y no tenía interés en el trabajo (Maestri, 1984: 66).

Luiz Luna, por su parte, si bien afirma que la liberación de los esclavos no llegó hasta que, en el marco de una resistencia negra generalizada e intensificada, los elementos blancos liberales (los abolicionistas) se sumaron al proceso, hace también hincapié en el papel fundamental de la rebeldía esclava en el fin de la viabilidad económica del sistema esclavista. En este sentido, la intensificación de las huídas que se produjo en los años anteriores a la abolición hizo ver a los propietarios las ventajas de sustituir la mano de obra servil por otra teóricamente libre pero retribuida con un salario miserable (Luna, 1976: 166-170).

La tercera línea interpretativa está formada por aquellos autores que resaltan la importancia del movimiento abolicionista radical y su alianza con la rebeldía esclava como principales factores del proceso de decadencia esclavista. Gorender incluye en este grupo, aparte de a él mismo, a Robert Conrad, Ronaldo Marcos dos Santos y Lana Lage da Gama Lima. Habría que añadir algunos más, como Robert B. Toplin, Maria Helena P. T. Machado y Cleveland Donald Jr.

Algunos de estos autores dan la misma importancia a los dos factores. En este sentido, Machado afirma que tanto la rebeldía esclava como la acción abolicionista, junto con la presión externa inglesa y la política de utilización de mano de obra inmigrante asalariada, explican el proceso de forma interrelacionada: en los

últimos años de la esclavitud, la resistencia negra creció enormemente, aupada por la pérdida de hegemonía de la clase señorial derivada de la coyuntura externa que marcaba el fin del sistema. Ahora bien, Machado insiste en la necesidad de resaltar el papel de la rebeldía negra ante la excesiva insistencia hecha por la historiografía tradicional en el rol de la ideología y la acción abolicionistas. En este sentido, considera que no solamente la abolición, sino todo el proceso de desmantelamiento que condujo a ella en la segunda mitad del siglo, deben ser reexaminados bajo el prisma de la dominación concebida como relación recíproca de opresión y resistencia (Machado, 1987: 14-16).

Otros, como Toplin y Donald Jr., ponen más claramente el énfasis en la resistencia negra. Así, Donald Jr. cuestiona también el argumento de la historiografía tradicional según el cual el incremento de la resistencia negra que se produjo al final del período esclavista y que llevó a los plantadores a aceptar la emancipación, fue provocado por la agitación y la propaganda abolicionistas, y opina que fueron las rebeliones y el cimarronaje los que, al evidenciar la fragilidad del sistema esclavista, dieron alas a los abolicionistas y acabaron convenciendo a los esclavócratas de la inevitabilidad del fin de la institución esclavista. Eso no significa quitar importancia a la ideología abolicionista, pues el autor también afirma que ésta ayudó al desmoronamiento de la unidad del orden esclavista al crear fisuras en el seno de la sociedad blanca, lo cual facilitó la labor de la resistencia esclava como elemento motriz de la descomposición del sistema.

Como ejemplo de todo este planteamiento, Donald Jr. relata el caso del condado de Campos en el norte de la provincia de Río

de Janeiro, donde la resistencia esclava y concretamente las acciones de un quilombo determinado entre 1879 y 1884 (el quilombo de Travessão), crearon una sensación de pánico e inseguridad entre los plantadores y la sociedad blanca en general, en un momento en que el movimiento abolicionista local estaba formado únicamente por unos pocos miembros que repartían propaganda, sin que se hubiera llegado todavía a las grandes acciones subversivas y la instigación de sublevaciones esclavas (Donald Jr., 1976: 182).

Toplin utiliza, como los autores de la Unicamp citados anteriormente, la tesis del miedo de los grupos dominantes a la resistencia negra y afirma que la insubordinación esclava llegó a tal nivel que los propietarios perdieron el control de la situación y temieron que cuanto más se retrasase la abolición más posibilidades habría de que el caos reinante derivase en una revolución social mucho más peligrosa para sus intereses que la simple emancipación legal (Toplin, 1969, *apud* Machado, 1987: 14-15).

Clóvis Moura, de hecho, tendría que ser incluido en este grupo y no en el de los que sólo señalan el papel de la rebeldía esclava, pues en varias de sus obras (por ejemplo *Os quilombos e a rebelião negra*) afirma que ésta fue protagonista de la crisis final del sistema esclavista junto con los movimientos abolicionistas más radicales. Lo que pasa es que este autor, reaccionando contra la historiografía más tradicional que ignora por completo la resistencia negra y afirma que los movimientos políticos blancos fueron los únicos responsables de la emancipación, ensalza el papel de los esclavos rebeldes. Pero el “nacionalismo africano” del que habla Gorender no es más que una respuesta al discurso oficial que ningunea la acción del

negro en la historia brasileña.

Otros, finalmente, acentúan el papel del movimiento abolicionista. De esta manera, Lima piensa que fueron las divisiones de los grupos dominantes provocadas por la ideología abolicionista las que dieron el golpe de gracia al sistema esclavista. Este autor considera, entonces, que la contradicción fundamental que aceleró la transformación de la sociedad fue el conflicto entre los distintos sectores dominantes y no el antagonismo entre señores y esclavos, a pesar de que la relación entre estos dos últimos grupos sociales sea la relación fundamental de la sociedad esclavista. Para ejemplificar el proceso, Lima lo estudia en el municipio de Campos en la etapa inmediatamente anterior a la abolición (Lima, 1981).

Gorender subraya de manera especial la importancia del papel del abolicionismo radical, que al aliarse con los negros rebeldes hizo evolucionar la conciencia esclava para darle un cariz revolucionario y transformador. En esta línea critica rotundamente a quienes niegan la colaboración del abolicionismo radical con la resistencia esclava, como los autores de la Unicamp que atribuyen toda la responsabilidad en el proceso a los esclavos rebeldes y el miedo que infundieron en los grupos dominantes. En este sentido, Célia de Azevedo, por ejemplo, define a los líderes abolicionistas radicales como racistas empeñados en disciplinar y controlar la "onda negra" para que no fuera demasiado lejos y añade que además poco se sabe de una organización tan utilizada como exponente del abolicionismo radical aliado con los negros rebeldes como los Caifazes, ya que el único documento sobre ella es el escrito memorialístico de uno de sus miembros en el que evidentemente exagera las hazañas de la organización (Azevedo, 1987: 218-219, *apud* Gorender, 1990:

177). Y según Gorender eso es falso, ya que Robert Conrad y Ronaldo Marcos dos Santos citan noticias de varios diarios de la época (*Diário Popular, Província de S. Paulo, Correio Paulistano, Diário de Santos, Cidade do Rio, Rio News, Gazeta da Tarde*) que hablan de las acciones de los Caifazes, que también están documentadas en los Anales de la Asamblea Legislativa Provincial de São Paulo (Conrad, 1975 y Santos, 1980, *apud* Gorender, 1990: 177-178).

Gorender, no obstante, opina que en este proceso las influencias no fueron unidireccionales, y que la rebeldía esclava tuvo un papel decisivo al contribuir a la radicalización revolucionaria del movimiento abolicionista (Gorender, 1990: 164).

### **La alianza entre abolicionistas radicales y negros rebeldes**

Los años finales del período esclavista, especialmente en las provincias de Río de Janeiro y São Paulo, estuvieron marcados por dos fenómenos: la intensificación de la rebeldía esclava y la aparición del movimiento abolicionista. Si bien los distintos autores han puesto el énfasis en la preponderancia de uno u otro en función de su visión del proceso de crisis de la sociedad esclavista, lo que está claro es que fueron ambos los que llevaron a su desmantelamiento.

Por lo que respecta a la rebeldía esclava, en las últimas dos décadas del período esclavista se intensificaron espectacularmente las acciones de resistencia. Estas fueron especialmente numerosas en el condado de Campos, en Rio de Janeiro, que a partir de la década de 1830 se convirtió en uno de los principales centros azucareros del país. En 1880, Campos

contaba con uno de los mayores índices de concentración esclava de Brasil: de los 89.080 habitantes que había en ese año, 56.955 eran libres y 32.125 esclavos (Lima, 1981: 24). Diversos quilombos llevaron de cabeza a las autoridades, entre ellos uno formado por 50 individuos que fue destruído en 1879, y el de Travessão. Este último estaba compuesto por un número no demasiado elevado de esclavos fugitivos y libertos (15 o 20 personas en total) que se dedicaban a asaltar las plantaciones y los caminos de la comarca. Su objetivo no era sólo conseguir comida y otros productos, sino también atentar contra los principales plantadores (Donald Jr., 1976: 184-190).

Además de los quilombos, aterrorizaron a la sociedad blanca los ataques contra propietarios y capataces y las insurrecciones de los esclavos de muchas plantaciones, como una en 1877 que duró dos días. Muchas de estas rebeliones, por otra parte, incluían la quema de las propiedades, normalmente cañaverales o cafetales, por parte de los alzados. Los sucesos de la hacienda Boa Vista son un buen ejemplo de la alta tasa de rebeldía esclava de la zona: 50 esclavos se rebelaron y formaron un quilombo, que fue atacado por una expedición compuesta por 16 soldados y 200 civiles. Antes de rendirse, los cimarrones incendiaron varias haciendas de la región y mataron a varios *capitães do mato*. En la hacienda Cantagalo los esclavos también se rebelaron en grupo y formaron un quilombo en 1877 (Luna, 1976: 109-110).

Este clima de rebelión, al que respondían los grupos dominantes con un incremento de la represión policial y el advenimiento de mecanismos especialmente crueles como el linchamiento de esclavos, no sólo estaba presente en Campos, sino también en los otros condados de Rio de Janeiro y en la vecina provincia de São Paulo.

En São Paulo, el cimarronaje alcanzó tal magnitud que la Asamblea Provincial instó al gobierno a construir una prisión especial para negros huídos (Luna, 1976: 167). Toda la provincia se vio afectada por los asaltos a haciendas y viajeros de numerosos grupos de cimarrones, normalmente asentados en las selvas de los alrededores de las haciendas de café, como el de Piraí, el situado entre los ríos Jaguari y Atibaia, el de Iguape y el de Rocinha, así como por las rebeliones esclavas de las haciendas y plantaciones, tanto espontáneas como planificadas. Las primeras, llevadas a cabo normalmente por esclavos recién llegados, solían ser consecuencia de los malos tratos y resultaban en ataques a los capataces (están las de Serra Negra, Casa Branca, Araraquara, Leme, Amparo y un larguísimo etcétera), mientras que las segundas (algunas abortadas antes de iniciarse como la de Campinas que debía explotar el día de Navidad de 1885, otras que detonaron como la de Jundiaí, la de Bananal, la de Capivari...) eran generalmente organizadas con anticipación por esclavos con más experiencia, conocedores de los límites de las insurrecciones espontáneas. Y justo antes de la abolición, se produjeron una serie de revueltas, como las de Limeira, Araras, Franca, etc., impulsadas por el movimiento abolicionista, en las que los alzados reivindicaban formalmente la libertad (Santos, 1980: 39-45). La insurgencia en esta parte del Brasil llegó a tal extremo que un político advirtió en el Senado en 1884 sobre el peligro del advenimiento de una guerra de razas (Lima, 1981: 101-104).

También en otras regiones del país se intensificó la resistencia en los últimos años de la esclavitud. En Rio Grande do Sul, por ejemplo, arreciaron las huídas hacia los quilombos, especialmente hacia aquellos ubicados en la sierra dos Tapes.

Los propietarios de las *charqueadas* financiaron partidas de *capitães do mato* para buscar a los fugitivos, con la orden de matar a los que intentasen escapar y azotar a los que fueran aprehendidos. Como informaba un periódico republicano y abolicionista de la época, *A Federação*, varios de los fugitivos refugiados en la sierra eran libertos “contratados” (los obligados por ley a prestar unos años de servicio no remunerado a sus dueños antes de su completa liberación), e incluso “sexagenarios” (esclavos mayores de 60 años liberados en virtud del decreto de 1885 pero también obligados a seguir trabajando por un tiempo para sus amos) (Maestri, 1996: 322).

En los últimos años de la esclavitud van adquiriendo importancia las acciones colectivas y organizadas de resistencia (huídas colectivas, insurrecciones, incendios de haciendas y plantaciones) por encima de las individuales y espontáneas (fugas, ataques a señores y capataces), debido en parte a la influencia y colaboración del movimiento abolicionista radical. Es precisamente en este punto donde radica la diferencia entre las dos grandes tendencias de la ideología abolicionista, la moderada y la radical, que por otra parte tenían el mismo objetivo: acabar con la esclavitud para conducir al país hacia la modernización capitalista. La primera pretendía mantener a las masas negras al margen del proceso de emancipación, la cual debía llegar como una “dádiva” del Parlamento, pues consideraba un suicidio político promover la participación de una clase que podía imprimir al proceso un carácter revolucionario que pondría en peligro al orden establecido. Joaquim Nabuco, presidente de la Sociedad Brasileña Contra la Esclavitud, fue el máximo representante de este abolicionismo moderado, legalista y parlamentario. Partidario de un proceso gradual de emancipación,

en 1880 presentó un proyecto de ley que proponía el fin de la esclavitud para 1890 y la indemnización para los propietarios que en esa fecha todavía poseyeran esclavos, así como la libertad para todos los esclavos africanos introducidos en Brasil después de la ley de 1831, la liberación de los sexagenarios, la prohibición de los azotes, el derecho a un día libre por semana y a habitación separada para las familias esclavas agrícolas. Pero el punto más reaccionario del proyecto de ley estaba en la propuesta de que los esclavos que huyeran antes de la expiración de la esclavitud fueran obligados a prestar servicios a su señor durante el doble del tiempo que hubieran permanecido huídos, y que fueran desposeídos de todos los beneficios de esa ley. Sin embargo, la Cámara bloqueó el proyecto de ley y más adelante Nabuco cambió de ideas y defendió, en su libro *O Abolicionismo*, la emancipación inmediata y sin indemnización, para lo cual pretendía convencer a los propietarios de esclavos.

El abolicionismo radical, en cambio, pretendía incorporar al negro al proceso de liberación para acelerar la caída del sistema esclavista. La estrategia consistía en utilizar y apoyar las acciones subversivas de los esclavos rebeldes. Es en ese contexto, pues, que se inscriben las incitaciones a las huídas masivas, el dar refugio a esclavos fugitivos (una ley del 28 de septiembre de 1885 castigaba este delito con penas de hasta dos años de cárcel), la participación en la creación de quilombos, la colaboración en los incendios de haciendas y plantaciones y la asistencia judicial a los esclavos procesados explotando las escasas debilidades o lagunas del sistema judicial. Muchos abolicionistas de esta tendencia, además, se dedicaban a denunciar las torturas y los malos tratos de algunos propietarios y a financiar la manumisión de esclavos. En este último apartado,

por ejemplo, destacó por su espectacularidad la labor del abolicionista Gaspar Salgueiro, escribiente de una oficina pública que heredó de su padre una hacienda en Vassouras con cien esclavos, los libertó a todos y vendió después todo el patrimonio. Con el dinero compró más esclavos para después manumitirlos también (Scisinio, 1988: 89).

Pero quizás el papel de estos grupos abolicionistas radicales ha sido exagerado, minusvalorando la conciencia que los esclavos tenían del momento histórico en el que se encontraban. En este sentido, es probable que hechos como los ocurridos en la hacienda Queimado del condado fluminense de Campos en 1877, en el que los esclavos, inducidos por uno criollo y alfabetizado que estaba al tanto del debate nacional sobre la emancipación, se alzaron y reclamaron al dueño su libertad, no fueran tan aislados (Gomes, 1995-96: 44-45).

Los grupos abolicionistas radicales se desarrollaron especialmente en las áreas urbanas, sobre todo en Recife, Río de Janeiro y São Paulo. En esta época, al tiempo que se debilitaba el sistema esclavista, las ciudades iban adquiriendo importancia con el desarrollo de nuevas actividades en el comercio, la industria y los servicios que no dependían de la plantocracia rural. Gracias a los medios de difusión, la concentración de población, las actividades culturales, etc., se convirtieron además en lugares ideales para el desarrollo de las ideas abolicionistas. En definitiva, las ciudades alcanzaron una densidad política e ideológica que iba más allá de su real dimensión económica y demográfica en un país todavía dominado por el latifundio esclavista (Gorender, 1990: 165).

En los grupos abolicionistas radicales estaban representados casi todos los grupos sociales: obreros (ferroviarios, portuarios,

tipógrafos, pedreros), artesanos, pequeños y grandes comerciantes, industriales, profesionales liberales (sobre todo abogados y periodistas), funcionarios civiles y militares... Esta heterogeneidad también se daba en el color de la piel, y había por ejemplo bastantes negros libres en la dirigencia y la militancia de base de estos grupos. En cuanto a esto último, cabe destacar la existencia de un Club de Libertos abolicionista en Niterói (Gorender, 1990: 166-168).

La participación de los sectores obreros fue importante en algunos momentos, como atestiguan la negativa de los tipógrafos de Fortaleza a imprimir cualquier escrito que defendiera la esclavitud; la decisión de la Asociación Tipográfica Imperial Fluminense de libertar al esclavo que había en la asociación cuando se dieron cuenta de su presencia; las acciones de los lancheros del puerto de Fortaleza, que paralizaban la venta de esclavos hacia el sudoeste; las conferencias abolicionistas del Centro Obrero de São Paulo y las acciones de algunos ferroviarios que permitieron la huída de muchos esclavos (Moura, 1981: 84 y Gorender, 1990: 161). Pero en líneas generales fueron los sectores medios los que coparon las filas de las asociaciones abolicionistas.

Estas asociaciones radicales fueron muy numerosas. En Río de Janeiro, concretamente en Campos, en 1870 apareció la primera organización abolicionista, Ypiranga, que no tuvo prácticamente ninguna incidencia social (Lima, 1981: 84). A partir de 1880 aparecieron nuevos grupos, de entre los cuales destacó el liderado por Carlos de Lacerda, que se expresaba a través de su órgano *Veinticinco de Marzo*, que circuló entre 1884 y 1888. El grupo de Carlos de Lacerda llegó a invadir una plantación para liberar a un esclavo del tronco de tortura. En São

Paulo destacó la *Ordem dos Caifazes*, dirigida por el negro libre Luís Gama hasta su muerte en 1882 y después por Antônio Bento, y que tenía en el periódico *A Redempção* (1887-1888) su vehículo de propaganda (Gorender, 1990: 174-176). La radicalidad del pensamiento de Luís Gama viene ejemplificada en su afirmación de que cuando un esclavo mataba a su señor estaba realizando un acto de legítima defensa. Pero hubo muchas más asociaciones, como la Logia Masónica América, la Federación Abolicionista, la Asociación Central Emancipadora dirigida por Ruy Barbosa, descendiente de mulatos, y João Clapp.

Las actividades de estos grupos radicales provocaron la reacción de los esclavócratas, como por ejemplo los terratenientes azucareros de Campos, que se agruparon en "Clubes Agrícolas", emprendieron acciones legales contra los abolicionistas e incluso formaron milicias de sicarios que atentaban contra ellos (Gorender, 1990: 178-179).

Con la excepción quizás del pequeño grupo de los Caifazes, la mayoría de asociaciones abolicionistas pretendían canalizar en provecho propio la rebeldía esclava. En este sentido fue especialmente importante el quilombo de Jabaquara en el puerto paulista de Santos, creado por el abolicionista Joaquim Xavier Pinheiro para agrupar a los negros huídos que llegaban a la ciudad. El quilombo tenía un líder, Sergipe Quintino de Lacerda, nombrado por los abolicionistas, que ejercía de enlace entre éstos y los cimarrones. Lo que en un principio parece una acción altruísta respondía en realidad al interés de muchos propietarios en fomentar las huídas para ahorrarse la indemnización a los ex-esclavos estipulada en los decretos-leyes que precedieron a la emancipación, así como al de los abolicionistas por proveer mano de obra barata a hacendados paulistas que necesitaban

trabajadores. El propio Pinheiro llegó a explotar en su provecho a los cimarrones de Jabaquara al emplearlos sin salario, sólo a cambio de comida y refugio, en su fábrica de cal (Moura, 1988: 244-245). Como señala Beatriz Nascimento, no se trataba de un verdadero quilombo, ya que no fue organizado por esclavos huídos sino por personas ajenas a los intereses de éstos, dispuestas a provocar la irreversibilidad de la abolición de la esclavitud mediante la desorganización del trabajo servil. Los fugitivos que en gran número llegaron a Jabaquara no se encontraron con ninguna "Tierra Prometida", sino con una ciudad-favela (Nascimento, 1979: 178).

El quilombo de Jabaquara anuncia los límites de la alianza entre negros rebeldes y abolicionistas radicales. Como ya hemos dicho, estos abogaron por la incorporación del negro al proceso emancipador con tal de acelerarlo. Pero no sólo se trataba de acelerar la abolición, sino también de canalizar la rebeldía esclava con el objetivo de evitar la radicalización del proceso. En definitiva, la diferencia entre abolicionistas moderados y radicales era sólo de matiz, pues ya fuera manteniendo al negro al margen o utilizando su rebeldía, el objetivo era superar la esclavitud sin transformar completamente el *statu quo* socio-económico. La meta era pasar del trabajo esclavo al trabajo asalariado sin que el cambio comportara una revolución social.

Los verdaderos objetivos de los abolicionistas se hicieron patentes tras la liberación de 1888. Una vez conseguido el objetivo común, los abolicionistas pretendían que los antiguos esclavos se incorporaran obedientemente como asalariados al escalafón más bajo de la sociedad capitalista. Y está claro que lo consiguieron, pues la abolición sólo significó la libertad teórica, jurídica, del esclavo; tras cuatro siglos de esclavitud, éste no

estaba preparado para la nueva situación socio-económica, por lo que se integró en ella como elemento explotado y marginado. Un periódico abolicionista era bien explícito cuando advertía a los ex-esclavos que la libertad no consiste en hacer el vago, lo cual sólo puede llevar al vicio, sino en trabajar, constituir una familia, respetar la moralidad y obedecer a los que se sirve y de quienes se recibe el salario (Lima, 1981: 149).

Ya hemos visto como muchos autores consideran que fue la colaboración con el abolicionismo radical lo que dio alcance revolucionario a la rebeldía esclava. Esta por sí sola no habría podido transformar la sociedad, ya que las condiciones estructurales del sistema esclavista impedían la conversión de los esclavos en clase revolucionaria. Según este planteamiento marxista ya analizado en el primer capítulo, era necesaria la participación de los elementos blancos liberales, en el marco de una rebeldía negra generalizada e intensificada, para que el proceso de emancipación se llevara a cabo y cristalizara lo que Gorender llama Revolución Abolicionista, que hizo en Brasil las veces de Revolución Burguesa al facilitar el camino hacia el modo de producción capitalista (Gorender, 1990: 188).

La rebeldía esclava se veía así condenada a una serie de acciones anárquicas, realizadas por individuos que no perseguían más que la libertad inmediata, hasta que el movimiento abolicionista radical, al integrarlas, les dio significación política revolucionaria. Lana Lage da Gama Lima va aún más allá, y afirma que la colaboración de los negros rebeldes con los abolicionistas fue vital para su auto-conciencización, ya que es al participar en los movimientos revolucionarios que surgen en las épocas de crisis del sistema en que afloran sus contradicciones,

cuando el esclavo adquiere total conciencia de ser humano (Lima, 1981: 74). Es decir, el mero hecho de rebelarse y resistir no da al esclavo la suficiente categoría humana, sino que precisa para completarla la participación en movimientos "blancos".

Y ahí está, a nuestro entender, la clave del asunto: esa conciencia de clase y ese alcance revolucionario que tanto preocupan a algunos historiadores deben ser reexaminados, pues el esclavo rebelde no pretendía transformar un sistema que le era absolutamente ajeno para llevarlo a la modernización capitalista, sino conquistar su libertad, ya fuera creando un estado negro como en Palmares, comerciando clandestinamente con los ciudadanos libres como en Salvador o Minas Gerais o, sobre todo en los años anteriores a la Abolición, quemando cañaverales y haciendas de café. La búsqueda de esa libertad no es un objetivo limitado, necesitado de actuaciones externas para transformarse en algo de más alcance, sino la expresión genuina de la lucha de hombres y mujeres por recuperar la dignidad perdida.

## CONCLUSIONES

La mayoría de corrientes historiográficas se han aproximado al cimarronaje con ideas preconcebidas y buscando elaborar grandes esquemas teóricos. La escuela marxista (Décio Freitas, Ivan Alves Filho, Jacob Gorender, Mário Maestri, Carlos Magno Guimarães), por ejemplo, ha encontrado en la resistencia esclava elementos para sus teorías de la lucha de clases y del desarrollo de las fuerzas productivas. En este sentido, el cimarronaje, junto con los otros actos de rebeldía, nos mostraría tanto la relación antagónica entre propietarios y esclavos que constituye el eje del desarrollo histórico, como las limitaciones revolucionarias de esa confrontación. En cuanto a esto último, una serie de características estructurales harían imposible la creación entre los esclavos de la conciencia necesaria para la transformación de la sociedad. Por ello, la crisis del sistema esclavista no se produciría hasta que los elementos blancos revolucionarios, los grupos abolicionistas radicales, estos sí imbuidos de la conciencia y los objetivos políticos necesarios para constituirse en vanguardia revolucionaria, se aliaran con los negros rebeldes para acabar con la sociedad basada en la economía servil.

La escuela "africanista" (Edison Carneiro, Arthur Ramos), por su parte, traslada el énfasis del terreno económico al étnico para buscar en las sociedades cimarronas las claves que permitan hablar de una reacción

cultural, africana a la esclavitud. Los esclavos fugitivos recrearían en sus comunidades, mediante el desarrollo de las estrategias económicas, los sistemas de liderazgo y organización social y el universo mágico-religioso, el Africa perdida.

La escuela que combina los planteamientos marxistas y africanistas (Clóvis Moura y los pensadores extra-académicos vinculados a las organizaciones del movimiento negro) ha partido de la premisa del cimarronaje como máxima expresión de un movimiento generalizado de afirmación étnica para construir una imagen del negro como rebelde permanente, como héroe romántico rebosante de dignidad y espíritu de lucha.

La obra de todos estos autores es de gran valor, ya que ha permitido superar el ideario de la historiografía tradicional, imperante hasta la década de los sesenta, que ignoraba la resistencia esclava o como mucho la concebía como reacción esporádica a los malos tratos (Goulart, Barbosa). Gracias a ellos, el negro resistente, el cimarrón, ha salido de las sombras a las que estaba relegado para convertirse en sujeto histórico. Pero en su afán por romper con la imagen tradicional de una esclavitud benigna y paternalista, quizás han caído en un esquematismo y una rigidez metodológica que los ha llevado a buscar una realidad ya dibujada de antemano. Esta actitud les ha impedido abordar el tema libres de prejuicios y teorías previas, con el único objetivo de acercarse a una realidad compleja.

Todo ello hace que sea muy saludable la revisión crítica de autores como Stuart B. Schwartz, Eduardo Silva, João José Reis y Flávio dos Santos Gomes, que consideran que hay que analizar el objeto de estudio sin esquemas previos encaminados a encontrar grandes líneas teóricas, sino observando las diferentes modalidades que adquirió el fenómeno del cimarronaje para conocer las distintas respuestas de los esclavos al sistema que los explotaba. En este sentido es de un gran valor la reciente compilación de los dos últimos historiadores (*Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*), que reúne un extenso muestrario de monografías que abarcan desde Palmares hasta el quilombo del Oitizeiro. Estos estudios de caso, algunos de ellos realizados por especialistas como Richard Price, Mário Maestri o Carlos Magno Guimarães (grandes conocedores, respectivamente, del cimarronaje en Surinam, las provincias meridionales brasileñas y Minas Gerais), nos enseñan las distintas formas que adquirieron los quilombos a lo largo de la geografía brasileña.

Pero quizás en algunas ocasiones estos autores han ido demasiado lejos (tan lejos como fueron Décio Freitas o Clóvis Moura, por ejemplo) en su reacción contra la historiografía del cimarronaje y han concebido al cimarrón, y al esclavo contestatario en general, como un individuo que sólo perseguía la consecución de pequeños espacios de autonomía en el seno de la sociedad esclavista. Y es que el espíritu de revisión, sin duda muy necesario, no debe hacer olvidar la violencia intrínseca del sistema esclavista y la

lógica estructural de la resistencia esclava.

Así pues, las distintas respuestas de los cautivos, que abarcan las huídas, suicidios, abortos y asesinatos junto con las revueltas y los quilombos de todo tipo, desde el de Palmares o Campo Grande hasta el de Buraco de Tatu o el de Oitizeiro, no son muestra de un acomodo a la sociedad que los explotaba, ni de un espíritu de negociación conformista, sino de una actitud constante de búsqueda de la libertad por distintos caminos. En esa vía hacia la liberación hay que enmarcar, junto a las distintas modalidades individuales y colectivas de rebeldía, a las religiones afro-brasileñas, ya que en el *terreiro* y en el *batuque* el negro encontró un espacio psico-social de libertad tan liberador como el quilombo. En este sentido, los quilombos-terreiros de Bahía analizados por Reis y Silva son paradigmáticos, como también lo son las revueltas bahianas en las que la religión (tanto el candomblé como el islam) se convirtió en motor del proceso insurreccional. En definitiva, la construcción de la identidad afro-brasileña, fundamentalmente a partir de la religión, se convirtió en elemento de resistencia.

El objetivo indispensable de observar las distintas formas que adquirió el cimarronaje cuenta con un arma muy útil: el análisis regional. El estudio detallado de las diversas modalidades de quilombos que proliferaron en las distintas regiones brasileñas nos muestra un panorama variopinto: las grandes sociedades cimarronas como

Palmares, verdadero estado dentro de la colonia; las comunidades medianas como la de Ambrósio en Minas Gerais, las de Turiaçu y Lagoa Amarela en Maranhão y las de Inferno y Cipotema en la Amazonia; los quilombos situados en las proximidades de las ciudades como el de Buraco de Tatu en Bahía, el de Bomba en Río de Janeiro o el de Lucas en Rio Grande do Sul; los pequeños grupos semi-nómadas como el de Manoel Padeiro en Rio Grande do Sul o los quilombos *garimpeiros* de Goiás y Minas Gerais; los grupos errantes de salteadores como las que amenazaban los caminos entre Río de Janeiro y Minas Gerais. La constatación de esta diversidad es la que nos permite afirmar que el cimarrón no fue ni un fugitivo que buscaba aislarse de la sociedad en selvas remotas, ni un parásito del sistema que buscaba únicamente su provecho personal asaltando viajeros, sino alguien que empleó distintos caminos para conseguir un único objetivo: la vivencia de la libertad.

El análisis de las diversas modalidades cimarronas nos hace patente una realidad compleja, que se manifiesta principalmente en tres aspectos de la organización del quilombo: el patrón de asentamiento, las estrategias de subsistencia (agricultura, minería, recolección, intercambios comerciales, asaltos, etc.) y la demografía étnica y social (cohabitación de esclavos fugitivos, negros y mulatos libres, blancos pobres, indígenas, desertores, etc.).

En cuanto al patrón de asentamiento, vemos que casi nunca hubo comunidades aisladas en lugares remotos, sino

que normalmente se buscó una combinación de lejanía e inaccesibilidad (por razones militares obvias) con una relativa proximidad a los centros poblados (plantaciones, granjas, pueblos...) para poder asaltar y/o comerciar. En esta cuestión el caso de Palmares, utilizado por algunos autores como ejemplo de comunidad aislada en busca de la reconstrucción de una sociedad africana, es bien ilustrativo: los distintos quilombos palmarinos se encontraban en una zona selvática y montañosa, suficientemente alejada e intrincada para las expediciones enemigas pero, al mismo tiempo, suficientemente cercana a las granjas de los moradores de la región. En varios casos, incluso nos encontramos con quilombos situados prácticamente a las puertas de las ciudades, como en Salvador de Bahía o Rio Grande.

Junto al patrón de asentamiento, las estrategias de subsistencia ahondan en la idea de que los quilombos no eran comunidades autosuficientes que buscaban el aislamiento, sino unidades obligadas a relacionarse con el mundo circundante para poder seguir disfrutando de la libertad. En este sentido, no hay ninguna comunidad que se dedicara exclusivamente a la caza y la agricultura, sino que todas emplearon en mayor o menor medida el bandolerismo y/o las relaciones comerciales con otros estamentos sociales como, por ejemplo, esclavos de las plantaciones vecinas, comerciantes blancos o negros libres, indígenas e incluso, en algunas ocasiones, hacendados.

Si bien los asaltos a viajeros, granjas y plantaciones

fueron en algunas ocasiones una parte esencial de la economía cimarrona, y en este sentido es muy atractiva la idea de Schwartz del cimarronaje como precedente colonial del bandolerismo social o *cangaçu*, no creemos que haya suficientes elementos como para hablar de sociedades parasitarias. De esta manera, son muy pocos los ejemplos de comunidades cimarronas dedicadas exclusivamente al robo y el pillaje, pues el bandidismo solió combinarse con las otras estrategias de subsistencia. De hecho, en la mayoría de ocasiones lo que prima es la agricultura o la minería junto con las relaciones comerciales con otros sectores de la sociedad.

Por lo que respecta a las relaciones comerciales, los cimarrones ponían en el mercado unos bienes determinados (los excedentes que procedían de la agricultura, como el tabaco o el azúcar, de la minería, como el oro, y de la recolección, como la leña) a cambio de los productos que necesitaban y no podían fabricar en el quilombo como armas, pólvora, herramientas y vestidos. En algunas ocasiones, los fugitivos también podían prestar servicios (como, por ejemplo, el trabajo en algunas unidades agrícolas) a cambio de esos mismos productos o incluso de dinero.

Pero los intercambios no se limitaron a los bienes y servicios, ya que también incluyeron el suministro de información, fundamentalmente sobre operaciones militares, a los fugitivos por parte de los demás estamentos sociales. Los colaboradores de los cimarrones podían ser tanto

esclavos o negros libres guiados por la solidaridad como blancos o negros libres interesados en mantener las relaciones comerciales con los fugitivos.

Este entramado de contactos y relaciones permite hablar de la creación de un espacio físico y socio-económico, gestado alrededor del quilombo, en el que los distintos grupos sociales interactuaron movidos tanto por la solidaridad como por el interés, y que permitió a los cimarrones sobrevivir y experimentar su libertad.

Las relaciones entre todos los actores sociales de este *campo negro*, como lo ha llamado Flávio dos Santos Gomes, fueron muy complejas, y prueba de ello sería la frecuente coexistencia de episodios de colaboración y enfrentamiento entre cimarrones e indígenas. Los casos de Goiás en el siglo XVIII, donde los grupos xavante pasaron de atacar a los quilombos a plantearles una alianza para enfrentarse a los blancos, y del Quilombo do Piolho en Mato Grosso, formado mayoritariamente por mestizos de negro e indígena cabixé pero en guerra continua con esta etnia, son muy ilustrativos.

Por último, la composición poblacional de las comunidades cimarronas incide también en la idea del quilombo como unidad conectada a la realidad circundante. La presencia, frecuente y a menudo numerosa, de indígenas, negros libres, sexmeros blancos y diversos fugitivos de la "justicia" como desertores o prostitutas, nos muestra claramente que el esclavo fugitivo, lejos de aislarse del mundo que le rodeaba, buscó la colaboración con otros

grupos en su lucha por la supervivencia.

Esta complejidad demográfica permite, por otra parte, concebir el quilombo como espacio de resistencia de los diferentes grupos marginados u oprimidos, como lugar de encuentro de los distintos sectores que huían de una sociedad injusta. Ahora bien, la constatación de la diversidad étnica y social no debe hacernos olvidar la preponderancia de los esclavos fugitivos en las comunidades cimarronas, como muestra el hecho de que en las distintas regulaciones de las autoridades que definen los quilombos se hable siempre de negros o esclavos huídos.

La existencia de las comunidades de esclavos fugitivos representaba un elemento de desgaste económico, político y psicológico para el sistema esclavista, y por lo tanto constituía una amenaza para el *statu quo*. Por una parte, la huída del esclavo significaba la pérdida de una propiedad, al tiempo que algunas de las actividades cimarronas (incendios, robos, etc.) representaban también un perjuicio económico. Por otra parte, la existencia de comunidades de fugitivos que vivían en libertad constituía un ejemplo peligroso para el resto de los esclavos. Y finalmente, la amenaza constante de los quilombos y de la rebeldía esclava en general, sobre todo después del triunfo de la revolución haitiana, infundió entre las autoridades y los propietarios un verdadero síndrome de miedo. Ante este panorama, el sistema tuvo que luchar contra el cimarronaje utilizando una serie de estrategias que mantuvieron, con la excepción

de algunos momentos de crisis, el desgaste dentro de unos límites tolerables.

Esas estrategias pueden dividirse en dos ámbitos, el punitivo-preventivo y el destructivo. El primero incluye las leyes redactadas para prevenir y castigar las huídas, la formación de quilombos y otros actos de resistencia, mientras que el segundo hace referencia a los recursos militares empleados para luchar contra las comunidades cimarronas, es decir los *capitães do mato* y las expediciones militares. El edificio legal y militar levantado por el sistema esclavista para acabar con el cimarronaje evidencia claramente que las autoridades y las oligarquías a las que representaban vivieron casi siempre en estado de guerra con los cimarrones. Recordemos en este sentido la orden real de 1799 que recomendaba a las autoridades coloniales que “assaltando-os repentinamente extinga tais Ajuntamentos, sem deixar deles a menor sombra”, o la afirmación de la Cámara de Salvador de Bahía en 1640 de que “bajo ninguna circunstancia debe buscarse la reconciliación [...] lo que hay que hacer es solamente extinguirlos y conquistarlos de manera que los que todavía están domesticados no se unan a ellos y los que están rebelados no cometan más desmanes”.

El hecho de que algunos miembros de los estamentos privilegiados, como comerciantes e incluso hacendados en algunas ocasiones, mantuvieran relaciones con las comunidades de fugitivos no significa ni mucho menos que hubiera una connivencia entre los quilombos y el sistema esclavista. Así pues, si bien es cierto que en varios

momentos algunos sectores de la sociedad civil colaboraron con los cimarrones, también lo es que las autoridades y las oligarquías, en cuanto grupos amenazados, los combatieron siempre.

A partir de mediados del siglo XIX el cimarronaje y la rebeldía esclava en general, alentada por algunos grupos abolicionistas partidarios de acabar abruptamente con el régimen servil, aceleraron el proceso de descomposición del sistema esclavista. Esta decadencia era inevitable y respondía a la inviabilidad económica del esclavismo, que suponía un freno al desarrollo capitalista, necesitado de una fuerza laboral más productiva y de una masa consumidora.

Y en esa inviabilidad tuvo también un papel relevante la rebeldía esclava, pues tanto los actos individuales (fundamentalmente la actitud negativa ante el trabajo y las huídas) como los colectivos (los quilombos con su ejemplo alternativo y las insurrecciones) fueron los principales responsables del carácter anacrónico e improductivo del sistema esclavista. La actitud negativa ante el trabajo (en un *continuum* que va desde la pereza y la indolencia hasta el sabotaje), por una parte, incidía directamente en el bajo rendimiento del trabajo esclavo; mientras que las huídas, quilombos e insurrecciones, que en esta etapa final solían consistir en la quema de plantaciones y otras propiedades, hacían ver a los propietarios y las autoridades que eran mayores los riesgos que los beneficios de la esclavitud.

No hay duda de que las acciones de los grupos abolicionistas radicales en el proceso de crisis del sistema

esclavista son importantes, pero tan importantes como la rebeldía esclava, ni más ni menos. Además, creemos que esa importancia radica en que esos grupos, por un lado, implicaron una división en los sectores dominantes y, por otro, crearon un clima de violencia y agitación que acabó arredrando a los esclavistas, pero no en el hecho, señalado por muchos autores, de que dieran conciencia de clase y alcance revolucionario a los esclavos rebeldes.

Pues la conciencia y el alcance revolucionario no hay que buscarlos en el objetivo de transformar la sociedad, ya que es evidente que los esclavos no tenían ningún interés en transformar un sistema que les era ajeno y hostil para llevarlo a la modernización capitalista. El alcance revolucionario, entendido como la respuesta de los grupos sociales oprimidos a las situaciones de injusticia, está en el esfuerzo constante por conquistar la libertad.

Es pues en la búsqueda incesante de ese objetivo, la libertad, a través de todas las acciones de rebeldía esclava, y en su vivencia en los quilombos de mil maneras distintas (de Palmares a Oitizeiro pasando también por los *terreiros* y *batuques*), donde se encuentra el significado histórico de la resistencia de hombres y mujeres que, condenados al cautiverio y la bestialización, emplearon todos los métodos posibles para recuperar su condición humana.

En este trabajo hemos pretendido reflexionar sobre el papel del cimarronaje en la sociedad esclavista, así como sobre su dimensión revolucionaria en la historia brasileña, a

partir del análisis crítico de la bibliografía sobre el tema. Para ello nos hemos basado en una serie de aspectos, como son las concepciones sobre el cimarronaje, el análisis regional del fenómeno y el de su enfrentamiento con el orden social y económico establecido.

No hay duda de que el estudio de otras vertientes de estos mismos aspectos permitiría ahondar más en la comprensión de un tema tan complejo. En este sentido, por ejemplo, el análisis detallado de estrategias de subsistencia como la agricultura o la caza en el quilombo, o el de sus formas de organización social, política y religiosa, nos ayudarían a formarnos una idea más completa sobre asuntos tan importantes como las relaciones con los grupos indígenas o el papel de la tradición africana en la cultura cimarrona (y, por extensión, en la cultura afro-americana). Bien es cierto que la limitación documental es mayor en estas cuestiones que en las que hemos tratado aquí, pues obviamente las fuentes escritas hacen casi siempre referencia a aquellos aspectos de la realidad cimarrona conectados con el sistema esclavista como el bandidismo, las relaciones comerciales o los enfrentamientos militares. Pero también lo es que las fuentes alternativas como la arqueología o la tradición oral deben ayudar, en la medida de lo posible, a superar esa carencia.

También el análisis de otras cuestiones más generales nos llevaría a profundizar en la comprensión del fenómeno cimarrón. Así pues, el estudio comparativo del cimarronaje brasileño con el de otros territorios americanos nos daría

más elementos de reflexión sobre el papel de esta modalidad de resistencia esclava en el proceso histórico latinoamericano. De esta forma sería muy interesante, por ejemplo, la comparación con el caso cubano, otra sociedad basada en el esclavismo hasta finales del siglo XIX y sobre cuyo cimarronaje disponemos también de abundante documentación y bibliografía.

En definitiva, son varias las vías de investigación que permiten abordar el cimarronaje desde una perspectiva global, situándolo en el contexto de las alternativas sociales y culturales que los grupos desfavorecidos plantearon a la sociedad esclavista colonial. El objetivo final de este trabajo no es otro, pues, que contribuir al conocimiento de la respuesta afro-americana a esa realidad hostil.

## OBRAS CITADAS

ACOSTA SAIGNES, Miguel (1955), “Las cofradías coloniales y el folklore”, en *Cultura universitaria*, 47.

----- (1967), *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Hespérides, Caracas.

ALVES FILHO, Ivan (1988), *Menorial dos Palmares*, Xenon, Río de Janeiro.

ANDRADE, Carlos Otavio de y NEME, Salete (1987), “Quilombo: Forma de Resistência. Proposta Histórica-Arqueológica”, en J.L.D. PINAUD, C.O.O. ANDRADE, S. NEME, M.C.GOMES DE SOUZA, J. GARCIA (eds.), *Insurreição Negra e Justiça*, Expressão e Cultura/Ordem dos Advogados do Brasil, Río de Janeiro.

ARRUTI, José Maurício Andion (1996), “Por uma história à contraluz: as sombras historiográficas, as paisagens etnográficas e o mocambo”, en *Palmares em revista*, 1.

ASSIS, Edvaldo de (1988), *Contribuição para o estudo do negro em Mato Grosso*, Edições UFMT-PROED, Cuiabá.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig (1996), “Quilombos maranhenses”, en João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.), *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de (1987), *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites-século XIX*,

Paz e Terra, Río de Janeiro.

BARBOSA, Waldemar de Almeida (1972), *Negros e quilombos em Minas Gerais*, Belo Horizonte.

BASTIDE, Roger (1969), *Las Américas negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Alianza Editorial, Madrid.

----- (1979), "Historia del papel desempeñado por los africanos y sus descendientes en la evolución sociocultural de América Latina", en *Introducción a la cultura africana en América Latina*, UNESCO, París.

----- (1981), "Los otros quilombos", en Price, Richard (comp.), *Sociedades cimarronas*, Siglo XXI, México.

----- (1986), *Sociología de la religión*, Júcar Universidad, Madrid.

BENCI, Jorge (1977), *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, Grijalbo, São Paulo.

BRADLEY, Keith (1998), "Europe: Ancient World", en Seymour Drescher y Stanley L. Engerman (eds.), *A Historical Guide to World Slavery*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1998.

CARDOSO, Fernando Henrique (1962), *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional. O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*, Difel, São Paulo.

CARNEIRO, Edison (1958, 2a), *O quilombo de Palmares*, Companhia Editora Nacional, São Paulo.

----- (1964), *Ladinos e Crioulos*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

CARVALHO, José Jorge de (Org.), Siglia ZAMBROTTI DORIA y Adolfo NEVES DE OLIVEIRA Jr. (1996), *O Quilombo do Rio das Rãs. Histórias, Tradições, Lutas*, Centro de Estudos Afro-orientais, Salvador de Bahía.

CARVALHO, Marcus J. M. de (1994), “A utopia da liberdade (nem quilombola, nem acomodado: casos de resistência escrava em Pernambuco novecentista)“, en SOBREIRA DE MOURA, Alexandrina, *Utopias e formações sociais*, Editora Massangana, Fundação J. Nabuco, Recife.

----- (1996), ”O quilombo de Malunguinho, o rei das matas de Pernambuco”, en João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.), *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.

CONRAD, Robert Edgar (1975), *Os últimos anos da escravatura no Brasil; 1850-1888*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

CURTIN, Phillip (1969), *The Atlantic Slave Trade: a Census*, University of Wisconsin Press, Madison.

CHACON, Alfredo (1983), *Poblaciones y culturas negras de Venezuela*, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional, Caracas.

CHIAVENATO, Julio José (1984), *Cabanagem: o povo no poder*, São Paulo.

DAVIDSON, David M. (1981), "El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650", en R. Price (comp.), *Sociedades Cimarronas, Siglo XXI*, México.

DAVIS, David Brion (1998), "Introduction: The Problem of Slavery", en Seymour Drescher y Stanley L. Engerman (eds.), *A Historical Guide to World Slavery*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford.

DEBIEN, Gabriel (1981), "Cimarronaje en el Caribe francés", en R. Price (comp.), *Sociedades Cimarronas, Siglo XXI*, México.

DONALD JR., Cleveland (1976), "Slave Resistance and Abolitionism in Brazil: The Campista Case, 1879-1888", en *Luso-Brazilian Review*, 13 (2).

DOS SANTOS, J.E. y DOS SANTOS, D. (1984), "Religion et cultures noires", en Moreno Fragnals, M. (ed.), *L'Afrique en Amérique latine*, UNESCO, París.

DUHARTE, Rafael (1989), "Esclavitud, resistencia e identidad", en *Anales del Caribe*, 9.

ENNES, Ernesto (1938), *As Guerras nos Palmares*, Companhia Editora Nacional, São Paulo.

ESCALANTE, Aquiles, "Palenques en Colombia", en R. Price (comp.), *Sociedades Cimarronas, Siglo XXI*, México.

FIGUEIREDO, Ariosvaldo (1977), *O negro e a violência do branco*, José Alvaro editor, Río de Janeiro.

FLORY, Thomas (1979), "Fugitive Slaves and Free Society: The Case of Brazil", en *Journal of Negro History*, LXIV (2).

FRANCO, José Luciano (1968), "Cuatro siglos de lucha por la libertad: los palenques", en J.L. Franco, *La presencia negra en el Nuevo Mundo*, Casa de las Américas, La Habana.

----- (1981), "Rebeliones cimarronas y esclavas en los territorios españoles", en R. Price (comp.), *Sociedades Cimarronas*, Siglo XXI, México.

FREITAS, Décio (1990, 5a), *Palmares: a guerra dos escravos*, Edições Graal, 5ª edición, Río de Janeiro.

FUNARI, Pedro Paulo A. (1996), "A arqueologia de Palmares-Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana" en João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.), *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.

FUNES, Eurípides A. (1996). "Nasci nas matas, nunca tive senhor" en João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.) *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.

GARCIA RODRIGUEZ, Gloria (1996), *La esclavitud desde la esclavitud. La visión de los siervos*, Centro de Investigación Científica, Ing. Jorge L. Tamayo, A.C., México.

GASPAR, Barry D. y GEGGUS, David (1997), *A Turbulent*

*Time: The Greater Caribbean in the Age of the French and Haitian Revolutions*, Indiana University Press, Bloomington.

GOMES, Flávio dos Santos (1995-96), “Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial”, en *Revista USP: Dossiê Povo Negro - 300 Anos*, 28.

----- (1996), “Quilombos do Rio de Janeiro do século XIX”, en João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.) *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo: 263-290.

GORENDER, Jacob (1978), *O escravismo colonial*, Editora Atica, São Paulo.

----- (1990). *A escravidão Reabilitada*, editora Atica, São Paulo.

GOULART, José Alípio (1972), *Da fuga ao suicídio. Aspectos de rebeldia dos escravos no Brasil*, Conquista, Ríio de Janeiro.

GUIMARÃES, Carlos Magno (1988), *Uma negação da ordem esravista: Quilombos en Minas Gerais no século XVIII*, Icone, São Paulo.

----- (1996), “Mineração, quilombos e Palmares. Minas Gerais no Século XVIII”, en João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.), *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.

HURBON, Laënnec (1987), “A Igreja Católica nas Antilhas

francesas no século XVII”, en CEHILA, *Escravidão negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe*, Vozes, Petrópolis.

----- (1992), “The Church and Afro-American Slavery”, en Dussell, Enrique (ed.), *The Church in Latin America 1492-1992*, Burns and Oates, Tunbridge Wells, Kent.

IZARD, Gabriel (1996), “La religiosidad popular venezolana”, en *Cuadernos Africa-América Latina*, 21.

IZARD, Gabriel y LAVIÑA, Javier (1990), “Identidad y rebeldía afroamericana”, en *Studia Africana*, 1.

IZARD, Gabriel y RUIZ-PEINADO, J. L. (1992), “Jauary. Els cimarrons de l’Amazònia”, en *L’Avenç*, 155.

IZARD, Miguel (1975), “Esclavos y negreros”, en *Testimonio*, 4, Barcelona.

IZARD, Miguel y LAVIÑA, Javier (1996), *Maíz, banano y trigo. El ayer de América latina*, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona.

JARAMILLO, Jaime (1968), *Ensayos sobre historia social colombiana*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

JUREMA, Aderbal (1935), *Insurreições negras no Brasil*, Ed. da Casa Mozart, Recife.

KARASCH, Mary (1996), “Os quilombos do ouro na capitania de Goiás”, en João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.) *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.

KENT, R.K.(1981). “Palmares: un estado africano en Brasil”, en R. Price (comp.), *Sociedades Cimarronas, Siglo XXI*, México.

KLEIN, Herbert S. (1986), *La esclavitud africana en América latina y el Caribe*, Alianza Editorial, Madrid.

----- (1998), “Middle Passage”, en Seymour Drescher y Stanley L. Engerman (eds.), *A Historical Guide to World Slavery*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford.

KÖBBEN, A.J.F. (1981), “La sociedad cottica djuka como sistema de parentesco”, en R. Price (comp.), *Sociedades Cimarronas, Siglo XXI*, México.

KRUEGER, Robert (1990), “Milhoes de vozes, umas páginas preciosas. As narrativas dos escravos brasileiros”, en ZAPATA, Roger (ed.), *Imágenes de la resistencia indígena y esclava*, Editorial Wari, Lima.

LAMPE, Armando (1987), “O catolicismo negro na sociedade escravista de Curaçao”, en CEHILA, *Escravidão negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe*, Vozes, Petrópolis.

LARA, Oruno (1981), “Resistencia y esclavitud: de Africa a la América negra”, en UNESCO, *La trata negrera del siglo XV al XIX*, Serval-UNESCO, Barcelona.

LARA, Silvia Hunold (1988), *Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro 1750-1808*, Paz e Terra, Río de Janeiro.

----- (1996), “Do singular ao plural. Palmares, capitães do

mato e o governo dos escravos”, en João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.) *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.

LAVIÑA, Javier (transcripción e introducción) (1989), *Doctrina para negros*, Sendai, Barcelona.

----- (1995), “Tambores y cimarrones en el Caribe”, en *América negra*, 9.

----- (1999), “La esclavitud en Brasil” (mecanografiado).

LIMA, Lana Lage da Gama(1981), *Rebeldia Negra e Abolicionismo*, Aciamé, Ríó de Janeiro.

LUNA, Luiz (1976), *O Negro na Luta Contra a Escravidão*, Livraria editora Catedra, Brasilia-Ríó de Janeiro.

MACHADO, Maria Helena P.T. (1987), *Crime e escravidão*, Editora Brasiliense, São Paulo.

MAESTRI, Mário (1979), *Quilombos e quilombolas em terras gaúchas*, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes y Universidade de Caxias do Sul, Porto Alegre.

----- (1984), *O escravo gaúcho: resistência e trabalho*, editora Brasiliense, São Paulo.

----- (1984 bis) “A propos du ‘Quilombo’, Esclavage et luttés sociales au Brésil”, en *Genève-Afrique*, XXII (1).

----- (1995), “O quilombo de Manoel Padeiro“, en SEFFNER, Fernando (org.), *Presença Negra no Rio Grande do Sul*, Unidade Editorial Porto Alegre, Porto Alegre.

----- (1996), "Pampa negro: quilombos no Rio Grande do Sul", en João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.), *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.

MARTINEZ MONTIEL, Luz María (1992), *Negros en América*, Editorial Mapfre, Madrid.

MATTOSO, Katia M. de Queiros (1990, 3a), *Ser Escravo no Brasil*, editora Brasiliense, São Paulo.

MELLAFE, Rolando (1959), *La introducción de la esclavitud negra en Chile. Tráfico y rutas*, Santiago de Chile.

----- (1984, 3a), *La esclavitud en Hispanoamérica*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.

MELLO E SOUZA, Laura de (1982), *Desclasificados do ouro-A pobreza mineira do século XVIII*, Graal, Río de Janeiro.

----- (1996), "Violência e práticas culturais no cotidiano de uma expedição contra quilombolas. Minas Gerais, 1769", en João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.), *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.

MORAES, Dalva Lazoni de (1991), *Quilombos e tiradentes na baixada fluminense*, Copdoe, Río de Janeiro.

MOTT, Maria Lucia de Barros (1988), *Submissão e resistência: a mulher na luta contra a escravidão*, Contexto, São Paulo.

MOURA, Clóvis (1981), *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, Editora Brasiliense, São Paulo.

----- (1988), *Sociologia do negro brasileiro*, Atica, São Paulo.

----- (1989), *História do negro brasileiro*, Atica, São Paulo.

NASCIMENTO, Beatriz (1979), “O quilombo do Jabaquara”, en *Vozes*, 73 (3).

----- (1985), “O Conceito de Quilombo e a Resistência Cultural Negra”, en *Afrodiaspora*, 6 y 7.

NEVES DE OLIVEIRA Jr., Adolfo (1996), “Reflexão antropológica e prática pericial”, en José Jorge de Carvalho (Org.), Siglia Zambrotti Doria y Adolfo Neves de Oliveira Jr., *O Quilombo do Rio das Rãs. Histórias, Tradições, Lutas*, Centro de Estudos Afro-orientais, Salvador de Bahía.

PAQUETTE, Robert L. (1998), “Revolts”, en Seymour Drescher y Stanley L. Engerman (eds.), *A Historical Guide to World Slavery*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford.

PEDREIRA, Pedro Tomas (1973), *Os Quilombos Brasileiros*, Prefeitura Municipal do Salvador, Departamento de Cultura da SMEC, Salvador de Bahía.

----- (1980), “Os quilombos dos Palmares e o Senado da Câmara da Cidade de Salvador”, en *Mensário do Arquivo Nacional*, XI, 3.

PEDROSO, Dulce Madalena Rios (1992), *Avá-Canoeiro: a*

*história do povo invisível-séculos XVIII e XIX*, tesis de maestría, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

PEREZ DE LA RIVA, Francisco (1981), "Palenques cubanos", en R. Price (comp.), *Sociedades Cimarronas*, Siglo XXI, México.

PINAUD, João Luiz Duboc (1987), "Senhor, escravo e direito: interpretação semântico-política", en J.L.D. PINAUD, C.O.O. ANDRADE, S. NEME, M.C.GOMES de SOUZA, J. GARCIA (eds.), *Insurreição Negra e Justiça*, Expressão e Cultura/Ordem dos Advogados do Brasil, Rio de Janeiro.

PRICE, Richard (1981), "Introducción", en R. Price (comp.), *Sociedades Cimarronas*, Siglo XXI, México.

----- (1983), *First-Time. The Historical Vision of an Afro-American people*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

----- (1990), *Alabi's World*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

----- (1996), "Palmares como poderia ter sido", en João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.) *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.

QUEIROZ, Suely R. Reis de (1977), *Escravidão negra em São Paulo: um estudo das tensões provocadas pelo escravismo no século XIX*, J. Olympio-Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro.

- RAMOS, Arthur (1937), *O Negro Brasileiro*, Civilização brasileira, Ríó de Janeiro.
- RAMOS, Donald (1996), “O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII”, en João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.), *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.
- REIS, João José (1987), *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos mûles 1835*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- (1992), “Recôncavo rebelde: revoltas escravas nos engenhos bahianos”, en *Afro-Asia*, 15.
- (1995-96), “Quilombos e revoltas escravas no Brasil”, en *Revista USP: Dossiê Povo Negro - 300 Anos*, 28.
- (1996), “Escravos e Coiteiros no quilombo do Oitizeiro, Bahia, 1806” en João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.) *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo:332-372..
- REIS, Joao José y GOMES, Flávio dos Santos (1996), “Introdução. Uma história da liberdade”, en João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.), *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.
- REIS, João José y SILVA, Eduardo (1989), *Negociação e Conflito. A resistência negra no Brasil escravista*,

Companhia das Letras, São Paulo.

RODRIGUES, Nina.(1922), *Os africanos no Brasil*, ICompanhia Editora Nacional, São Paulo.

ROQUETE PINTO, E. (1950, 5a), *Rondônia*, Nacional, São Paulo.

RUIZ-PEINADO ALONSO, J.L. (1994), “Hijos del río-negros del Trombetas”, en P. García Jordan, M. Izard y J. Laviña (coords.), *Memoria, Creación e Historia: Luchar contra el olvido*, Universitat de Barcelona, Barcelona.

----- (1996), “Mocambos rebeldes: de la diferencia a la indiferencia”, en *Las raíces de la memoria. América Latina, ayer y hoy. Quinto Encuentro Debate*, Universitat de Barcelona, Barcelona.

----- (1996 bis), “Pobladores de la Amazonia. Cimarrones del Trombetas”, en *Cuadernos Africa-América Latina*, 21.

SALAS, Julio César (1920), *Los indios caribes. Estudio sobre el origen del mito de la antropofagia*, ed. América, Madrid.

SALINAS, Maximiliano (1987), “Presença africana na religiosidade colonial do Chile”, en CEHILA, *Escravidão negra e História da Igreja na América Latina e no Caribe*, Vozes, Petrópolis.

SALLES, Vicente (1988), *O Negro no Pará: sob o regime da escravidão*, Ministerio de Cultura, Brasília.

SANTOS, Joel Rufino dos (1985), *Zumbi*, editora Moderna,

São Paulo.

SANTOS, Maria Januaria Vilela (1983), *A balaiada e a insurreição de escravos no Maranhão*, Atica, São Paulo.

SANTOS, Ronaldo Marcos dos (1980), *Resistência e superação do escravismo na província de São Paulo (1885-1888)*, Instituto de Pesquisas Económicas, São Paulo.

SCISINIO, Alaôr Eduardo (1988), *Escravidão & a saga de Manoel Congo*, Achiamé, Ríó de Janeiro.

SCHWARTZ, Stuart B.(1977), “Resistance and Accomodation in Eighteenth Century Brazil: The Slaves’ View of Slavery”, en *Hispanic American Historical Review*, vol. 57.

----- (1981), “El mocambo: resistencia esclava en la Bahía colonial“, en R. Price (comp.), *Sociedades cimarronas*, Siglo XXI, México.

----- (1992), *Slaves, Peasants and Rebels. Reconsidering Brazilian Slavery*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago.

----- (1996), “Cantos e quilombos numa conspiração de escravos haussás. Bahia,1814” en João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.) *Liberdade por um fio , história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras,São Paulo:373-406.

SOARES DE SOUZA, José António (1972), “O efemero Quilombo do Pati do Alferes, em 1838”, en *Revista do Instituto histórico e Geográfico*, , 295.

SWEET, David G. (1978), "Black Robes and 'Black Destiny': Jesuit Views of African Slavery in 17th-century Latin America", en *Revista de Historia de América*, 86.

THOMAS, Hugh (1998), *La Trata de Esclavos: Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*, Planeta, Barcelona.

TOPLIN, Robert B. (1969), "Upheaval, Violence and the Abolition of Slavery in Brazil: The Case of São Paulo", en *Hispanic American Historical Review*, XLIX.

TROCONIS DE VERACOECHEA, Ermila, *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1969.

VAINFAS, Ronaldo (1996), "Deus contra Palmares, representações senhoriais e idéias jesuíticas", en João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.) *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.

VALLEJOS, Julio Pinto (1985), "Slave Control and Slave Resistance in Colonial Minas Gerais, 1700-1750", en *Journal of Latin American Studies*, 17.

VOLPATO, Luiza Rios Ricci (1996), "Quilombos em Mato Grosso. Resistência negra em área de fronteira", en João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (eds.), *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.

WHITEHEAD, Neil L. (1988), *Lords of the Tiger Spirit. A History of the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana. 1498-1820*, Foris Publications, Dordrecht y Providence.