

**Acerca de la nación: pos emancipación,  
desigualdades y pensamiento social en Brasil,  
siglo XIX-XX\***

MARCELO PAIXÃO  
FLÁVIO GOMES

El proceso de emancipación y pos emancipación en Brasil –y comparativamente con otras sociedades– necesita ser revisado a partir de una reelaboración de cronologías, perspectivas y actores; al menos en cuanto a la lógica de las etapas y el gradualismo consagrado por la historiografía cristalizada en el pensamiento de Joaquin Nabuco y otros abolicionistas. Hubo impases, tensiones y desdoblamientos. El mayor control no fue de la historia sino de la memoria; lo que implicó que los debates propiamente históricos fueran reemplazados por narrativas sobre dádivas y gratitud. Ya fuese en las discusiones parlamentarias, en los debates en las calles de los centros urbanos o en las *senzalas* había mucha expectativa sobre la libertad y sus significados.

En los debates de la época estaban presentes diversas nociones de raza y nación que las narrativas historiográficas silenciaron. Desde la independencia hubo discusiones sobre los límites y alcances de la ciudadanía para los *hombres de color* libres. Incluso los debates sobre el fin del tráfico y los que se dieron después de la legislación antiesclavista estuvieron signados por las esperanzas de control, autonomía y ciudadanía reuniendo en ellos a parlamentarios, políticos, literatos, *fazendeiros*, esclavos y libertos.

---

\* La traducción del portugués al español, del presente capítulo, há sido realizada por María José Becerra y Paula Schaller.

El imaginario de *nación* en el Brasil del siglo XIX, fue tomando forma conectando las políticas de dominación y la ideología de la *racialización*. Temores a la re- esclavización, a los censos, a las políticas públicas, se mezclaban con las prácticas y representaciones sobre trabajo, jerarquías de género, familiares y sociales. Pero esta no fue sólo una historia de víctimas y victimarios. Es fundamental recuperar las experiencias y sus complejas dimensiones más allá de los proyectos de las elites, las políticas públicas y de la historia intelectual de un supuesto pensamiento social brasileño hegemónico.

¿Y el legado de estas experiencias? ¿Y los sentidos de libertad existentes en el siglo XIX? Los caminos de esta historia y sus experiencias no serán nuestro objetivo en este corto ensayo, pues para eso tendríamos que analizar la construcción –junto con la idea de nación en Brasil– de la «ideología de desracialización». Es decir, formas discursivas, silencios, narrativas y prácticas de exclusión que no necesariamente usaban argumentos raciales pero que sí excluían en términos raciales, tales como algunas de las políticas públicas higienistas en el siglo XIX.

También se creaban –en un laboratorio social de prácticas, representaciones, deseos y sentimientos– los sentidos de las jerarquías y clasificaciones sociales marcadas por la idea de raza y de identidades. El sistema de clasificación racial del siglo XIX –con variables, cambios y proyectos– no se ha creado en un vacío histórico. Sabemos tanto de los intereses deliberados de la elite imperial por la inmigración europea en el sudeste como la negativa de la población de las «provincias del norte», siempre asociada a desordenes y mestizaje. También existieron expectativas de control y el temor de re esclavización a las poblaciones pobres, lo que justifica la oposición a los censos en muchas áreas.

En el siguiente artículo ensayamos una reflexión sobre la independencia, la ciudadanía y las políticas públicas a través del telón de fondo de las desigualdades raciales y de sus narrativas. La esclavitud marcó a la sociedad brasileña de varias maneras, ya que fueron casi 400 años de trabajo forzoso de indígenas y africanos. Mientras que para varias sociedades de las Américas comenzó en las primeras déca-

das del siglo XIX, el Brasil –que recibió cerca del 40% de todos los africanos esclavizados enviados a las Américas– fue el último país en abolir la esclavitud. En los albores del siglo XX, sectores de las elites, intelectuales, científicos y literatos ya hablaban de la esclavitud como cosa de un pasado distante (Cunha y Gomes, 2007: 9-15), dado que la idea era borrar la «mancha» de la esclavitud y eliminar la memoria de las luchas abolicionistas decimonónicas. Esclavos y libertos eran transformados en «negros» y «pretos», en una perspectiva racial de clasificación estigmatizante de las nuevas jerarquías sociales del siglo XX. La abolición no fue acompañada de políticas públicas que garantizaran tierras, educación y derechos civiles plenos a los descendientes de esclavos o libertos. Por el contrario, políticas públicas urbanas e higienistas refundaron las diferencias bajo nuevas bases sociales y étnicas. Hasta la década de 1930, el *13 de mayo* era feriado nacional, con fiestas cívicas además de conmemoraciones populares. A pesar del mantenimiento de las desigualdades, los descendientes de esclavos y los mismos libertos conmemoraban, si no la ciudadanía plena, sí la libertad conquistada con la Ley Áurea. El pasado no era muy distante. Aún hoy no sería difícil encontrar personas de más de 90 años de edad, hijos directos de esclavos nacidos antes de 1871, momento en que una ley decretó la libertad de vientres para las madres esclavas. En caso de que los padres hubiesen también alcanzado la misma edad, habrían contado como fue ser esclavo hasta los 20 años.

A modo de ilustración, podemos incluso hacer un cálculo, una simulación. Un hombre o una mujer que actualmente tiene 70 años de edad, podría ser un nieto de esclavos, hijo de una hija de libertos surgidos del 13 de mayo. Veamos: una persona que actualmente contase con 70 años habría nacido en 1948. Cuando nació, su madre tendría en promedio unos 40 años, por lo que hubiese nacido cerca de 1898. Si consideramos que sus abuelos murieron aproximadamente a los 90 años, cuando tenía 18 años en el año 1956, deducimos que éstos nacieron alrededor de 1866. Cinco años antes de la Ley de Libertad de Vientres de 1871. Así, estos pueden haber sido esclavos hasta los 22 años. Es decir que en su gran mayoría la generación de pardos y pretos que figuran hoy en los censos modernos y completos

del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), puede ser hija y es predominantemente nieta de ex-esclavos del 13 de mayo de 1888.

El hecho es que aún conocemos poco sobre la pos-emancipación en Brasil. Pero, ¿qué representará en las primeras décadas –en áreas rurales y urbanas– la libertad para millares de hombres y mujeres –y sus hijos, nietos y sobrinos– que conocieron la esclavitud? Por cierto –hace tres o cuatro años atrás–, en el capítulo final de una telenovela («Sinha Moça») es posible enlazar reflexiones sobre las expectativas de emancipación en Brasil y al mismo tiempo las narrativas cristalizadas en manuales de historia y sociología. En la escena final aparecen dos gigantescas filas –paralelas y en direcciones contrarias– una de llegada a la *fazenda* (en el período posterior a 1888) compuesta por inmigrantes europeos, todos blancos, que marchaban en dirección al trabajo libre, supuestamente racional y capitalista. En la fila de salida había antiguos esclavos y libertos negros, al mismo tiempo expulsados, indeseados, ingratos u obtusos que marchaban hacia las ciudades en busca de empleos. Imagen caricaturesca –muchos podrán decir– pero indicativa de cómo la *inteligentia* (literatos e intelectuales) percibió lo que muchos estudios llamarían la «transición».<sup>1</sup>

Caricaturas o no, tales imágenes indican proyectos de *nación* que ni ayer ni hoy son sólidos. Mitos de los inmigrantes radicales, inventando la historia del trabajo y del progreso y, por oposición, de millares de negros analfabetos, miserables, sin preparación para señalar los problemas sociales en el futuro. Descalificándose las posibilidades de pensar experiencias y expectativas de la pos-emancipación articulando fronteras económicas y agrícolas abiertas y la migración de micro-sociedades campesinas (plantadores, liberados, negros y mestizos). La historia fue silenciada en la narrativa. Un mar de progreso y civilización ahogaría a aquellos –supuestamente–socialmente sin preparación. O sea, fue silenciada fundamentalmente la propia historia. Pero, ¿cómo se inventó este pasado?

A principios de 1929, el diario carioca *O Jornal* presentaba en sus páginas una «preciosidad suburbana» de 114 años: «un preto vie-

---

<sup>1</sup> Cfr., entre otros: (Einseberg, 1977); (Papali, 2003) y (Pena, 2000).

jo, encorvado sobre un bastón nudoso, tipografía impresionante, que raramente se ve en nuestra ciudad». El hombre había procurado en aquella redacción ese escrito con el fin de pedir ayuda para comprar un pasaje a Bahía do Piarai, donde iría a visitar a su nieto, pero frente a la mirada de espanto de los periodistas decidió sentarse para conversar y contar sus historias de los tiempos en los que era esclavo. «Yo nací en São João Del Rey, cuando aún estaba en Brasil el Señor Don João, padre del primer emperador. Era *molecote* y pertenecía al señor capitán Mantel Lopes de Siquiera». Había sido vendido al coronel Ignacio Pereira Nunes, dueño de la *fazenda* de Cachoeira, en Paraíba do Sul. Allí trabajaba cuando estalló la Revolución Liberal de 1812. Trabajaba tanto en el campo como en las tropas que cruzaban el Valle de Paraíba, sirviendo café en el puerto de Río de Janeiro. El ex-esclavo se llamaba Hipólito Xavier Ribeiro y vivía en el cerro Cachoeirinha, en la Sierra de los Pretos Forros (localizada entre los actuales barrios de Lins de Vasconcelos y Cabuçu, en la zona norte de Río de Janeiro). A lo largo de su vida fue testigo de importantes acontecimientos de la historia del Brasil, entre ellos la Guerra del Paraguay, en la cual participó: «cuando el Emperador ordenó convocar a los jóvenes blancos para servir en la tropa de línea, nunca vi tanto rancho en *biboca* en la sierra, tanto hombre delgado barbudo como bicho escondido en la selva (...). El reclutamiento enojó a los *fazendeiros*, quienes para asegurar a su hijo, sujetando la saya de su madre, entregaban a sus esclavos. Lo entregaban llorando porque un negro en aquellos tiempos daba dinero. Yo fui a un cuerpo de voluntarios casi al final de la guerra, y aun así entre en combate en Mato Grosso».

Terminado el conflicto, Hipólito presenciaría otro hecho importante de nuestra historia: la abolición de la esclavitud, con la sanción de la Ley Áurea el día 13 de mayo de 1888. El aún se acordaba bien de los festejos: «un barullo de batería zapateado de pie en el suelo, *caterete* uno de ellos, corriendo de día y de noche», pero la recapitulación del pasado fue interrumpida por la dura realidad del presente. Cuando ya se había reunido una multitud en la sala de redacción que oía atentamente sus historias, el antiguo esclavo decretó: «si yo pudiese contar todo lo que sé (...) no acabaría hoy». Realmente quería ayuda para comprar el pasaje, pues «el tiempo es ahora peor que en

la temporada de impuestos en los veinte», y ¿«dónde está el dinero»? y «a pie no llego, en tren no puedo ir». Y se fue. Uno de los periodistas que oía el relato describió al viejo negro en su crónica: «no obstante a su edad avanzada, presenta un aspecto saludable. Es un preto alto, ancho de espaldas, aún con esfuerzo consigue animarse. Habla con pausa, como si inquiriese su pensamiento». El relato de Hipólito Xavier Ribeiro, registrado más de 40 años después de sancionada la Ley Áurea, es un símbolo de la memoria construida en Brasil acerca de la Abolición. En el discurso de las elites, la esclavitud debería aparecer como un resquicio de un pasado a ser derrotado, distante, viejo y casi nunca alcanzado por la memoria. Un pasado, si no exótico, casi surreal, como el propio negro Hipólito.

¿Por qué esa tentativa de borrar el pasado? Por un lado era preciso hacer la vista gorda a las promesas no cumplidas de indemnización por los esclavos libertos hechas a los *fazendeiros*, por otro, era necesario colocar paños fríos a las expectativas de acceso a la tierra y a la auto-subsistencia de los libertos y de la población negra en general tanto en las ciudades como en el interior. En una carta enviada a sus familiares en Valencia, en abril de 1889, una tal Pequetita Barcelos ya se refería al 13 de mayo como un «nefasto día», afirmando que los libertos preparaban «balas para los republicanos» y que sólo pensaban en «política y raza». El contexto era el temor de la *Guardia Negra*, de la propaganda republicana y de una supuesta venganza política.

Como la población negra adulta podía ser llamada «los 13 de mayo», *fazendeiros* insatisfechos eran llamados «republicanos del 14 de mayo», o sea aquellos que adherían a la campaña republicana y se tornaron críticos abiertos de la monarquía justamente después de la Abolición inmediata y sin indemnización. El esfuerzo para olvidar un pasado incómodo también fue acompañado por la construcción de una memoria selectiva del proceso de emancipación, que presentaba a la Ley Áurea como una dádiva concedida por la romántica figura de la princesa Isabel, amparados apenas por la acción de los abolicionistas blancos y de los parlamentarios de la época. Esa imagen idealizada del 13 de mayo produjo una serie de silencios sobre las batallas de la Abolición, marcada por la edición de periódicos que reivindicaban el fin de la esclavitud, fugas colectivas, participación de la clase trabaja-

dora organizada en asociaciones, *meetings* abolicionistas, refriegas en las calles, etc. Se trataba así, de quitar simbolismo a los escenarios, descalificar a los personajes, debilitar la fuerza política y las consecuencias de la abolición, remitiendo a la esclavitud y a los antiguos esclavos a un pasado lo más distante posible.

### **Pensando la raza y emancipando a las élites**

El debate actual sobre las políticas de acciones afirmativas hacia la población negra ha provocado una controversia de cierto modo olvidada en nuestro país acerca del modo por el cual el tema de raza fue incorporado en el moderno proyecto de *Estado Nación*. De un lado, recuperando el contexto pos-abolición, la contradicción entre un país que se consideraba modelo en la práctica de una esclavitud benigna pero en constante tensión por la situación de ciudadanía parcial de los antiguos esclavizados, quienes estaban ansiosos por una profunda distribución de activos económicos, políticos y sociales. Por otro lado, durante todo el siglo XX, la preocupación de las elites eurodescendientes acerca del futuro del país se asociaron con una interpretación de los males derivados de una supuesta *tara étnica inicial* y de su legado en términos de una virtual incapacidad al desarrollo económico y social de un pueblo con orígenes supuestamente tan mediocres. Por lo tanto, por desiguales que hayan sido los momentos históricos o las interpretaciones, el hecho es que en cada uno de estos escenarios es posible encontrar una persistente pregunta: ¿cuál es la influencia que los descendientes de los antiguos africanos esclavizados, y en segundo lugar de los indígenas, tendrían en la constitución del pueblo brasileño y, por tanto, sobre Brasil como nación?

El proceso de emancipación e independencia en Brasil –incluso en una perspectiva comparativa con otras sociedades– necesita ser revisado, dándole una nueva dimensión cronológica, perspectivas y actores. Con excepción de la lógica de las etapas y con el *gradualismo* consagrado por una historiografía que cristalizó en el pensamiento de Joaquín Nabuco y otros abolicionistas, hubo impasses, tensiones y desarrollos. El mayor control no fue sobre la historia, aunque sí sobre

la memoria. Las luchas y los conocimientos que se han eliminado, sustituidas por narrativas sobre dádivas y gratitudes. Fuese en las discusiones parlamentarias, en los enfrentamientos en las calles de los centros urbanos o en las *senzalas* había mucha expectativa sobre la libertad y sus significados. *Raza* y *Nación* estaban presentes en los debates decimonónicos, a pesar que la narrativa historiográfica guardaba silencio sobre eso. Desde la independencia había tensiones raciales principalmente para con los *hombres de color* libres sobre los límites de la ciudadanía. Incluso los debates sobre el fin del tráfico y después la legislación antiesclavista fueron marcados con las posibilidades de control, autonomía y ciudadanía reuniendo desde parlamentarios, políticos, literatos, fazendeiros, esclavos y libertos. La idea de *Nación* en el Brasil del siglo XIX fue ganando forma vinculada con las políticas de dominación y la ideología de *racionalización*. Temores a la «re-esclavización política» de los censos se mezclaban con las prácticas y representaciones sobre trabajo, género, familia y jerarquías sociales. Pero esta no fue sólo una historia de víctimas y victimarios. Es fundamental recuperar las experiencias y sus complejas dimensiones más allá de los proyectos de las elites, políticas públicas e historia intelectual de un supuesto pensamiento social brasileño hegemónico. ¿Y el legado de estas experiencias? ¿Y los sentidos de la libertad en el siglo XIX? Como sugiere Holt, tal vez lo que estaba en juego no era la «libertad para quién» y si la «libertad para qué» (Holt, 2005: 91-130).<sup>2</sup> Como analizar la construcción –junto con la idea de nación en Brasil– de la «ideología de la desracialización». Es decir, todas aquellas formas discursivas, silencios, narrativas y prácticas que impedían la plena ciudadanía y aunque no usaban necesariamente argumentos raciales si excluían en términos raciales, tales como algunas políticas públicas higienistas a finales el siglo XIX. También se creaban –en un laboratorio social de prácticas, representaciones, deseos y sentimientos– los sentidos de las jerarquías y clasificaciones sociales marcadas por la idea de raza e identidades. El sistema de clasificación racial del siglo XIX –con variables, cambios y proyectos– no fue creado en un vacío histórico.

---

<sup>2</sup> Cfr. también las perspectivas de (Holt, 2002: 25-56).

Una cierta imagen de *paraíso racial* no fue creada en un laboratorio de maquiavelismos elitistas. Desde el siglo XIX viajeros extranjeros llamaban la atención sobre la miscegenación, principalmente en ciudades como Río de Janeiro y Salvador. Incluso los abolicionistas norteamericanos en la década de 1840 guiaban su propaganda antiesclavista reafirmando la crueldad de la esclavitud en EUA, a diferencia de las bases de la propaganda del supuesto paternalismo señorial y de las relaciones armoniosas entre blancos y negros en Brasil (Azevedo, 2003). Pero, ¿qué era ser «blanco» en Brasil? ¿Cuáles eran los sistemas de clasificaciones raciales, pasando por «mulato», «trigueño», «bode», «cabra» hasta llegar al «pardo», transformado en categoría del más importante censo de población de 1872?<sup>3</sup> Un buen ejemplo es el caso de injurias verbales con connotación racial en la ciudad de São Luís, 1865.<sup>4</sup> La queja partió de Manoel do Nascimento Mendes dos Reis. Un brasileño, que vivía en la calle Madre de Deus. ¿Fue injuriado? No sólo eso. El insulto principal fue contra su madre, Candida Rosa da Conceição Borges. Y por eso hizo llegar una queja al Jefe de Policía. Clama contra la preta Rosa, conocida en la ciudad como «golpe de fuego». Había insultado a su madre y a «toda su familia con nombres injuriosos llamando a la madre del denunciante de negra esclava y a sus hijas de bestias, ladronas, vacas y otros nombres indecorosos e infamantes que la decencia hace silenciar». Manoel también reclamó haber sido atacado, pues fue directamente injuriado «con los nombres de ladrón, negro, hijo de puta, vil y desgraciado». En su protesta que luego se transformó en un denso proceso que contaría con la intervención de abogados y curadores, Manoel describió su intento de arrestar a la preta Rosa. No se dió la prisión inmediata de esta, pero se ganó el proceso criminal de injurias verbales. La preta Rosa agregó que fue injuriada de «prostituta, pendenciera, depravada, pérdida y otros epítetos escandalosos».

Surgirán ataques, argumentos jurídicos y defensas. La acusación, desde el principio, se centró más en la descalificación de la preta

---

<sup>3</sup> Cfr. (Barickman, 1999); (Lima Stolze, 2003) y (Slenes, 1976).

<sup>4</sup> Este proceso se encuentra en el Archivo del Tribunal de Justicia de São Luís, Proceso de Injurias Verbales, 1865.

Rosa que en poner el énfasis en el supuesto delito cometido por ella. Se alegaba que había «riñas» diarias y que dicha preta Rosa era «mujer de vida y costumbres depravadas, condenable y reprochable para las leyes del país y para la solvencia moral». Aparecieron otras descalificaciones que hablaban de orgías y prostitución de la acusada. ¿Por qué tanta indignación e intolerancia? El énfasis principal dado por el abogado de la acusación era la de crimen por injurias contra la reputación de su cliente. La crítica planteaba que «todos tenemos una posición en la sociedad que adquirimos por nuestros esfuerzos y por nuestra conducta y de esta depende la reputación y la consideración». Pero, ¿qué tan gravemente había sido injuriado Manoel do Nascimento Mendes dos Reis? ¿Habían injuriado a él o a su madre? ¿Vaca, ladrón, hijo de puta, vil, desgraciado? ¿O le indignaba el hecho de que ambos habían sido llamados negros esclavos y cabras? A ello le siguió una disputa retórica entre los abogados de la defensa y la acusación de este caso que llegó a los tribunales. En un primer round argumentaba el abogado de la acusación: «Si alguien, con ánimo de injuriar nos apoda cabra, término despreciativo empleado contra la gente de color parda y que recuerda los antagonismos raciales, no puede defenderse apelando al hecho de que somos mulatos, porque admitiendo que lo fuésemos esto no da derecho a que se empleen en contra nuestra epítetos ofensivos y con intención de herirnos e injuriarnos» ¿Nosotros? ¿Mulatos? ¿Quiénes serán? ¿El reclamante Manoel do Nascimento? ¿Su madre? ¿O todos, inclusive el abogado de la acusación por el comisionado? Aún seguiría con los siguientes argumentos:

«el propio [Curador defendiendo a la preta Rosa] reconoce en sus argumentaciones que el color no deben servir para distinciones personales. Por esto (...) es que no se debe emplear contra aquel que no es blanco epíteto despreciable como el de cabra en la opinión pública reputado injuriosos (...) Cuando los indios en esta Capitanía y en la de Pará, eran esclavos, los denominábamos –negros– termino que servía para designar la condición degradante a que habían sido reducidos; pero apenas se publicó la ley de su libertad, se prohibió expresamente que se continuase denominándolos negros, aun cuando estuviesen al servicio de los particulares. En el tiempo del

gobierno absoluto estas denominaciones odiosas para diferenciar las razas estaban prohibidas, cómo admitirlas hoy que todos los ciudadanos son iguales ante la ley? También no es exacto que la madre del demandante fuese esclava, y la demandada cuando intentó injuriarla la llamó esclava para exponerla al desprecio público»

La respuesta del Curador trajo la luz. No intentó desacreditar al autor de la acusación, pero sí la propia acusación. En un primer momento alegó que el solicitante (Manoel do Nascimento) no debería considerar el término «cabra» como una injuria, ya que este era usado para personas de color parda («si el solicitante fuese de color blanco») y él no era blanco.

«Es que tanto en el caso en cuestión la calificación de cabra no es injuriosa, que la demandada [la preta Rosa] dice que cabras como el demandante [Manoel do Nascimento] eran sus hijas y esto por el hecho haberlas tenido de hombre blanco o más claro, por lo que serían pardas como es el demandante»

Una parte de esta disputa estaba más centrada en la clasificación racial (surgida de los colores) que en el origen. La otra parte estaba basada en la cuestión de la clasificación de la condición social, en el caso de la esclavitud. Dice primero el Curador: «la referencia a la antigua condición de la madre del demandante no envuelve ninguna injuria siendo evidente que la demandada [preta Rosa] lo invoca para hacer sentir al demandante [Manoel do Nascimento] que la (...) madre de él también fue esclava». Sin embargo el abogado de la acusación contra argumentó:

«Tampoco es cierto que la madre del solicitante fuese esclava, y la demandada cuando intentó injuriarla la llamo esclava porque pretendía además exponerla al desprecio público. La madre del demandante pide su derecho a ser respetada, ya que vive modestamente, tiene hijos que ocupan puestos en la Guardia Nacional, profesor público y dos hijas casadas con empleados públicos»

Antes de ser interrogada, la preta Rosa vio desfilar una serie de enemigos (algunos manifiestos) con declaraciones desfavorables a su persona. Como por ejemplo el caso de Carlota María da Conceção que había oído en una ocasión a la preta Rosa había dicho a Manoel do Nascimento: «cabra como tú, tengo en mi casa y son mis hijas y de la calidad de su madre era ella querellada, visto que su madre había sido esclava de Leandro de tal». Cuando tuvo la oportunidad de dar su versión, la preta Rosa alegó que además de haber sido injuriada fue víctima de tentativa de agresión por parte de Manoel do Nascimento. Este en compañía de un hermano intentó agredirla con una «*mão de pilão*» y un «palo de escoba», y la llamó negra,

«apodo que fue repetido por la madre del demandante [Manoel do Nascimento] a lo que respondió la interrogada que era negra tan buena como la madre del demandante, y que sus hijos eran también como el demandante y sus hermanos, siendo que la madre del demandante fue liberada en la pila, así como ella la interrogada fue liberta»

Es fundamental reconocer en lo cotidiano (urbano o rural) las expectativas de actores sociales, de libertos y de aquellos considerados «mestizos», así como las políticas públicas. ¿Cómo vivían los libertos en las ciudades y en las zonas rurales en el siglo XIX, antes de 1870? ¿Quiénes eran los hombres libres pobres? ¿Sus rostros, orígenes y expectativas? Tal vez si salimos de las trampas históricas e historiográficas, comprendiendo en un solo Brasil, la existencia de escenarios sociales esclavistas y aquellos con esclavos solamente. La posesión y propiedad de esclavos definía las diferencias entre los hombres libres, también se comenzaban a definir horizontes de jerarquías sociales, en los cuales la raza, el color y el origen social hacían diferencias en las clasificaciones de clase, prestigio y movilidad social.<sup>6</sup> En fin, la ingeniería

---

<sup>5</sup> Sobre el papel de libertos y negros libres en sociedades esclavistas y sociedades con esclavos, cfr. (Allen, 1989); (Cox, 1984); (Cray Jr., 1986); (Schweninger, 1990) y (Sio, 1987).

<sup>6</sup> Cfr. (Klein, 1978); (Lima, 2001) y (Lima, 1997). Para un debate más reciente sobre la pós-emancipación del Caribe, cfr. (Heuman & Trotman, 2005).

de la identidad nacional se hizo entre marcadores raciales y sus diálogos con las jerarquías sociales a lo largo del siglo XIX, alcanzando la mitad del siglo XX. «Blancos» y «negros», más allá de los esclavos, libres y libertos no fueron invenciones meramente sociales. Parafraseando una supuesta frase de Marx de que todo negro es un negro (en el sentido africano) y que en algunas situaciones él se volvía un esclavo, es posible decir que la Abolición –y las tesis higienistas, el darwinismo social y el desarrollo de otras teorías raciales– inventaron al «negro» (Corrêa, 2000). La inexistencia de una desigualdad jurídica con el fin de la esclavitud y los estigmas asociados provocó nuevas narrativas sobre distinción e identidad: el negro. Es color, es raza y es también un lugar. Un lugar social de subordinación, de no igualdad. De ahí que la pregunta de antes puede ser perfectamente hecha hoy, ¿dónde están los negros en Brasil?

Otros argumentos históricos se levantan –entre distorsiones y manipulaciones– como el hecho de haber esclavitud y tráfico controlado por las propias sociedades africanas desde el siglo XVI e incluso las posibilidades que los libertos consiguieran la manumisión y comprasen esclavos en varias sociedades esclavistas en las Américas (Luna y Costa, 1980). Los argumentos sobre la esclavitud y el tráfico escamotean cuestiones fundamentales para el debate sobre ciudadanía y discriminación racial en Brasil, tales como el proceso histórico de la independencia y las políticas públicas –republicanas– de negación a los afrodescendientes de diferentes derechos de ciudadanía.<sup>7</sup> Así también como las políticas de erradicación de las epidemias por los higienistas o incluso los cambios en la legislación electoral a finales del siglo XIX.<sup>8</sup> Es bien conocido el montaje de una ideología de desracialización en el siglo XIX, es decir, la no referencia a la raza cuando cada vez más se excluía en términos raciales. Tal práctica no se tornó incompatible con las narrativas de miscigenación. Mixtura y discriminación –en términos raciales– siempre están juntas en el caso brasileño. La raza no era evocada –ya señalaban Nabuco y otros abolicionis-

---

<sup>7</sup> Sobre perspectivas comparadas entre la pós-emancipación y la cuestión racial, cfr. (Drescher, 1988); (Foner, 1988); (Fraga Filho, 2004); (Holt, 1992); (Martins, 2005) y (Toplin, 1974: 253-276).

<sup>8</sup> Cfr. (Chalhoub, 1996) y (Graham, 1990).

tas–, pero las tensiones raciales preocupaban sobremanera. Incluso en la construcción del Estado Nacional la cuestión racial aparecía ausente de los debates pero no de las tensiones –en términos raciales en el sentido de las expectativas de la ciudadanía– que repercutió en las calles, los parlamentos, palacios y pasquines. El debate sobre participación política en el período pos-independiente ha estado marcado profundamente por las tensiones, con las expectativas de libertos y *hombres de color* libres.<sup>9</sup>

En otras sociedades pos-coloniales no fue diferente, especialmente en el caso de Cuba.<sup>10</sup> Bajo estruendosos silencios los proyectos de nación eran presentados, las decisiones tomadas y las políticas gubernamentales diseñadas. Otros ejemplos aparecen en la literatura del siglo XIX donde el tema parece citado entre bromas, dramas y caricaturas. Desde el debate del fin del tráfico pasando por las propuestas sobre inmigración la cuestión racial resurgía en términos dialógicos con los proyectos de nación. ¿Quiénes eran los ciudadanos, sus orígenes sociales y étnicos? ¿Cuáles son los límites de esta ciudadanía en términos de imágenes de raza y nacionalidad? ¿Nación para quién? ¿Ciudadanía para qué? Ya había –por lo tanto no se trata solamente de un problema contemporáneo– un debate sobre el sistema de clasificación racial del siglo XIX. Hay evidencia de intereses deliberados de la elite imperial por la migración europea en el sudeste en detrimento de la población de las «provincias del norte» (siempre asociada al mestizaje y al desorden) como de la oposición sistemática a los censos por parte de la población libre pobre que evitaba el control y temía la reesclavización.<sup>11</sup>

En Brasil, el pensamiento antropológico fue un tanto movilizadoinstrumentalmente, por nuestra elite política e intelectual, a favor del desarrollo económico nacional y la construcción de *nation-building* brasileño (Peirano, 1981: 277). Para que podamos entender como ese proceso se construyó es razonable remitirnos a los argumen-

---

<sup>9</sup> Cfr. (Reis, 1989: 233-84) y (Flory, 1977: 199-224).

<sup>10</sup> Cfr. (Zeuske y Assunção, 1998: 375-443). Sobre Cuba y los censos, cfr. (Kiple, 1976).

<sup>11</sup> Cfr. (Azevedo, 2004) y (Rodríguez, 2000). Sobre la cuestión de la tierra y las jerarquías sociales de los hombres libres pobres, cfr. (Motta, 1998); (Palacios, 1987: 325-356) y (Slenes, 1997).

tos originales de algunos pensadores de matriz culturalista brasileña. El hecho, es que pasado el secular período del esclavismo, entre los años 1890 y 1920, la elite brasileña, en términos ideológicos, batalló con la angustia por los orígenes genéticos mestizos de nuestro pueblo y de su capacidad de servir de base para el tan soñado desarrollo económico, político y cultural. En otras palabras, bautizados en la interpretación racista, puesto en los orígenes mestizados del pueblo brasileño, seríamos definitivamente incapaces de alcanzar el desarrollo y el progreso. Roberto DaMatta, señaló que hasta la década de 1930, década en que fue publicado *Casa-Grande & Senzala*, «se hablaba de Brasil a través de un lenguaje paternalista» (DaMatta, 1987: 3-10).

Por lo tanto, el lenguaje para-médico usado para entender los problemas brasileños dialogaba justamente con el paradigma originado en el campo de la antropología física en la Europa de la segunda mitad del siglo XIX que hasta el final de la Segunda Guerra Mundial aún guardaba cierta primacía en el interior de las teorías sociales (Chor Maio, 1997: 346). Uno de los principales nombres de esa perspectiva en nuestro país fue el del médico marañense, radicado en Bahía, Raimundo Nina Rodrigues. Ese autor, cuya obra fue especialmente influyente en el período posterior a la Abolición, teóricamente influenciado por la matriz discursiva hegemónica en el ambiente intelectual europeo de mediados del siglo XIX, aplicó de forma sistemática el conocimiento del *racismo científico*<sup>12</sup> a los estudios de medicina social, de medicina legal, de criminología y al estudio de la cultura negra.<sup>13</sup> Las contribuciones racistas creen que existe una nítida diferenciación entre los seres humanos de apariencias físicas distintas agrupándolos en subespecies de *homo-sapiens*. De este modo, esa corriente entiende que de conformidad con cada raza es posible definir el carácter, la personalidad, así como los atributos morales y culturales de cada individuo y de sus respectivas colectividades. Por ese motivo, en el interior de esta forma de percepción de la realidad, habría una radical asociación entre raza, etnia y cultura. O sea, los padrones cultura-

---

<sup>12</sup> Defendida por autores como Gobineau, Spencer, Lapouge, Buckle, Agassiz, Le Play, Le Bon, etc. Al respecto de estos autores cfr. la excelente síntesis de (Schwarcz, 1995 [1993]).

<sup>13</sup> A este respecto cfr. (Chor Maio, 1997); (Corrêa, 2000) y (Schwarcz, 1993).

les eran considerados en función de la etnia/raza y eso determinaba, como ley de bronce, el modo de ser de cada individuo perteneciente a los distintos grupos raciales. Estas razas, a su vez, serían jerarquizables de modo que, para cada estadio cultural y civilizatorio alcanzado por un pueblo, esto podría ser visto como índice de su capacidad mental, moral y física. La tradición social darwiniana asumida por Nina Rodrigues tiende a percibir las relaciones entre las razas basadas en un natural proceso de competición por el usufructo de los recursos naturales. Por lo tanto, de acuerdo con este aporte en el proceso competitivo la raza superior, o sea la blanca, sería más valorada, lo que le permitiría el control sobre las demás.<sup>14</sup>

De acuerdo con esa concepción, las razas, de mantenerse por separado, no representarían un factor necesario de atraso, teniendo en cuenta que, a lo largo del tiempo, en el proceso de competencia natural, tenderían a ser puestas bajo control o eliminadas. Pero para que esto pudiese ocurrir, sería necesario que estas poblaciones se mantuviesen apartadas, en lugares más apropiados para su naturaleza distinta. Según este mismo ideario, el tipo híbrido sería naturalmente degenerado y no fiable, ya que incorporaría las peores cualidades de las razas de las dos personas que lo generaron.

Dada la pronunciada tasa de mestizaje presente en el seno de la población brasileña, Nina Rodrigues habla de un gran pesimismo sobre el futuro de nuestro país. Tal proceso, a la vista del médico marañense, haría que las razas inferiores contaminaran la sangre europea que corría por las venas de los brasileños blancos. La población brasileña, entonces, estaría condenada inevitablemente a la degeneración

---

<sup>14</sup> Nina Rodrigues llegó a alimentar cierta simpatía por algunas expresiones artísticas provenientes de la cultura afrodescendiente, identificando en las mismas un arte genuino. Quiere decir, genuína para los padrones de un grupo considerado racialmente inferior e incapacitado para alcanzar niveles más sofisticados de complejidad mental, emocional y artística: «(lo)s frutos del Arte negra no podrían más que documentar, en piezas de tal valor etnográfico una fase del desarrollo de la cultura artística. Y, medidas por este patron, revelan una fase relativamente avanzada de la evolución del espíritu humano. Es ya la escultura en toda su evolución, las mismas características en su decomición, de bajorelieve en las estatuas. Las ropas son aún más gruesas porque las ideas no tienen la necesidad de nitidez; los sentimientos y el diseño están aún mal definidos; pero en el fondo ya se encuentra la gema que reclama pulimento y corte» (Nina Rodrigues, 1977 [1933]: 169-170). Asimismo, para profundizar al respecto cfr. (Corrêa, 2000) y (Schwarcz, 1993).

biológica, moral y psicológica. Así, durante la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera década del XX, los estudios de los médicos ligados a la tradición de Nina Rodrigues, dejaron de centrarse estrictamente en las enfermedades en sí mismas, pasando a direccionarse hacia lo que ellos juzgaban eran sus vectores, o sea, los individuos de las razas de baja elite genética, especialmente, los erráticos mestizos.

Por este motivo, la propuesta de Nina Rodrigues fue en el sentido de acercar la medicina a la criminología, en aquello que vino a formar el campo de la medicina legal. Y dada la importancia de ese personaje en los estudios criminológicos en nuestro país, no se debe desdeñar la influencia que el mismo tuvo en el seno de nuestra elite. Tal como observó Schwarcz: «(e)ra por medio de la medicina legal que se comprueba la especificidad de la situación o las posibilidades de `una ciencia brasileña que se detuviese en los casos de degeneración racial. Los ejemplos de embriagues, alienación, epilepsia, violencia o inmoralidad pasaban a comprobar los modelos darwinistas sociales en su condena del cruzamiento en su alerta a la `imperfección de la herencia mixta.´» (Scharcz: 211).

A lo largo del siglo XX las interpretaciones sobre las múltiples diferencias entre los seres humanos pasaron por una importante transición. Así, las explicaciones que recorrían las determinaciones biológicas serán gradualmente reemplazadas en el plano teórico por vectores psicológicos y culturales. En la tradición culturalista brasileña uno de los autores más ilustres representantes de esa nueva concepción llegó a ser el médico y antropólogo alemán Arthur Ramos.

A lo largo de la historia el nombre de Arthur Ramos quedó imborrablemente ligado a la llamada *Escuela Nina Rodrigues* de estudios sobre los patrones culturales de los negros. De todos modos, es importante señalar que Ramos, en el análisis de los males que afectaban a la población brasileña, al contrario del médico marañense, propuso el cambio del concepto de raza por el de cultura como matriz explicativa básica de nuestro modo de ser colectivo: «(s)i sustituimos en la obra de Nina Rodrigues los términos biológicos de RAZA Y MESTIZAJE por las nociones de CULTURAY ACULTURACIÓN, sus concepciones adquirirán completa y perfecta actualidad.» (Ramos, 1862: 57).

Analizando de forma comparada los aportes de Nina Rodrigues, podemos encontrar algunos avances en la perspectiva de Arthur Ramos. La clave principal está en releer los problemas nacionales a la luz de referencias culturales y no más biológicas. Así, al contrario de las mezclas provenientes de los genes, que serían supuestamente eternas, las provenientes de la cultura serían alterables mediante procesos que generasen el cambio de antiguos hábitos sociales heredados. De todos modos, negando el carácter progresista de su interpretación, la lectura de Arthur Ramos, la vía por excelencia para la modernidad por parte de nuestro país, pasó por la clave de la aculturación. ¿Cuál es el problema de ese tipo de lectura?

Ramos, operando con un concepto de cultura anclado en los instrumentos teóricos del psicólogo francés Levy Bruhl, que consideraba que las colectividades indígenas y, especialmente, negras, serían portadoras de una mentalidad pre-lógica. Es decir que la influencia cultural heredada de los aportes culturales no europeos generaba una permanente incapacidad colectiva para la acción estratégica volcada a la obtención de finalidades: «nuestra mentalidad colectiva no está aún preparada para comprender la verdadera noción de causalidad. Se cree impregnado de elementos místicos pre-lógicos, heredados en la mayor parte de la magia y de la religión negro-fetichista, transportadas desde África para acá.» (Candido, 1995: 11).

De esa forma de entendimiento podemos desprender que, en tanto pueblo, portaríamos una enorme incapacidad de incorporarnos colectivamente al modo cartesiano, lógico-deductivo, de pensamiento. Dicho en otras palabras, si para Nina Rodrigues el problema nacional brasileño residiría en nuestros orígenes raciales y en el cruzamiento entre esas, para Arthur Ramos, el obstáculo a nuestro progreso estaría reportado a las formas culturales originales (pre-lógicas) de formación de nuestro pueblo, provenientes de los *stocks* negros e indígenas (y mestizos resultantes) característica de nuestro modo de ser. Por consiguiente, la vía por excelencia para el progreso debería pasar por la radical reconstrucción de nuestros hábitos colectivos, tenidos como refractarios al progreso económico y político. Asimismo, se consideraba que los indelebles trazos formadores de nuestros hábitos, ori-

ginarios de las culturas inferiores, negras e indígenas, serían despreciables en esa eventual futura formación. En suma, en caso de persistir en ser el que siempre habían sido (lascivos, lúdicos, fetichistas), estaríamos imposibilitados de desarrollarnos. Por lo tanto, el mestizaje podría dejar de ser visto como un problema dentro de la clave de aculturación, cuando ocurra la plena incorporación del modo de ser típicamente racional del mundo occidental.

### **Para no decir que no hable de flores: mixtura, miscigenación y culturalismo**

Antonio Cândido señaló que *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre; *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Hollanda y *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Jr; formaron la tríada fundamental que alimentó el soplo de radicalismo intelectual que estalló en el período posterior a la Revolución de 1930. De este modo, según el autor, para todas las personas de su generación «los tres autores citados fueron el soporte de una visión del Brasil que parecía adecuarse a nuestra pauta de vida. Se suscitó una denuncia de los prejuicios de raza, la valoración del elemento color, la crítica de los fundamentos 'patriarcales' y agrarios, el discernimiento de las condiciones económicas, la desmitificación de la retórica liberal» (Ramos, 1988:297).

Teniendo en cuenta tan significativo relato, no hay motivos para que dudemos de la importancia de la matriz culturalista, y, en especial, de Gilberto Freyre, en la construcción del moderno proyecto de país. Por lo tanto, no hay como entender este último aspecto sin que entremos en el detalle de las principales formulaciones del socioantropólogo pernambucano. Además del antropólogo alemán Franz Boas, la gran inspiración del sociólogo pernambucano fue el gran jurista sergipano Silvio Romero, contemporáneo a Nina Rodrigues. Así como la Escuela Nina Rodrigues fue reivindicada por Arthur Ramos, la Escuela de Recife, de Silvio Romero, lo fue por Gilberto Freyre. En verdad, si no consideramos las apreciaciones del literato sergipiano

contra los indígenas y los negros, explícitamente citados como genéticamente inferiores a los blancos, tal vez podamos afirmar que la obra de Freyre sea solamente una profundización de la obra de Romero.

Según Silvio Romero, con el fin del tráfico de esclavos, la progresiva extinción de los que habitaban en los bosques y el mestizaje, los blancos, el origen racial más fuerte, progresivamente prevalecieron demográficamente en el Brasil. Y justamente aquí reside la diferencia de Romero y, más tarde, Freyre, en relación a los autores que veían al mestizaje apenas como maldición (genética y/o cultural). Según Romero el proceso de fusión sería de fundamental importancia para la adaptación a los trópicos de los descendientes de europeos. Así el proceso civilizatorio brasileño tendrá como vencedores a los blancos mestizados y, justamente por eso, preparados, genética y culturalmente, para soportar los rigores del medio tropical. En sus *Estudios Sobre la Poesía Popular en Brasil*, el literato sergipano apuntaba con sus siguientes consideraciones su visión de Brasil: «la obra de transformaciones de las razas entre nosotros aún está lejos de ser completa y de haber dado todos sus resultados. Aunque existen tres pueblos distintos, en la cara de uno se ve a los otros, aunque existen blancos, indios y negros puros. Sólo en los siglos siguientes la asimilación será completa». De ahí prosigue el pensador de la realidad brasileña: «lo que se dice de las razas se debe repetir en las creencias y tradiciones. La extinción del tráfico africano nos corta un gran manantial de miserias, limita la competencia preta, la extinción gradual del *caboclo* también se concentra en el origen indio, el blanco debe quedar dentro con preponderancia absoluta en número, como ya tenía en las ideas» (Romero, 1977 [1888]).<sup>15</sup> En la interpretación de Romero, por lo tanto, los euro-descendientes brasileños, sin perder sus atributos originales incorporarían el legado de los otros grupos raciales, absorbiendo sus mejores cualidades. Lograrían combinar la potencialidad intelectual y moral de los caucásicos y la resistencia física de los amerindios y de los negros. Del mismo modo, los mismos brasileños blancos, necesariamente mestizados, igualmente heredarían y depurarían la tradición

---

<sup>15</sup> Para una interpretación sintética de la obra máxima de Silvio Romero, «*História da Literatura Brasileira*», cfr. (Abdala Jr, 2002: 191-218).

cultural de esos dos últimos contingentes, utilizándolos como un medio de construcción de su propia identidad. Esa visión de Romero fue fundamentalmente seguida por la obra de Freyre.<sup>16</sup>

De todos modos, hay un carácter innovador del culturalismo de Freyre, sea en relación a la obra de Arthur Ramos, sea también en relación a su antiguo maestro, Silvio Romero. La innovación reside en el hecho de haber valorizado los matices genéticos y los hábitos culturales originarios que formaron al pueblo brasileño (resultante de aquello que, para Paulo Prado, formaban tres razas tristes: lusitanos, indígenas y negros). De esa forma, antes que el repudio o la vergüenza, el brasileño debería estar orgulloso de sus orígenes. Con la fuerza de la expresión que le es peculiar, Gilberto Freyre, en *Casa Grande & Senzala* afirmó que «todo brasileño, también el blanco, de cabello rubio tiene el alma, cuando no en el alma y en el cuerpo la sombra o por lo menos la pinta del indígena o del negro». En esta interpretación podemos comprender el modo por el cual Freyre entendía el pasado brasileño, y también su futuro. El pasado colonial brasileño guardaría las mezclas derivadas de la mala nutrición, del familismo, del compadrismo o incluso de la violencia sádica (como enviar a dar golpizas, la depravación sexual, el sadismo contra los muleques esclavos y demás subordinados) practicada por los señores blancos. Pero, por otro lado, en el discurso de aquel autor, el pasado colonial brasileño —por la plasticidad, movilidad y miscibilidad de los portugueses, además de las licencias permitidas por el catolicismo tal como ya venía siendo practicado en Portugal— tenemos un legado de zonas de intimidad (frecuentemente violentas y sádicas) entre esclavizadores y esclaviza-

---

<sup>16</sup> Haciéndole justicia a Freyre, cabe señalar que la perspectiva de que o brasileño del futuro sería fundamentalmente blanco era compartida por amplios sectores de la intelectualidad brasileña, cfr. (Skidmore, 1976 [1974] (trad. Raul S Barbosa)). Tal como diría, en una obra escrita en pleno optimismo de mediados de la década de 1950, sobre el futuro racial de la población brasileña, el prestigioso educador Fernando de Azevedo: «admitir que los negros y los indios continúen desapareciendo, tanto en las diluciones sucesivas de sangre blanco, como por el progreso constante de la selección biológica y social y mientras que no se suspenda la inmigración sobretodo de origen mediterránea, el hombre blanco no sólo tendrá, en Brasil, su mayor campo de experiencia y de cultura en los trópicos, también podrá recorrer la vieja Europa —ciudadela de raza blanca—, antes que pase a otras manos, el myo de civilización occidental que a los brasileños facilitara una luz nueva e intensa, la de la atmósfera de su propia civilización» (Azevedo, 1963 [1955]: 79-80).

dos, que las demás experiencias colonizadoras de origen holandés o inglés no habrían admitido. Desde el punto de vista de las relaciones raciales, habría, por parte de los señores blancos, un deseo por la dominación –especialmente el sexual– más que un rechazo racial. Así, además de la miscigenación, que contenía la reducción de las distancias sociales entre los extremos de la pirámide social, normalmente por la vía del mestizaje, la civilización brasileña habría incorporado importantes aspectos sincréticos en el plano racial y cultural. De cualquier manera, no hay margen para dudas en cuanto al hecho, de esta lectura de las asimetrías raciales, con los blancos en la cúspide, los mestizos ocupando escalones intermedios y los esclavos en la base de la pirámide social; forman parte esencial e intrínseca del propio modelo. Es decir que las supuestas mayores proximidades entre dominadores y dominados en el plano subjetivo solamente tendría sentido con la preservación de esta asimetría. Sin ella, o sea, sin jerarquías sociales y raciales, el propio cuadro diseñado perdería, y pierde, totalmente su significado.

El culturalismo de Freyre, valorizando la especificidad cultural brasileña y el mestizaje, acabó teniendo un papel estratégico en términos de la construcción de un ambiente ideológico y cultural propicio al desarrollo económico e institucional del Brasil tal como se vino dando desde la década de 1930. El desarrollista Darc Costa, explicitando un término usualmente ignorado por los demás autores ligados a esa vertiente, apuntó a la estrecha relación entre la concepción nacional-desarrollista y las concepciones democrático-raciales: «(la) magia del mestizaje es la propiedad que tenemos de tener diferentes grados de morenidad. Esta es una valiosa cualidad de Brasil. Sobre este tema, abrumador o pesimista de las generaciones anteriores, que pensaban que estaban condenadas al fracaso, por su condición de partícipes de un país sin futuro, debido al carácter mestizo de su población, tiene, a lo largo de todo este siglo XX éxito desde el descubrimiento antropológico en nuestro país, hecho, principalmente, con FREYRE (con mayúscula en el autor), el orgullo, la confianza y el expreso arrebatamiento por la certeza de las ventajas que la compleja mestización proporciona, en la arena mundial, al pueblo brasileño. Se hizo con FREYRE el descubrimiento, en esta parte del mundo, que no hay

razas capaces e incapaces de civilización. Más que eso, hace la constatación que toda trama de la historia resulta de un proceso de fusión, y que Brasil es en si mismo el propio espíritu divino de la fusión creadora.» (Costa, 2003: 59).

Por lo tanto, hay una hipótesis contenida en el pensamiento desarrollista y modernista brasileño, según la cual el proceso de crecimiento de la economía, dirigido por el sector industrial y de servicios modernos podría acarrear consigo, por libre o espontánea voluntad, la resolución de los grandes problemas del país. O sea, desde ese punto de vista, se asociará la industrialización a la ruptura con los términos de la antigua división internacional del trabajo, esta transición productiva se haría acompañada por la reducción del peso relativo de los resquicios del antiguo sistema colonial, tal como el latifundio monoprodutor o la dependencia externa de las plazas internacionales. Así, de acuerdo con tal hipótesis, la modernización del país por si sola podría traer la superación de nuestras antiguas mezclas sociales. Por otro lado, la interpretación culturalista traía al proyecto desarrollista dos beneficios adicionales: i) el legado lusitano ancestral, en la medida que favorecía el contacto entre razas diferentes, suavizaría el proceso de modernización del país en términos de sus eventuales impactos sociales, permitiendo que en el Brasil nuestra modernidad se pudiese dar sin la presencia de conflictos raciales abiertos; ii) la miscigenación racial y cultural forjarían un pueblo homogéneo, con características propias recordando ser este uno de los principales condicionantes para la formación de un proyecto moderno de nación.

De ese modo, el modelo desarrollista acabó siendo forjado utilizando como motor ideológico el propio mito de la democracia racial. O sea, el ideario mítico del mestizaje, o de la morenidad, producto sincrético de la fusión de las tres razas originales formadoras del pueblo brasileño, acabó siendo utilizado instrumentalmente por las élites brasileñas como un elemento movilizador del desarrollo y del progreso. En ese sentido, teniendo en cuenta el debate sobre las acciones afirmativas en la actualidad, parece que los autores más fuertemente vinculados a una concepción desarrollista elegirán las reivindicaciones del movimiento negro como especialmente impropias para el contexto nacional. La gran pregunta, por consiguiente, pasa a ser:

¿tal fórmula, puestos los abismos socio-raciales existentes, puede ser considerada progresista en la actualidad? No deja de ser interesante informar las idealizaciones existentes del padrón brasileño de relaciones raciales, supuestamente tan democrático como el propio modelo de desarrollo que adoptamos en nuestro país a partir de los años 1930 (y que se profundizó a partir de 1964).

Primeramente, permítanme una reflexión sobre una cuestión metafísica, pero de vital importancia en todo este debate: ¿al final quienes son los negros y los blancos en nuestro país? ¿Cómo es que podemos osar nombrar a alguien blanco o negro si los estudios más recientes, provenientes del campo de la genética, muestran justamente que las razas biológicas no existen (Pena et. al., 2000: 17-25)? ¿Cómo es que conseguiremos definirlos con esa elevada tasa de mestizaje presente en nuestro pueblo?

Comenzando por los estudios provenientes del campo de la genética, no existen motivos para desacuerdos en cuanto al hecho de que realmente las razas en cuanto realidad biológica son entes inexistentes. Por consiguiente, al contrario de los antiguos autores racistas de la segunda mitad del siglo XIX, las actitudes físicas, mentales y psíquicas de cada persona no pueden ser determinadas por motivos raciales. Sin embargo, este acuerdo está lejos de agotar el presente tema. Así es que si bien es cierto que las diferencias genéticas existentes entre personas de distintas procedencias son mínimas, por lo contrario, tal hecho no debe implicar un desconocimiento de que esos mismos individuos de orígenes diversificados sean efectivamente diferentes desde el punto de vista físico. Esto es, si bien es cierto que las razas no existen, las apariencias físicas entre grupos de seres humanos efectivamente existen. De este modo, los diversos tipos de seres humanos poseen varios tipos de cabellos, tonalidades de color de piel, alturas, formatos faciales y de ojos, entre otras características que son transmitidas de generación en generación.<sup>17</sup>

Por lo tanto, si es cierto que la raza no existe en cuanto realidad biológica, desde el punto de vista de la estructura física corporal de

---

<sup>17</sup> Para una reflexión sobre las dimensiones entre raza, color, persona y elites intelectuales en los albores del Brasil republicano, cfr. (Cunha, 2002).

cada persona (o grupos de personas), tales diferenciaciones efectivamente existen. Que a lo largo de la historia de la humanidad, especialmente en los últimos 500 años, tales formas se han servido para la construcción de las ideologías y las mistificaciones más incongruentes, con trágicas secuelas para los grupos e individuos identificados por los más fuertes como *inferiores*, esto no puede implicar que esa misma historia sea irreal. En resumen, no hay razas, pero los tipos físicos, con toda la carga de valoración jerarquizadora que estos contienen, sí. Estas formas mentales de asociaciones inequívocamente están ancladas en el interior de una ideología racial, o racializada, más o menos explícita o implícita. Solamente dentro de estos parámetros es que podemos comprender esta, para el resto, extraña asociación psicológica entre colores de piel y tipos de rostros con distintas capacidades físicas, psíquicas e intelectuales. Por eso, puesto que la realidad biológica de las razas es una falacia, identificamos aquellos diferentes tipos físicos como *marcas raciales*, palpables, plenamente identificables.<sup>18</sup>

En Brasil tiene fuerza una modalidad de prejuicio racial fundamentado en criterios de clasificación que están impulsados por los fenotipos raciales de los individuos, o en sus marcas raciales. El uso del término *marcas raciales*, aquí utilizado, obedece a una derivación de la clásica tipología del sociólogo Oracy Nogueira que definió la modalidad de prejuicio racial vigente en Brasil como «*marca*». Tal forma sería diferente de las formas asumidas por el prejuicio racial en la sociedad norteamericana o sudafricana, que sería de *origen*, aunque, como ya mencionamos, nunca se debe exagerar la evaluación del tamaño de esas diferencias teniendo en cuenta que en aquellos países las chances de movilidad social ascendente tienden a ser mayores para los que poseen marcas raciales africanas menos intensas. De todos modos, la conceptualización de Nogueira puede guardar dualidades interpretativas, momento en el que se dan las condiciones a la asociación del prejuicio de marca al prejuicio de color. Así, preferimos utilizar un concepto que sería un derivado del prejuicio sobre los contrastes de las marcas raciales de los negros. O sea, el racismo a la brasileña se

---

<sup>18</sup> Cfr. (Guimarães, 1999) y (Paixão, 2005).

fundaría en criterios de apariencia (que va más allá del color, relacionándose con el conjunto de rasgos faciales o corporales), estando inequívocamente relacionado con una ideología racial implícita y no menos nefasta. Solamente es dentro de este parámetro que podemos entender los motivos por los cuales las personas portadoras de las diferentes marcas raciales, solo por poseer esas características, son clasificadas y valoradas socialmente, siendo tal proceso clasificatorio decisivo en términos de su probabilidad de movilidad social.<sup>19</sup>

Tal comprensión no significa aceptar acríticamente el ideario que entiende que la permanencia del fenotipo de los brasileños crea una multiplicidad de posibilidades clasificatorias que envolvería todo en una gran confusión de formas y colores. Antes bien, lo que se reconoce tan solo es que los mestizos de tez más clara, también los que portan visible o reconocida ascendencia personal no europea, podrán tener posibilidades de ascenso social semejantes a los blancos no miscigenados y ser aceptados en cuanto personas blancas. O reconstituyendo el término original de Carl Degler (1976 [1971]), en nuestro país hay una efectiva válvula de escape para los mestizos claros (o morenos-claros), y para los demás (hablando en forma genérica, los que se auto-declaran pretos o pardos a los investigadores de las investigaciones demográficas oficiales), tales probabilidades de movilidad social tenderán a ser fundamentalmente menores en comparación a los más claros, independientemente de la intensidad de las respectivas marcas raciales. Esta afirmación no significa que exista en Brasil una nítida o rígida línea de color, pero sí que a partir de un determinado punto —de difícil medición exacta, pero inequívocamente existente—, generado por la combinación de aspectos físicos, locaciones y situacionales, la posibilidad de éxito en el plano educacional, profesional y personal de una persona portadora de marcas raciales más intensivamente negroides tienden a reducirse en consecuentemente.

---

<sup>19</sup> A este respecto cfr. (Nogueira, 1998 [1955]) y (Nogueira, 1985). Derivaciones de la teoría de Nogueira pueden ser vistas en (Hoetink, 1971 [1967] (translated from the Dutch by Eva Hooykaas)) y en (Hoetink, 1973). Sobre la reflexión acerca del racismo implícito contenido en el modelo brasileño de relaciones raciales cfr. (Guimarães, 1999) y (Paixão, 2005: 436).

Esta comprensión igualmente no implica la ignorancia en cuanto al hecho de que actualmente la mayoría de las personas negras no se reconocen como tales. A este respecto cabe señalar que al contrario de determinadas interpretaciones que tienden a ver en esas dificultades el propio suceso de la democracia racial a la brasileña, a nuestro entender, tales formas de auto-clasificación representan el propio éxito del tipo de racismo que se practica en Brasil. O sea, el peso de la opresión que se abate sobre los negros es lo suficientemente intenso para hacer que muchos negros prefieran no ser reconocidos como tales, prefiriendo identificarse con denominaciones que presuntamente les podrían abrir caminos de movilidad y realización social y personal en el interior de una sociedad notablemente intolerante con los negros. Así, si la mayor dificultad de los negros en asumirse como tales pudiese representar algún indicador de nuestra democracia racial, ¿qué decir de los blancos que no tienen la menor dificultad para asegurar su identidad? ¿Por qué motivo entonces existiría tamaña discrepancia en términos de las probabilidades de asumir su propia forma física entre personas de tez más clara y más oscura?

Así, dentro de esa reflexión, con poco uso en términos de los procesos de inserción social, para una persona identificada por la sociedad como formando parte de un contingente usualmente discriminado, rechazando a ser reconocida como tal si los agentes discriminatorios, dominantes en la sociedad, insisten en una hétero-clasificación de ese tipo. Ese parece ser el caso de los que se auto-declaran pardos en Brasil. De hecho, es un derecho que cabe a cada uno que se ve de esa forma que se exprese de ese modo. Pero por otra parte, es necesario apuntar que tales mecanismos no alteran fundamentalmente su situación de vida que en gran medida tiende a aproximarse a las condiciones vigentes entre las personas de tez más oscura, que se auto-declaran pretas en las investigaciones demográficas oficiales. Con eso, la unificación de pretos y pardos dentro de un único calificativo, negros, no puede ser entendido como una violación del principio de derecho a la propia identidad. Esto porque en ese caso, esa identidad es impuesta, no tanto por los militantes o investigadores vinculados al movimiento negro, pero si por la sociedad racista que la rodea.

De todos modos, ¿cuál es la implicación de esos modelos cuando el argumento se torna en aspectos estructurales como desarrollo y desigualdades sociales? Si bien es verdad, que las estrategias del poder público en Brasil raramente asumieron una perspectiva abiertamente racista, por otro lado, los efectos de sus acciones no dejaron de presentar efectos bastante perversos desde el punto de vista de las disparidades raciales. Tal proceso asumió por lo menos las siguientes formas: i) elección desigual, por parte de las autoridades competentes, de las áreas habitadas primordialmente por blancos y negros para fines de inversiones en servicios públicos (redes escolares y hospitalaria, servicios públicos colectivos como recolección de basura, abastecimiento de agua potable y red de alcantarillado), ii) actitud indulgente contra las prácticas racialmente prejuiciosas y discriminatorias en el interior de las agencias públicas proveedoras de esos servicios, iii) por una acción selectiva del aparato judicial y policial para con los afrodescendientes, sea por la vía pasiva, a través de la oferta más precaria de los servicios de seguridad pública (patrullaje, iluminación de las calles, acceso a los servicios jurídicos, control de la acción de los grupos de exterminio y escuadrones organizados) y activa, mediante la acción racialmente selectiva de acción jurídica, carcelaria y policial, con especial efectos drásticos sobre la población negra, normalmente de los jóvenes de sexo masculino, iv) las ideologías vigentes legitiman la ausencia de los negros y negras de los espacios de la vida social de mayor prestigio lo que permite un acceso más favorable a los mecanismos de empoderamiento económico o político, tornando así natural las asimetrías socio-raciales existentes, bien como su permanente prolongación.

Sobre estas prácticas de poder público, que autores como Fernanda Lopes clasifican de racismo institucional (Lopes, 2005: 9-48), aunque hay un amplio espacio para la reflexión en el medio académico brasileño, si bien de antemano es factible percibir que sus secuelas hacia la cuestión de las desigualdades raciales, fuesen tan o más nefastas de lo que fueron las prácticas más abiertamente racistas adoptadas hasta los años 1960 en los EUA o hasta la década de 1990 en Sudáfrica.

Además, para los autores que imaginan que la vía del mestizaje pueda ser una causa eficiente en el sentido de la producción de igualdad racial, creemos que algunas consideraciones adicionales podrían ser hechas.

Cuando el pensamiento culturalista moderno consagró el principio del mestizaje, evidentemente el mismo acabaría valorizando el legado de las tres razas formadoras del pueblo de nuestro país. Mientras tanto, esa consagración no dice todo acerca de los papeles sociales que cada uno de los brasileños tendría en el país del futuro. Ya tuvimos la oportunidad de mencionar que en nuestro país existen criterios locales de clasificación racial, distintos, por ejemplo, del norteamericano. Todavía, eso no debe ser visto como sinónimo de que no existan sistemas de clasificación racial en nuestro país y que los mismos no obedezcan a criterios de jerarquías en términos de los correspondientes prestigios sociales atribuidos. En esa diferencia reside todo el problema. Por lo tanto, existiendo personas clasificables como blancas, negras o mestizas (siendo las más claras encuadradas como blancas sociales, y las más oscuras como negras sociales), de lo que se trata justamente es de saber el papel social que cada una de ellas desempeñarán. Para los mestizos más claros (tal vez encuadrables como negros en los EUA, pero pasables por blancos en el democrático-racial Brasil), ese lugar ya es conocido. ¿Y para los negros (y mestizos de tez más oscura y los indígenas)? ¿Cuál es el papel social reservado para esos colectivos?

Teniendo en consideración el modelo de desarrollo brasileño, apuntalado en el mito fundador que justifica y naturaliza las asimetrías raciales, nada hay más natural que el hecho de que el modelo económico forjado en los años gloriosos de crecimiento vertiginoso de nuestra economía en el siglo pasado haya conseguido generar, a lo largo de cincuenta años, justamente lo que estaba previsto, sin juego de palabras, en su propio ADN: la preservación y profundización de abismos socio-raciales. ¿Cómo entonces podríamos pensar en un nuevo proyecto de país que prescindiese de la democracia en su variante racial, si antes se ha basado en la democracia y en el proyecto republicano en su aspecto sustitutivo, en el cual las marcas físicas dejarían de ser causa eficiente en el proceso de realización profesional y personal

de las diversas personas? La crítica de la ideología del mestizaje no dialoga con la realidad biológica de los orígenes del pueblo brasileño. Más bien, la objeción reside en la forma por la cual este hecho es incorporado por las elucubraciones de los sectores dominantes que, de esa manera, encontraron mecanismos para el ocultamiento y la preservación de las injusticias socio-raciales presentes en nuestro medio.

Por último, el debate actual sobre las políticas de acción afirmativa para la población negra encienden una controversia, de cierto modo olvidada, en nuestro país acerca del modo por el cual el tema de la raza fue incorporado al moderno proyecto de Estado Nación (Hanchard, 1999: 59-97). Por un lado, recuperando en el contexto posabolición la contradicción entre un país que se entendía que practicaba un modelo de esclavitud benigna, pero en constante tensión acerca de la reacción de los antiguos esclavizados colocados en una nueva condición de hombres libres pero portadores de una situación de ciudadanía parcial y, muy probablemente, ansiosos por una profunda distribución de activos económicos, políticos y sociales. Por otro lado, a lo largo de todo el siglo XX, las angustias de las elites euro-descendientes acerca del futuro del país se asociaran con una interpretación de los males derivados de una supuesta *tara étnica inicial* y su legado en términos de una virtual incapacidad al desarrollo económico y social de un pueblo con orígenes supuestamente tan mediocres. Así, por discrepantes que hayan sido los momentos históricos o las interpretaciones, el hecho es que en cada uno de estos escenarios es posible encontrar una persistente pregunta: ¿cuál es la influencia que los descendientes de los antiguos africanos esclavizados, y secundariamente de los indígenas, tendrían en la construcción del pueblo brasileño y, por consiguiente, sobre Brasil en cuanto nación?

### **Bibliografía**

Abdala Jr., Benjamin e Romero, Sílvio (2002) «História da literatura brasileira», in Mota, Lourenço (2002) *Introdução ao Brasil: um banquete nos trópicos*, vol. 2, SENAC, São Paulo.

- Allen, Richard B. (1989) «Economic Marginality and The Rise of The Free Population of Colour in Mauritius, 1767-1830», No. 2, vol. 10, *Slavery & Abolition*.
- Azevedo, Célia Maria Marinho de. (2003) *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma História Companda (século XIX)*, Annablume, São Paulo.
- Azevedo, Célia Maria Marinho de. (2004) *Onda Negra, Medo Branco. O Negro no Imaginário das Elites, Século XIX*, (2ª ed.), Annablume, São Paulo.
- Azevedo, Fernando (1963 [1955]) *A cultura brasileira*, (4ª ed.), Ed. UnB, Brasília.
- Barickman, B. J. (1999) «As cores do escravismo: escravistas ‘pretos’, ‘pardos’ e ‘cabras’ no Recôncavo baiano, 1835”, No. 2, vol. 2, *População e Família*.
- Cândido, Antônio (1995 [1967]) «O significado de ‘Raízes do Brasil’», in Buarque de Holanda, Sérgio (1995 [1967]) *Raízes do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.
- Chalhoub, Sidney (1996) *Cidade Febril. Cortiços e Epidemias na Corte Imperial*, Cia. das Letras, São Paulo.
- Chor Maio, Marcos (1997) *A história do projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*, IUPERJ (tese de doctorado em ciencias políticas), Rio de Janeiro.
- Corrêa, Mariza (2000) *As Ilusões da Liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*, (2ª ed.), Editora da Universidade São Francisco, Bragança Paulista.
- Costa, Darc (2003) *Estratégia nacional: a cooperação Sul-Americana como caminho para a inserção internacional do Brasil*, Aristeu Souza, Rio de Janeiro.
- Cox, Edward L. (1984) *Free Coloreds in the Slave Societies of St. Kitts and Granada, 1763-1833*, The University of Tennessee Press, Knoxville.
- Cray Jr., Robert E. (1986) «White Welfare and Poor Relief in Early New York, 1770 – 1825», No. 3, vol. 7, *Slavery & Abolition*.
- Cunha, Olívia Maria Gomes da (2002) *Intenção e Gesto. Pessoa, cor e produção cotidiana da (in)diferença no Rio de Janeiro*, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.
- Cunha, Olívia Maria Gomes da & Gomes, Flávio dos Santos (Orgs.) (2007) *Quase-Cidadão. Histórias e antropologias da pós-emancipação no Bra-*

sil, Editora FGV, Rio de Janeiro.

- Damatta, Roberto (1987) «A originalidade de Gilberto Freyre», No. 24, 2º semestre, *BIB – Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*.
- Degler, Carl (1976 [1971]) *Nem preto nem branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos*, Editorial Labor do Brasil, Rio de Janeiro.
- Drescher, Seymour (1988) «Brazilian Abolition in comparative perspective», No. 3, vol. 68, *Hispanic American Historical Review*.
- Einseberg, Peter (1977) *Modernização sem Mudança. A indústria açucareira em Pernambuco, 1840-1910*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Flory, Thomas (1977) «Race and social control in independent Brazil», No. 2, vol. 9, *Journal of Latin American Studies*.
- Fraga Filho, Walter Silva (2004) *Encruzilhadas da Liberdade: Histórias e Trajetórias de Escravos e Libertos na Bahia, 1870-1910*. Tesis de Doutorado em História, IFCH/Unicamp, Campinas, SP.
- Foner, Eric (1988) *Nada Além da Liberdade. A emancipação e seu legado*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Graham, Richard (1990) *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, University of Texas Press, Austin.
- Guimarães, Antonio (1999) *Racismo e anti-racismo no Brasil*, Ed 34, São Paulo.
- Hanchard, Michael (Ed.) (1999) *Racial Politics in Contemporary Brazil*, Duke University Press, Durham.
- Heuman, Gad & Trotman, David (Eds.) (2005) *Contesting Freedom. Control and Resistance in the Post-Emancipation Caribbean*, Macmillan Caribbean.
- Hoetink, Harold (1973) *Slavery and race relations in the Americas: an inquiry in their nature and nexus*, Harper Torchbooks, New York / Evanston / San Francisco / London.
- Hoetink, Harold (1971 [1967]) *Caribbean race relations: a study of two variants*, Oxford University Press, London / Oxford / New York, (translated from the Dutch by Eva Hooykaas).
- Holt, Thomas (2005) «A essência do contrato. A articulação entre raça, gênero sexual e economia política no programa britânico de emancipação, 1838-1866», in Cooper, Frederick; Holt, Thomas & Scott,

- Rebecca J. (2005) *Além da Escravidão. Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Holt, Thomas (2002) *The Problem of Race in The 21ST Century*, Harvard University Press, Cambridge.
- Holt, Thomas (1992) *The Problem of Freedom: race, labor, and politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Kiple, Kimmeth (1976) *Blacks in Colonial Cuba, 1774-1899*, The University Presses of Florida, Gainesville.
- Klein, Herbert S. (1978) «Os homens livres de cor na sociedade escravista brasileira», No. 17, *DADOS, Revista de Ciências Sociais*, IUPERJ, Rio de Janeiro.
- Lima, Carlos A .M. (2001) «Além da Hierarquia: famílias negras e casamento em duas freguesias do Rio de Janeiro (1765-1844)», Mo. 25-26, *Afro-Ásia*, CEAO, UFBA, Salvador.
- Lima, Carlos A .M. (1997) «Entre duas estratégias patriarcais; casamentos de libertos na cidade do Rio de Janeiro, 1807-1834», vol. 5, año III, *Cativeiro & Liberdade*.
- Lima, Ivana Stolze (2003) *Cores, Marcas e Falas. Sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.
- Lopes, Fernanda (2005) «Experiências desiguais em nascer, viver, adoecer e morrer: tópicos em saúde da população negra no Brasil», in *Saúde da população negra no Brasil: contribuições para a promoção da equidade*, FUNASA, Brasília.
- Luna, Francisco Vidal & Costa, Iraci del Nero da (1980) «A presença do elemento forro no conjunto de proprietários de escravos», No. 7, vol. 32, *Ciência & Cultura*.
- Martins, Robson Luís Machado (2005) *Os caminhos da Liberdade. Abolicionistas, escravos e senhores na Província do Espírito Santo (1884-1888)*, Centro de Memória/Unicamp, Campinas.
- Motta, Márcia Maria Menendes (1998) *Nas Fronteiras do Poder. Conflito e Direito à Terra no Brasil do Século XIX*, Arquivo Público do Rio de Janeiro/Vício de Leitura, Rio de Janeiro.
- Nina Rodrigues, Raimundo (1977 [1933]). *Os africanos no Brasil*, (5ª ed.), Companhia Editora Nacional (coleção brasileira, vol. 9), São Paulo.

- Nogueira, Oracy (1998 [1955]) *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*, EdUSP, São Paulo.
- Nogueira, Oracy (1985) *Tanto branco quanto preto: estudos de relações raciais*, T A Queiroz Ed., São Paulo.
- Paixão, Marcelo (2005) *Crítica da razão culturalista: relações raciais e a construção das desigualdades raciais no Brasil*, IUPERJ (tese de doutorado em sociologia), Rio de Janeiro.
- Palacios, Guilherme (1987) «Campesinato e Escravidão: Uma proposta de periodização para a história dos cultivadores pobres livres no Nordeste Oriental do Brasil, C. 1700-1875», No. 3, vol. 30, *DADOS, Revista de Ciências Sociais*.
- Papali, Maria Aparecida C.R. (2003) *Escravidão, Libertos e órfãos. A construção da liberdade em Taubaté (1871-1895)*, Fapesp/AnnaBlume, São Paulo.
- Peirano, Mariza (1981) *The anthropology of the anthropology: the Brazilian case*, Harvard University (doctor thesis in the subject of anthropology), Massachusetts.
- Pena, Danilo; Carvalho, Denise; Silva, Juliana & Prado, Vânia (2000) «Retrato molecular do Brasil», No. 159, vol. 27, *Ciência Hoje*.
- Pena, Eduardo Spiller (2000) *Pajens da Casa Imperial: juriconsultos e escravidão no Brasil*, Cecult, Editora da Unicamp, Campinas.
- Ramos, Arthur (1988[1934]) *O negro brasileiro*, Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana, Recife.
- Ramos, Arthur (1962 [?]) *Introdução à antropologia brasileira: os contatos raciais e culturais*, 3º vol., (3ª ed.), Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro.
- Reis, João José (1989) «O jogo duro do Dois de Julho: O 'partido negro' na independência da Bahia», in Reis, João José & Silva, Eduardo (1989) *Negociação e Conflito: A resistência negra no Brasil escravista*, Companhia das Letras, São Paulo.
- Rodrigues, Jaime (2000) *O Infame Comércio. Propostas e experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*, Editora da Unicamp/CECULT, Campinas.
- Romero, Sílvio (1977 [1888]) *Estudos sobre a poesia popular no Brasil*, Vozes, Petrópolis.
- Schwarz, Lilia (1993) *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*, Companhia das Letras, São Paulo.

- Schweninger, Loren (1990) «Prosperous Blacks in The South», No. 1, vol. 95, *The American Historical Review*.
- Sio, Arnold A. (1987) «Marginality and Free Coloured Identity in Caribbean Slave Society», No. 2, vol. 8, *Slavery & Abolition*.
- Skidmore, Thomas (1976 [1974]) *Preto no branco: raça e nacionalidade do pensamento brasileiro*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, (trad. Raul S Barbosa).
- Slenes, Robert W. (1997) «Senhores e subalternos no oeste paulista», in Alencastro, Luiz Felipe (org.) (1997) *História da Vida Privada. Império: a corte e a modernidade nacional*, Companhia das Letras, São Paulo.
- Slenes, Robert (1976) *The Demography and economics of Brazilian slavery*, Stanford University, (Tese de Ph.D., History).
- Toplin, Robert B. (1974) «Abolition and the issue of the Black freedman's future in Brazil», *Slavery and Race Relations in Latin America: Contributions in Afro-American Studies*, Londres.
- Zeuske, Michael & Assunção, Mathias Rohring (1998) «'Race', ethnicity and social structure in 19th century Brazil and Cuba», No. 3-4, vol. 24, *Ibero-Amerikanisches Archiv*.