



Historia

ISSN: 0073-2435

revhist@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Geraldo Silva, Luiz

El impacto de la revolución de Saint-Domingue y los afrodescendientes libres de Brasil.

Esclavitud, libertad, configuración social y perspectiva atlántica (1780-1825)

Historia, vol. I, núm. 49, enero-junio, 2016, pp. 209-233

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33446568008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LUIZ GERALDO SILVA*

EL IMPACTO DE LA REVOLUCIÓN DE SAINT-DOMINGUE
Y LOS AFRODESCENDIENTES LIBRES DE BRASIL.
ESCLAVITUD, LIBERTAD, CONFIGURACIÓN SOCIAL
Y PERSPECTIVA ATLÁNTICA (1780-1825)**

RESUMEN

Analizo en este artículo el impacto de la revolución de Saint-Domingue en Brasil. Mi proposición central es que el mensaje revolucionario, sobre todo el tema de la igualdad política, afectó con especialidad al grupo social formado por afrodescendientes libres y libertos, y no a los esclavos. Al elaborar este análisis he usado conceptos oriundos de la sociología de Norbert Elias (figuración social y sociedad de tipo antiguo –u oligárquico– y de tipo democrático y representativo) y de la teoría general del esclavismo (esclavitud como proceso y mudanza de estatus y *continuum* esclavitud-libertad). Sugiero, al final, que mis conclusiones con relación a Brasil pueden generalizarse a toda la figuración social englobante del mundo atlántico, una vez que la posición social de afrodescendientes libres y libertos estaba marcada por recurrencias, planos de conexiones y regularidades estructurales comunes a todas las figuraciones sociales esclavistas americanas.

Palabras claves: Saint-Domingue, Brasil, afrodescendientes libres y libertos, configuración social.

ABSTRACT

In this article, I analyze the impact of the Saint-Domingue Revolution in Brazil. My main proposal is that the revolutionary message, especially the idea of political equality, affected the social group made up of free and freed men of African descent more so than it did slaves. I have used concepts essential to Norbert Elias's sociology (figurational sociology and the old, oligarchic-type society, as well as the democratic and representative type) and the general theory of slavery (slavery as a process and change in status, as well as the freedom-slavery continuum). Finally, I suggest that my conclusions with regard to Brazil can be generalized to the social figuration that encompassed the Atlantic world once the social position of free and freed men of African descent was marked by

* Doctor en Historia Social por la Universidad de São Paulo. Profesor del Departamento de Historia de la Universidad Federal de Paraná (Brasil). Becario de productividad en investigación del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq), nivel 1-D. Correo electrónico: gerter@terra.com.br

** Traducción Rocío Vásquez.

the recurrence, connection and structural regularities common to all American-slavery social figurations.

Key words: Saint-Domingue, Brazil, Free and freed men of African descent, social figuration.

Recibido: Agosto 2015.

Aceptado: Abril 2016.

INTRODUCCIÓN:

LA REVOLUCIÓN DE SAINT-DOMINGUE Y LOS AFRODESCENDIENTES LIBRES Y LIBERTOS

En 1805, apenas un año después de la declaración de independencia de Haití, afrodescendientes libres y libertos de Rio de Janeiro, en la América portuguesa, portaban por las calles de la ciudad “el Retrato de Dessalines, Emperador de los Negros de la Isla da Santo Domingo”. De acuerdo con un observador contemporáneo, estos individuos eran miembros de regimientos de milicias constituidas por afrodescendientes libres y libertos, los cuales, como él resaltó, sabían “maniobrar hábilmente la artillería”¹. Algunos años más tarde, en marzo de 1812, se produjo en Cuba, en el Caribe español, la prisión de José Antonio Aponte, un capitán de la milicia de morenos de Habana, que también era miembro de un cabildo de nación Lucumí. José A. Aponte, que vivía como artesano en Guadalupe, en las cercanías de Habana, poseía un álbum de grabados en el cual coleccionaba imágenes de Henri Christophe, Toussaint Louverture y Jean Jaques Dessalines. Acusado de ser un conspirador, fue ejecutado en abril de aquel mismo año². Aunque hayan ocurrido en figuraciones sociales distantes una de la otra, una de ellas Cuba, por cierto, mucho más cercana al epicentro del Caribe francés, estos dos casos apuntan hacia dos aspectos comunes. Por un lado, demuestran el acentuado interés de grupos sociales e individuos situados en el nivel más bajo de la sociedad de tipo antiguo, u oligárquico, por la revolución de Saint-Domingue y, por otro lado, sugieren que el grupo social constituido por afrodescendientes libres y libertos revelaba un mejor entendimiento y un mayor grado de involucración con aquel evento de enorme trascendencia y significado político, si se compara con otros grupos sociales de su mismo nivel o de uno más alto de la sociedad de tipo antiguo.

Sugiero en este artículo que, más allá del Caribe francés, el llamado “impacto de la revolución haitiana en el mundo atlántico” afectó sobre todo a un grupo social particular, cuya génesis social, o *sociogénesis*, derivaba, en último análisis, de la creación de sistemas esclavistas en el Nuevo Mundo: los afrodescendientes libres y libertos. Así,

¹ Luiz Mott, “A escravatura: o propósito de uma representação a El-Rey sobre a escravatura no Brasil”, in *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, vol. 14, São Paulo, 1974, p. 133.

² Matt D. Childs, “‘A black french General arrived to conquer the island’. Images of the Haitian Revolution in Cuba’s 1812 Aponte Rebellion”, in David P. Geggus (ed.), *The impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Columbia, University of South Carolina Press, 2001, pp. 135-156; Matt D. Childs, *The 1812 Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle against Atlantic Slavery*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006, pp. 78-120.

pues, ni esclavos africanos ni criollos y su “resistencia” a la esclavitud, ni sus señores europeos o americanos y su “miedo” de las revoluciones semejantes a la del Caribe francés, como la historiografía ha insistido desde hace décadas, constituyen aquí mi foco de atención. A la vez, destaco todavía que no es mi intención sugerir que los esclavos eran anómicos o incapaces de comprender, como formula David Geggus, el “mensaje revolucionario”³. Como expondré mejor después, la esclavitud poseía muchos estatus, y un esclavo como el “negro João de Aguiar”, de quien encontré referencias en el interior de un proceso de 1814, que sabía leer, escribir y desempeñaba la función de cajero en una tienda de Recife, en la capitania de Pernambuco, al mismo tiempo que servía como secretario del “Rey de los Congos, y de todas las Naciones de Negros Paganos de Guinea”⁴, como uno de los gobernadores de aquel reinado, desafía todos los estereotipos sobre las sociedades esclavistas americanas⁵. No obstante, propongo con base en el material empírico disponible que la posición social y el estatus de afrodescendientes libres y libertos los aproximaba mucho más que cualquier otro grupo social al mensaje de la revolución haitiana, y no solo en Brasil sino en todo el mundo atlántico. Recalco, también, que mis datos empíricos provienen, sobre todo, de capitánías del Estado de Brasil, en la América portuguesa, los cuales, no obstante, son examinados aquí a partir de recurrencias, planos de conexiones y regularidades estructurales que conectaban la vida de afrodescendientes libres y libertos, así como los significados a ella atribuidos por estos mismos individuos, en los variados y distintos sistemas esclavistas americanos. Estos problemas centrales de análisis precisan, por lo tanto, ser considerados, además, a partir de proposiciones más generales presentes en la teoría general del esclavismo y, a la vez, bajo una perspectiva atlántica que parta del concepto de *figuración social*⁶. Por fin, señalo que no se puede comprender de manera adecuada el problema propuesto sin que se tenga una noción clara de la posición social específica del grupo aquí en cuestión en la sociedad de tipo antiguo u oligárquico, así como en la sociedad de tipo democrático y representativo que la sucedió⁷.

³ David P Geggus, “The French and Haitian Revolutions, and resistance to slavery in the Americas: an overview”, in *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, vol. 76, N° 282-283, Paris, 1989, p. 109.

⁴ Referencia a las organizaciones de africanos y afrodescendientes de Brasil y su compleja red jerárquica, con rey y gobernador. Eran organizaciones similares a los cabildos de nación de Cuba, Perú, Nueva Granada o Río de la Plata. La expresión “Negros Paganos de Guinea” es la traducción del original *Gentio de Guiné* (nota de traducción).

⁵ Auto da devassa a que procedeu o Doutor Desembargador Ouvidor Geral, Francisco Affonso Ferreira, pelas suspeitas de levante, sedição dos negros do País, contra os brancos. Arquivo Nacional (Rio de Janeiro), Ministério do Reino, série Interior, cód. IJJ^o 240 (1812-1814), fls. 305-373, Recife, 2 de junho 1814. Auto da devassa: autos en los que se transcribía la búsqueda por documentos o cualquier registro que pudiera comprometer a una persona (nota de traducción).

⁶ Sobre el concepto de figuración social, véase Norbert Elias, *Envolvimento e distanciamento. Estudos sobre sociologia do conhecimento*, Lisboa, Dom Quixote, 1997, pp. 54-63 y Norbert Elias, *Introdução à sociologia*, Lisboa, Edições 70, 2005, pp. 143-145.

⁷ Sobre el modelo teórico de las sociedades de tipo antiguo, u oligárquico, y de tipo democrático y representativo, véase Elias, *Introdução à sociologia...*, op. cit., pp. 93-99 y Norbert Elias, *A sociedade de corte. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 2001, pp. 267-275.

LA HISTORIOGRAFÍA
Y EL IMPACTO DE LA REVOLUCIÓN HAITIANA

Algunas perspectivas historiográficas, sin embargo, constituyen un obstáculo al problema central propuesto. La idea defendida por Julius Scott de que “la revolución haitiana” representó un “viento común” que conectó “rebeldes” y atravesó fronteras lingüísticas, étnicas y geográficas, compartiendo prácticas e ideas comunes de “resistencia” a la esclavitud, es un ejemplo de cómo se perciben africanos y afrodescendientes esclavos, libres y libertos como un grupo social homogéneo y no, como de hecho eran, como grupos sociales diferenciados, con estatus, identidades y grados de cohesión social distintos. Aquello que Julius Scott llama “cultura de expectativa” alcanzó, según este autor, en particular a las “comunidades esclavas”, aspecto difícil de ser demostrado a partir de eventos promovidos por cautivos en el sur de Estados Unidos después de la eclosión de la revolución de Saint-Domingue⁸. A su vez, aunque el proceso criminal abierto en 1812 por la autoridades coloniales cubanas en torno de la rebelión de José A. Aponte revele que sus principales líderes hayan sido afrodescendientes libres y libertos, muchos de los cuales eran milicianos y artesanos vinculados a los más de cincuenta cabildos de nación existentes en la áreas limítrofes de Habana; Matt Childs prefiere interpretar este evento como un aspecto de la “resistencia esclava”, el cual puede ser analizado mediante el “papel que las ideas de la Era de las Revoluciones, y de la Revolución Haitiana en particular, desempeñó al catalizar esclavos y personas libres de color en las Américas”⁹. En los análisis de Matt Childs y de Julius Scott, por lo tanto, esclavos, por un lado, y afrodescendientes libres y libertos, por otro, tienden a ser representados como grupos sociales indiferenciados, amalgamados por una supuesta “identidad racial” y no como grupos sociales distintos y en gran manera jerarquizados en los términos de la sociedad de tipo antiguo u oligárquico, hasta entonces vigente, como efectiva y más realmente parecen ser.

A su vez, análisis recientes referentes al Río de la Plata también prestan poca atención a las posiciones sociales específicas de esclavos, por un lado, y de afrodescendientes libres y libertos, por otro, prefiriendo tratarlos de manera indistinta con denominaciones marcadas por la indefinición como, por ejemplo, la noción coeva “plebe”. Tales estudios abren mano, pues, de formular o recuperar categorías analíticas de la teoría social y prefieren, en vez de eso, equiparar sus distintas posiciones sociales mediante la proposición de que esclavos y afrodescendientes libres y libertos “compartían una posición subalterna en la sociedad por su color, su ocupación, su falta de respetabilidad, su

⁸ Julius Sherrard Scott, *The Common Wind: Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution*, tesis de doctorado en Historia, Durham, Duke University, 1986.

⁹ Childs, *The 1812 Aponte...*, op. cit. pp. 14, 145. Es importante destacar que las discusiones vigentes en aquel entonces en el ámbito de la constituyente gaditana en torno de la noción de igualdad civil y política produjeron un significativo impacto sobre afrodescendientes libres y libertos de la amplia figuración social del imperio español. Este impacto influenció el caso de José A. Aponte, en Cuba, así como las acciones y comportamientos políticos de aquel grupo social que vivía en Cartagena, en Nueva Granada, según los análisis de Marixa Lasso, *Myths of harmony. Race and republicanism during the age of revolution. Colombia 1795-1831*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2007, pp. 36-43 y Alfonso Múnera, *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*, Bogotá, Planeta, 2008, pp. 201-214.

pobreza material” y por otros aspectos que caracterizaban la vida social de la “plebe”. Aunque contengan ricas proposiciones y representen síntesis importantes para examinar individuos y grupos sociales del nivel más bajo en la fase aguda de transición de la sociedad de tipo antiguo, u oligárquico, para la de tipo democrático y representativo, estos trabajos prefieren apostar en un “abordaje mestizo”, ya que no creen en la “pertenencia social o racial como un factor determinante”. Así, al afirmar que en “Nueva Orleáns, Río de Janeiro, Jamaica y en ciudades venezolanas como Coro, los esclavos componían desde 1792 canciones que celebraban los acontecimientos haitianos”, se confunden cautivos con individuos y grupos sociales que eran, de hecho, afrodescendientes libres y libertos, como se lee de manera explícita en la fuente concerniente a Río de Janeiro invocada en este análisis. Esto puede entenderse en virtud de su posición social específica en el *continuum* libertad-esclavitud, asunto este que discutiré mejor más adelante¹⁰.

Siguiendo con la figuración social de Río de la Plata, destaco otro análisis que tiene como un de sus objetos de estudio una “rebelión de esclavos” localizada en Cuyo, en mayo de 1812. Dentro de un amplio repertorio de posibles acciones que serían tomadas por los rebeldes se insirió, al final, la propuesta hecha por el joven músico esclavo Bernardo, nacido en Cuyo en 1792, según la cual “era necesario hacer en esta Ciudad lo que los negros de la Islas de Santo Domingo, matando a los blancos para hacerse libres”. En este evento, analizado por Beatriz Bragoni, se destacan dos aspectos claves. Por un lado, su principal líder, el único entre todos los implicados, por cierto, que sabía leer y escribir, era exactamente un liberto, el africano Joaquín Fret, de veinticuatro años. Como Bernardo, Joaquín también era músico. Había venido de Santiago de Chile, donde había sido esclavo de un magistrado y de un canónigo del Obispado de Concepción, Juan Pablo Fret, de quien había incorporado el apellido. O sea, como en el caso de la rebelión de Jose A. Aponte, en aquel mismo año de 1812, el principal líder de la también abortada “insurrección esclava” de Cuyo era un afrodescendiente liberto, y no un esclavo. Por otro lado, es no menos importante resaltar, desde el punto de vista interpretativo, que los individuos que formaron parte de esta insurrección, en su mayoría esclavos, no anhelaban *igualdad política*, sino la libertad, o el *estatus* jurídico de hombres libres. Como Bernardo había dicho a otros esclavos, la insurrección tenía como propósito cumplir la determinación aparecida en la *Gazeta de Buenos Aires* y “que ordenaba que todos los esclavos fuesen libres”. Al mismo tiempo, otro objetivo de los esclavos envueltos en el proyecto de insurrección consistía en “levantar aquí [en Cuyo] una compañía de morenos”, propuesta con la cual Joaquín Fret expresó su acuerdo al afirmar “que era muy bueno que él era libre y deseaba ser soldado para la defensa de la patria”. O sea, aunque Saint-Domingue haya sido una de las fuentes de inspiración de este evento, los individuos que formaron parte de él demandaban ante todo el *estatus* de hombre libre, y no *igualdad política*, así como también deseaban convertirse en soldados, ya que había sido la “patria” quien, de manera presumida, les había otorgado la libertad. Tales

¹⁰ Gabriel Di Meglio, *¡Viva el bajo pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la revolución de mayo y el rosismo (1810-1829)*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 16, 78, 107-108; Gabriel Di Meglio, “La participación popular en las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1816. Un ensayo sobre sus rasgos y causas”, en *Almanack*, N° 5, São Paulo, 1° sem. 2013, p. 112.

demandas, al fin y al cabo, parecían más cercanas a la posición social específica de la mayoría de los implicados¹¹.

Análisis atentos a la profunda diferencia social existente entre los grupos referidos, es decir, esclavos por un lado y afrodescendientes libres y libertos, por otro, fueron, a la vez, elaboradas por Aline Helg y por David P. Geggus. Al analizar el impacto de la revolución haitiana en el Caribe colombiano, Aline Helg destaca los temores de las autoridades coloniales españolas manifestados en 1799 como consecuencia de las amenazas de sublevaciones en Cartagena y Maracaibo. Se temía, entonces, que “mulatos” excluidos de Saint-Domingue pudiesen, junto con indios guajiros, esclavos y negros libres de aquella provincia, ejecutar un “amplio plan revolucionario” conectado con otras conspiraciones en ejecución en el Caribe. Sin embargo, “ni en 1799 o en las próximas cinco décadas mientras la esclavitud permaneció legalizada en Colombia”, concluye Aline Helg, “los grupos subalternos intentaron unir sus fuerzas para imponer su dominio en la costa caribeña”. De acuerdo con su análisis, esta alianza fue impedida por las diferencias raciales, étnicas, de color y de estatus que existían entre los “grupos subalternos”. Al mismo tiempo, la estructura social, incluyendo la demografía local, así como la fragmentación de un territorio sin caminos y ocupado por grupos sociales distintos se constituyeron como otros obstáculos considerables. Como en el caso cubano, el principal implicado en la supuesta conspiración de abril de 1799 era un afrodescendiente libre vinculado a las milicias de *pardos* de Cartagena¹².

En sus diversos análisis sobre la revolución de Saint-Domingue y sobre su impacto en el mundo atlántico, David Geggus ha insistido en la idea, la verdad contradictoria en sus términos, de que “uno de los aspectos más notables de la resistencia esclava en este periodo es la extensión en la cual negros libres y mulatos estaban en ella involucrados, y como fue dirigida por ellos”¹³. Después de presentar datos empíricos relativos a casos ocurridos en Cuba, Brasil, Estados Unidos y Saint-Domingue, concluye que en estos “eventos, las evidencias parecen sugerir que los hombres libres de color respondieron de manera más inmediata al mensaje de liberación de las revoluciones Francesa y Haitiana que los esclavos”¹⁴. En otro ensayo sustenta que la “Declaración de los Derechos del Hombre tuvo un impacto inmediato sobre los hombres libres de color franceses” y que “a través de las Américas, parece que los hombres libres de color respondieron más comúnmente que los esclavos al mensaje de la Revolución Francesa”¹⁵. De acuerdo con sus análisis, la recepción más profunda del mensaje revolucionario de igualdad política por parte del grupo social constituido por afrodescendientes libres y libertos derivó de

¹¹ Beatriz Bragoni, “Esclavos, libertos y soldados: la cultura política plebeya en Cuyo durante la revolución”, en Raúl Fradkin (ed.), *¿Y el pueblo dónde está?. Contribuciones para una historia popular de la revolución de independencia en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, pp. 117-133.

¹² Aline Helg, “A fragmented majority. Free ‘Of all colors’, Indians, and slaves in Caribbean Colombia during the Haitian Revolution”, in David P. Geggus (ed.), *The impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Columbia, University of South Carolina Press, 2001, pp. 157-170.

¹³ Geggus, “The French and Haitian...”, *op. cit.*, p. 109.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 111.

¹⁵ David P. Geggus, “Slavery, war, and revolution in the Greater Caribbean, 1789-1815”, in David P. Geggus, & David B. Gaspar (eds), *A turbulent time. The French Revolution and the Greater Caribbean*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, pp. 13,17.

su mayor grado de instrucción, de su horizonte mental más amplio y de su mayor facilidad de acceso a informaciones, si se compara con el grupo social de los esclavos¹⁶. A la vez, como también notó Aline Helg en el caso de Nueva Granada, David Geggus señala que este grupo difícilmente “se casaría con el abolicionismo”, una vez que este representaría una amenaza tanto a su “posición social” de pequeños propietarios de esclavos como a su demanda de “igualdad racial”¹⁷. Sin embargo, sugiero, de manera diferente, que la naturaleza de la recepción del mensaje revolucionario por los afrodescendientes libres y libertos del mundo atlántico se debió, por un lado, a su posición particular dentro de una configuración social específica, esto es, a la sociedad de tipo antiguo, u oligárquico, y, por otro lado, a su estatus en el *continuum* libertad-esclavitud.

Por fin, recalco que la historiografía sobre el impacto de la revolución de Saint-Domingue en la figuración social esclavista de Brasil –marcada por las mayores tasas de importaciones de cautivos africanos del Nuevo Mundo después de 1791, por la inmensa población formada por afrodescendientes libres y libertos y por su distancia relativa del epicentro revolucionario del Caribe francés– oscila entre dos posiciones centrales. En primer lugar, algunos trabajos han sugerido que grupos sociales situados en los niveles más altos de la sociedad de tipo antiguo, u oligárquico, controlaron de modo eficaz el acceso a las informaciones sobre la revolución de Saint-Domingue, impidiendo, por lo tanto, la circulación de noticias sobre este evento entre grupos sociales de los niveles más bajos, como los afrodescendientes libres y libertos. De acuerdo con estos trabajos hubo “un bloqueo exitoso de las noticias sobre Haití en Brasil, que circularon casi exclusivamente por las plumas de hombres instruidos y hombres de Estado”¹⁸. Tal afirmación parece derivar de un modelo de análisis cuyas formulaciones conclusivas son más importantes que las abundantes evidencias empíricas disponibles. Además, desde un punto de vista teórico, individuos y grupos sociales situados en el nivel más alto de la sociedad de tipo antiguo, u oligárquico, los “instruidos y hombres de Estado”, como se afirma en este mismo análisis, no pueden, solos, “bloquear” las “noticias sobre Haití en Brasil”, permitiendo la conclusión general, sin fundamento empírico, según la cual el “impacto político de la revolución de Saint-Domingue fue relativamente reducido en el universo colonial portugués”¹⁹. Ningún grupo o clase social aislado posee tal potencial de retención de poder, incluso, en la sociedad de tipo antiguo.

Por su vez, la tendencia historiográfica centrada en el concepto de “resistencia esclava” ha destacado el temor de señores y autoridades coloniales después de la revolución de Saint-Domingue ante la posibilidad de que “revueltas de esclavos” localizadas, ocurridas en capitanías específicas de Brasil, se transformasen en rebeliones de amplias proporciones –posibilidad, por cierto, sin fundamento en el caso de Brasil considerando,

¹⁶ David P. Geggus, *Haitian revolutionary studies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, pp. 9-13; Geggus, “The French and Haitian ...”, *op. cit.* 111.

¹⁷ Geggus, “Slavery, war...”, *op. cit.*, p. 16; Aline Helg, “The limits of equality: Free people of colour and slaves during the first independence of Cartagena, Colombia, 1810–1815”, in *Slavery & Abolition*, vol. 20, N° 2, London, 1999, pp. 22-23.

¹⁸ Rafael de B. Marquese, Tamis Parron y Márcia Berbel., *Escravidão e política. Brasil e Cuba, 1790-1850*, São Paulo, Hucitec, FAPESP, 2010, pp. 179-180.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 108.

entre otros aspectos, la inmensa cooperación prestada por la vasta población formada por afrodescendientes libres y libertos para defender la esclavitud. Al mismo tiempo, esta tendencia historiográfica también observa el papel de este grupo social en los “conflictos políticos” de la era de las revoluciones, destacando con corrección que algunos de ellos no “esperaban ver una revolución de esclavos en Brasil” o la “masacre de los blancos” sino, antes, “pedían la abolición del prejuicio racial y demandaban la igualdad de derechos para los hombres libres de color”²⁰. Al fin y al cabo propongo que ni esclavos africanos ni criollos, esto es, nacidos en Brasil, vieron en la experiencia de Saint-Domingue fundamentos para convertir las capitanías de la América portuguesa en “otro Haití”, ni que, como se propone en otro análisis, “la Revolución de Haití se constituyó como un vigoroso modelo político en Brasil en el momento de construcción inicial del Estado y de la Nación”²¹. Parece, pues, prevalecer en este tipo de abordaje la perspectiva que tiende a nivelar las experiencias de esclavos y afrodescendientes libres y libertos, sin identificar con precisión sus distintas posiciones sociales.

La historiografía ha producido buenos trabajos monográficos sobre el grupo social constituido por los “libertos” u “hombres de color libres” de varias sociedades esclavistas americanas²². En estos trabajos se analizan sus niveles de riqueza, sus orígenes sociales y sus demandas políticas, fuesen estas manifestadas en el ámbito de las sociedades de tipo antiguo u oligárquico, fuesen en las de tipo democrático y representativo. En primer lugar, el grupo social formado por los *afrodescendientes libres y libertos*, como prefiero designarlo, creo, con más precisión, tiende, por lo general, a ser caracterizado por su supuesta ambigüedad, como si viviese en un limbo social entre señores y esclavos y no estuviese dotado de ningún principio de cohesión social. En segundo lugar, las discusiones e interpretaciones sobre sus orígenes están fundadas casi siempre en análisis de relaciones de mestizaje envolviendo a las clases señorial y esclava, sin prestar atención a las transformaciones operadas en el ámbito del propio esclavismo, concebido aquí como *locus* en última instancia de la génesis de este grupo social. En tercer lugar, ya que en estos trabajos jamás se opera con una teoría general del esclavismo que concrete reflexiones que vayan más allá de los estereotipos de las sociedades americanas de *plantation*, no se comprende de manera adecuada el hecho de que la posición social de libertos y de sus descendientes en los cuadros de cualquier sociedad esclavista, antigua

²⁰ João José Reis y Flávio dos Santos Gomes, “Repercussions of the Haitian Revolution in Brazil, 1791-1850”, in David P. Geggus & Norman Fiering (eds.), *The World of the Haitian Revolution*, Bloomington, Indiana University Press, 2009, p. 292.

²¹ Marco Morel y Flávio Gomes, “Trajetórias atlânticas: dois brasileiros no Haiti no início dos oitocentos”, en Sandra Pesavento (ed.), *História Cultural - Experiências de Pesquisa*, Porto Alegre, UFRGS, 2003, 37-63; Marco Morel, “A Revolução do Haiti e o Império do Brasil: intermediações e rumores”, en *Anuario de Estudios Bolivarianos*, vol. 9, N° 12, Caracas, 2005, pp. 189-210.

²² Para el caso de Brasil véase, Herbert S. Klein, “The Colored Freedmen in Brazilian Slave Society”, in *Journal of Social History*, vol. 3, N° 1, Oxford, 1969, pp. 30-52; para el caso de Estados Unidos, véase el artículo de Thomas N. Ingersoll, “Free Blacks in a Slave Society: New Orleans, 1718-1812”, in *The William and Mary Quarterly*, vol. 48, N° 2, Williamsburg, 1991, pp. 173-200; para el caso de Saint-Domingue, véanse los trabajos de Dominique Rogers, “On the road to citizenship: the complex route to integration of the free people of color in two capitals of Saint-Domingue”, in Geggus & Fiering (eds.), *The World of the Haitian...*, op. cit., pp. 65-78 y John D. Garrigus, *Before Haiti: race and citizenship in French Saint-Domingue*, New York, Palgrave Macmillan, 2014.

o moderna, está determinada *sociológicamente*, y no en consecuencia de diferencias raciales. Las ideas de “mancha indeleble”, de “defecto” o de “sangre infecta”, tantas veces atribuidas de forma contradictoria a afrodescendientes libres y libertos en documentos de los siglos XVII o XVIII, no se referían en última análisis a las diferencias raciales, sino a su posición social, ya que el “estigma de la esclavitud anterior significa que el liberto raramente fue visto como un igual”, como formula Orlando Patterson, sin importar si este vivía en sociedades esclavistas occidentales, asiáticas o africanas, antiguas o modernas²³. Lo que es diferente en cada una de estas configuraciones sociales esclavistas es la forma específica mediante la cual se manifiesta la *dinámica de la estigmatización*, y durante cuantas generaciones de descendientes de libertos se mantendrá este estigma²⁴.

Un ejemplo de estos trabajos es el excelente estudio de John D. Garrigus sobre la *gens de couleur* de las localidades del sur de Saint-Domingue en el siglo XVIII, el cual propone ricas discusiones sobre este grupo social. Examinando, entre otros aspectos, sus niveles de riqueza, sus vínculos con la clase señorial blanca, sus actividades milicianas y sus demandas políticas; postula que los individuos de aquel grupo social buscaban, alrededor de 1789, “reforma, no revolución”, y que “probaron a sus contemporáneos europeos” que “podrían conocer los ideales de la Revolución”²⁵. Un punto central de su argumento consiste en indagar por qué, a pesar de la riqueza que habían acumulado con sus esclavos y con sus cultivos de índigo y café, la *gens de couleur* de Saint-Domingue continuaban siendo “humillados” por los grupos sociales formados por los hombres blancos de aquella configuración social. Apelando al método comparativo, sugiere que la “amplia población de color libre de Saint-Domingue es un fenómeno material producido por las condiciones económicas, de población y territoriales únicas de aquella colonia” y que tales condiciones no se reprodujeron en las demás sociedades del Caribe francés, en la América del Norte, en el Caribe británico o en el Caribe español, tanto insular como neogranadino. No obstante, apunta, condiciones semejantes a las de Saint-Domingue se verificaban en Jamaica y en Brasil, donde los afrodescendientes libres y cautivos, sin embargo, podrían conquistar “estatus de blanco” como formula el autor, en mi opinión, de manera inadecuada²⁶. Así, su conclusión es que la derrota francesa en la Guerra de los Siete Años (1756-1762), “llevó a Saint-Domingue a abandonar sus definiciones sociales de categorías raciales, como aquellas que Jamaica y Brasil utilizaban, por un explícito racismo biológico”. De esta manera, para John Garrigus, “fuerzas políticas y culturales” inspiraron y marcaron una “nueva línea de color”, al mismo tiempo que el suceso material de la *gens de couleur* era depreciado en favor “de la adopción de nuevos estereotipos racistas”. Este sería, pues, el fundamento de la “humillación” impuesta, por ejemplo, al afrodescendiente Julien Raimond, cuyas ideas John Garrigus examina con más detalladas²⁷.

²³ Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 247.

²⁴ El concepto sociológico de “dinámica de estigmatización” fue formulado por Norbert Elias y John L. Scotson, *Os estabelecidos e os outsiders. Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000, pp. 23-34.

²⁵ Garrigus, *op. cit.*, pp. 2, 9.

²⁶ *Op. cit.*, pp. 4-7.

²⁷ *Op. cit.*, pp. 8-19.

FIGURACIÓN SOCIAL, TEORÍA GENERAL DEL ESCLAVISMO
Y MODELOS DE TRANSICIÓN

La comprensión adecuada de la posición social de afrodescendientes libres y libertos en las sociedades esclavistas americanas puede ser explicada a partir de tres claves interpretativas, todas derivadas de la teoría sociológica. En primer lugar, destaco la importancia del concepto de *figuración social*, el cual deriva de la sociología de Norbert Elías y se refiere, antes de todo, a las ligaciones efectivas o simbólicas entre seres humanos concretos. Así, conceptos estáticos como ‘sociedad’, ‘estructura’ y ‘cultura’, escribe Norbert Elías, “no consiguen traducir una referencia a determinadas configuraciones de personas”²⁸. Al final, son seres humanos, como formulan Eric Dunning y Jason Hughes, los que actúan, piensan, ocupan posiciones de estatus, desempeñan funciones específicas y forman estructuras²⁹. Las figuraciones sociales pueden tener tamaño, escala y alcance reducidos —una localidad, un pueblo— o ampliados —una ciudad, una provincia o un país. Pueden, de la misma forma, cubrir vastas dimensiones socio-espaciales, abarcando en su interior distintas figuraciones específicas e interdependientes entre sí: un imperio colonial o el llamado “mundo atlántico” pueden ser vistos, respectivamente, como una *vasta figuración social* y como una *figuración social englobante*³⁰. En la esencia de todas las figuraciones sociales, como su eje estructurador, se sitúa un equilibrio fluctuante, pendular o inestable de poder. Este constituye una característica estructural del flujo mutable y dinámico de todas las figuraciones sociales³¹. Un imperio colonial, por ejemplo, por más diverso que sea y por más que incorpore en su interior decenas de figuraciones sociales específicas, todas dotadas de sus propios equilibrios inestables de poder, constituye una vasta figuración social relativamente autónoma enfrentada a otras figuraciones del mismo tipo. Todos los individuos, grupos y clases sociales interdependientes que forman parte de él son, al mismo tiempo, súbditos de una misma monarquía, poseyendo, por lo tanto, vínculos con un equilibrio inestable de poder de nivel más alto y prevaleciente en una temporalidad específica. Lo que distingue figuraciones de tamaño, escala y alcance reducidos de aquellas de tamaño, escala y alcance ampliados son los tipos de cadenas y formas de enlace que ligan los individuos, grupos y clases sociales interdependientes que las constituyen. En el caso de las figuraciones ampliadas las cadenas y las formas de enlace son más indirectas y diferenciadas, demandando enfoques a la vez indirectos hacia los lazos de interdependencia entre individuos y grupos sociales. En el caso de las figuraciones de tamaño, escala y alcance reducidos, como una parroquia, por ejemplo, las cadenas entre seres humanos son observables de modo más claro y directo³².

El análisis de la revolución de Saint-Domingue y de su impacto en el mundo atlántico carece de la introducción de conceptos como los de figuración englobante, vasta

²⁸ Elías, *Introdução à sociologia...*, op. cit., p. 143.

²⁹ Eric Dunning y Jason Hughes, *Norbert Elias and modern Sociology. Knowledge, interdependence, power, process*, London, Bloomsbury Publishing, 2013, p. 50.

³⁰ Elías, *Envolvimento e distanciamento...*, op. cit., pp. 54-63.

³¹ Dunning y Hughes, op. cit., p. 48.

³² Elías, *Introdução à sociologia...*, op. cit., pp. 143-145.

figuración social y figuración específica. Parece evidente que este proceso tuvo curso en el ámbito de una vasta figuración social –el imperio francés– y de su crisis de soberanía –la Revolución Francesa– y, *al mismo tiempo*, en el ámbito de una figuración social específica –la colonia de Saint-Domingue– ambas interdependientes y dotadas, como todas las figuraciones, de su propio equilibrio inestable de poder. David Geggus, pues, tiene razón al intentar conectar estos dos eventos, en lugar de oponerlos³³. También parece tener razón Seymour Drescher, que relativiza el impacto de Saint-Domingue en el mundo atlántico, destacando no solo apenas que “Haití fue, al mismo tiempo, inolvidable e irrepitable”, gracias al proceso revolucionario francés, sino, también, que los demás sistemas esclavistas que existían entonces en el Nuevo Mundo, en lugar de retraerse, se expandieron, apelándose sobre todo en los casos de Brasil y de Cuba a la brutal importación de esclavos africanos³⁴. Así, el carácter de punto de inflexión de la revolución de Saint-Domingue destacado hace muchos años por Eugene Genovese y en años recientes, pero por otro camino, por David Brion Davis e Robin Blackburn, bien como el tema del miedo o el temor diseminado entre las clases señoriales de varias figuraciones sociales esclavistas americanas, también necesitan ser relativizados³⁵. Al final, aunque las configuraciones sociales formadas por seres humanos presenten, desde un punto de vista sociológico, recurrencias, planos de conexiones y regularidades estructurales que permiten conectar analíticamente muchas de sus prácticas efectivas y simbólicas, cada una de ellas, sea de pequeña dimensión, como una parroquia, o de dilatadas dimensiones, como un imperio colonial, posee autonomía relativa y desarrolla procesos sociales particulares, dada la naturaleza del tipo específico de ligaciones humanas que la estructuran. La revolución de Saint-Domingue fue, pues, inolvidable y, ante todo, irrepitable porque las estructuras demográficas, la composición étnica y social del cautiverio, el tamaño y la composición de su clase señorial, así como el peso y la funciones desempeñadas por la población afrodescendiente libre y liberta, o sea, las formas de enlace e interdependencia entre los seres humanos, eran particulares en cada imperio colonial y en cada colonia específica. Al mismo tiempo, la revolución en cuestión fue un evento fascinante para un grupo social particular que tengo destacado porque en cada una de las figuraciones interdependientes y esclavistas del mundo atlántico recurrencias, planos de conexión y regularidades estructurales lo vinculaban a una posición social específica.

En segundo lugar, para comprender la posición social de afrodescendientes libres y libertos se deben considerar algunos aspectos presentes en la teoría general del esclavismo. Una cuestión central y de profundas implicaciones para nuestro argumento central se refiere a las ideas de *esclavitud como proceso* y de *continuum* libertad-esclavitud. Como observan Suzanne Miers e Igor Kopytoff, los esclavos, en la visión occidental, constituyen un *stratum* social, ya que la esclavitud es vista a través del mismo prisma de

³³ Geggus, *Haitian revolutionary...*, *op. cit.*, pp. 9-14.

³⁴ Seymour Drescher, “The limits of example”, in Geggus (ed), *The impact of the Haitian...*, *op. cit.*, pp. 10-14.

³⁵ Eugene Genovese, *Da rebelião à revolução: as revoltas de escravos negros nas Américas*, São Paulo, Global, 1983, pp. 13-21; David B. Davis, “Impact of the French and Haitian Revolutions”, in Geggus (ed), *The impact of the Haitian...*, *op. cit.*, pp. 3-9; Robin Blackburn, “The force of example”, in Geggus (ed), *The impact of the Haitian...*, *op. cit.*, pp. 15-20.

conceptos como “clase” y “casta”, es decir, como una forma de “estratificación social”. De acuerdo con esta imagen, la “libertad” viene a ser la antítesis de la “esclavitud”. Lo que estos autores proponen, al contrario, es que esclavitud y libertad constituyen partes de un mismo *continuum*, y no conceptos o “estados” diferentes o, peor, opuestos³⁶. Como sintetiza Orlando Patterson, “la esclavitud no fue una institución estática. Desde el momento que un esclavo entra en su estatus, mudanzas empiezan a aparecer en sus relaciones con su señor y con el resto de la sociedad”. Así, pues, los varios estatus de esclavos y de libertos forman parte de un mismo proceso, de un mismo *continuum*, y se pueden alterar intra e intergeneracional³⁷.

Orlando Patterson advierte, con relación al liberto, que se debe distinguir “estatus político-legal” de aquello que llama de “*ranking* de prestigio”, esto es, el respeto con el que el liberto fue visto por las otras personas de su figuración social, sobre todo las libres. La adquisición de capacidad político-legal, o de igualdad política y legal con relación a las personas “libres”, no implica, claro está, la aceptación social plena, ya que en todas las sociedades esclavistas, antiguas o modernas, con independencia de su “color”, por lo tanto, el liberto permanece estigmatizado por su vínculo anterior al cautiverio. Por otro lado, el *ranking* de prestigio se refiere al hecho de que en la mayoría de sociedades esclavistas los libertos poseen algún tipo de inhabilitación³⁸. Así, en general, son raros los papeles ejecutivos y administrativos que se les atribuyen, una vez que, en realidad, el estatus político-legal de hombre libre no es el fin del proceso de marginalización, sino el fin de una fase anterior del *continuum* libertad-esclavitud. Así, la naturaleza del estigma *sociológico* atribuido al liberto en las sociedades esclavistas del Nuevo Mundo no derivaba, en último análisis, de una ideología racial, como sustentan John Garrigus y otros historiadores, sino de su vínculo ancestral con el estatus de esclavo³⁹.

En tercer lugar, y desde una perspectiva sincrónica, la posición social de afrodescendientes libres y libertos debe ser comprendida en una temporalidad específica, la cual se refiere al proceso de transición entre una sociedad de tipo antiguo, u oligárquico, a otra, de tipo democrático y representativo, que se volverá prevaleciente a lo largo del siglo XIX. He presentado este modelo teórico, además, en otros artículos⁴⁰. Siendo que, como he observado, la historiografía equipara afrodescendiente libres y libertos a esclavos, se presta poca atención a las especificidades del modelo de la sociedad antigua, u oligárquica, y al significado social particular del que, en la transición a la sociedad de tipo democrático y representativo, la cuestión de la *igualdad política* y de la *ciudadanía* se

³⁶ Suzanne Miers y Igor Kopytoff, “African ‘slavery’ as an institution of marginality”, in Suzanne Miers y Igor Kopytoff (eds.), *Slavery in Africa. Historical and anthropological perspectives*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1979, pp. 3-7.

³⁷ Patterson, *op. cit.*, p. 248.

³⁸ *Op. cit.*, p. 247.

³⁹ *Op. cit.*, p. 250.

⁴⁰ Luiz Geraldo Silva, “Negros de Cartagena y Pernambuco en la era de las revoluciones atlánticas: trayectorias y estructuras (1750-1840)”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 40, N° 2, Bogotá, 2013, pp. 211-240. Sobre el modelo, véase Elias, *Introdução à sociologia...*, *op. cit.*, pp. 93-99; Luiz Geraldo Silva, “Afrodescendentes livres e libertos e igualdade política na América portuguesa. Mudança de status, escravidão e perspectiva atlântica (1750-1840)”, en *Almanack*, vol. 11, N° 4, São Paulo, 2015, pp. 597-623.

revistió para los primeros. La sociedad de tipo antiguo, u oligárquico, hondamente jerarquizada y ordenada, se caracteriza por la existencia de dos niveles sociales distintos. El primero, más reducido, se situaba en el culmen de las figuraciones sociales específicas, y estaba formado por europeos y sus descendientes criollos, que desempeñaban tareas propias de los grandes propietarios y comerciantes, o funciones sociales vinculadas a la vida militar, a la burocrática-estatal o clerical. El fundamento de su distinción social, de acuerdo con su representación de la sociedad en la que vivían, venía de la autoatribución de valor a sus propias nociones de honor y nacimiento⁴¹. Por su vez, el nivel más bajo, más amplio, estaba constituido, en las sociedades esclavistas iberoamericanas y en el Caribe francés, por afrodescendientes libres y libertos que desempeñaban oficios relacionados con la artesanía, o actuaban como pequeños labradores o pequeños comerciantes. Además, individuos del nivel más bajo ejercían funciones sociales como milicianos de regimientos militares, hermanos de cofradías y hermandades o miembros de cabildos de nación. Esclavos africanos y criollos también se situaban en el nivel más bajo y en él ocupaban sus peores posiciones sociales, ya que muchos de ellos eran propiedad de afrodescendientes libres y libertos.

Había un equilibrio inestable de poder entre estos dos niveles, así como había equilibrios inestables de poder en el interior de cada uno de ellos. De esa manera, individuos y grupos sociales del nivel más alto poseían sus propios equilibrios pendulares de poder, sus propios conflictos y tensiones, como también sus jerarquías, al paso que lo mismo sucedía en el nivel más bajo. La ascensión social en una sociedad de tipo antiguo se restringía, pues, a procesos que se desarrollaban dentro de cada nivel. Individuos situados en el más bajo jamás ascendían transportándose a uno superior. Ascendían apenas dentro de la jerarquía existente en el suyo propio, lo cual era distinto del más alto, además, como consecuencia del *deshonor*, común a todos sus miembros, que provenía del estatus actual o ancestral, intra o intergeneracional, de esclavo. Estos niveles, como he señalado, mantenían un equilibrio inestable de poder específico durante el antiguo régimen, pues eran interdependientes y se comunicaban entre sí. Es evidente que no eran iguales, pues había un inmenso diferencial de retención de poder entre ellos. En el más alto concentraba, es evidente, mucho más poder que en el más bajo. Se puede afirmar que en las figuraciones sociales de tipo antiguo, u oligárquico, el potencial de retención de poder que favorecía al más alto era desproporcionado, rígido y estable. Fuese en Europa o, de manera más limitada, en América, individuos y grupos del más alto de la sociedad de tipo antiguo, cuya reproducción, además de basarse en el criterio moderno de riqueza⁴², se asentaba sobre todo en los criterios más antiguos y arraigados de honor y de nacimiento, estaban seguros de que su posición social era inmutable e incuestionable. No obstante, el nivel más bajo también tenía *poder*, ya que este no es un objeto, una cosa, sino una relación social⁴³. Siguiendo este camino, el nivel más bajo imponía límites a las acciones juzgadas ilimitadas y “absolutas” por individuos y grupos del más alto.

⁴¹ Sobre el concepto de ‘honor’, fruto de la percepción de individuos del nivel más alto en el antiguo régimen, véase José A. Maravall, *Poder, honor y elites en el siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1989, pp. 11-145.

⁴² Ronald J. Raminelli, “Nobreza e riqueza no Antigo Regime Ibérico setecentista”, en *Revista de História*, vol. 169, Nº 2, São Paulo 2013, pp. 83-110.

⁴³ Elias, *Introdução à sociologia...*, op. cit., pp. 80-81.

A su vez, en una fase de transición, afrodescendientes libertos y libres pueden atribuir valor y significado a sus vidas tanto viniendo de la sociedad de tipo antiguo, u oligárquico, como de la nueva configuración social de tipo democrático y representativo en proceso de construcción, la cual engendra nuevas relaciones de poder, así como un nuevo equilibrio inestable de poder entre los niveles sociales más alto y más bajo. En este nuevo modelo de figuración las relaciones entre los dos niveles de la sociedad se alteran, pues están más próximos y hay menos potencial de retención de poder concentrado en el más alto. El nuevo equilibrio inestable de poder entre los dos niveles se vuelve más flexible, más elástico y mucho más complejo, ya que la presión ejercida desde el más bajo se vuelve continua, estable y consciente. En esta nueva etapa, las crecientes demandas de igualdad de derechos civiles y políticos por parte de grupos e individuos del nivel más bajo, verificadas en todos los imperios coloniales de la era moderna a lo largo de la fase de transición, llevan a la disminución de la distancia entre aquellos niveles. Al mismo tiempo, las presiones ejercidas en el nivel más bajo se entrelazan con tensiones y rupturas desencadenadas en el más alto, cuyo equilibrio de poder se debilita como consecuencia de la crisis de soberanía manifestada tanto en figuraciones sociales vastas como las de los imperios coloniales, así como en figuraciones sociales específicas, a ejemplo de las colonias. Y gracias a la disminución del diferencial de retención de poder del nivel más alto, las luchas y tensiones entre los dos niveles se vuelven más abiertas y más directas, puesto que se basan en conceptos modernos como los de *igualdad política* y *ciudadanía*, y no en las antiguas nociones de *honor* y *nacimiento*. Las distancias entre los niveles disminuyen, lo que abre la posibilidad de crear un modelo más horizontal, más representativo, con los individuos del nivel más alto hablando en nombre de individuos y grupos sociales del nivel más bajo⁴⁴.

Es fundamental tener en cuenta el hecho de que este modelo no alude a tipos “puros” de figuraciones sociales, los cuales no son encontrados en la práctica, sobre todo en fases de transición entre uno y otro tipo de sociedad⁴⁵. Un ejemplo de esto se refiere a las barreras emocionales erguidas por los sentimientos de superioridad de individuos del nivel más alto y por los sentimientos de inferioridad de la deshonra grupal diseminados entre individuos del nivel más bajo, los cuales no acompañaron el ritmo de la igualdad político-legal instituida por los mecanismos formales de los nuevos Estados de tipo representativo. Al mismo tiempo, debe considerarse que la igualdad política y civil se comprendía en las nuevas repúblicas hispanoamericanas o en el imperio de Brasil, también, desde una perspectiva individual, y no colectiva. Sin embargo, una objeción reiterada en la historiografía se refiere a la noción de que estas nuevas repúblicas hispanoamericanas o el imperio de Brasil no pueden ser caracterizadas como sociedades de tipo democrático o representativo. En este punto, estoy de acuerdo con Marixa Lasso, que defiende, según sus palabras, que “la participación política popular moderna cuestiona el caracterizar a las sociedades latinoamericanas de tradicionales, y a su modernidad política de superficial y cosmética”. No obstante, también postula que esta “participa-

⁴⁴ Elias, *Introdução à sociologia...*, op. cit., pp. 93-99.

⁴⁵ Silva, “Afrodescendentes livres...”, p. 33. Además, como destaca Norbert Elias, tal modelo debe ser visto más como didáctico que como teórico, op. cit.

ción política popular moderna” se realizaba en general mediante “alianzas entre grupos radicales y los pardos”, afirmación que no se comprueba dentro del mundo de los datos empíricos. Proponer que afrodescendientes libres comprendieron mejor que los cautivos el mensaje revolucionario no equivale a decir que su grupo social, de manera uniforme, compartía este mismo mensaje. Como la historiografía ha enfatizado, afrodescendientes libres y libertos podían exteriorizar demandas derivadas de su posición social específica que se conciliasen tanto con la perspectiva revolucionaria como con los valores y significados de la sociedad de tipo antiguo, u oligárquico, preexistente⁴⁶. Además, la noción de “igualdad racial” propuesta por Marixa Lasso no es coherente con la propia noción de modernidad a la cual se refiere su análisis. Lo que afrodescendientes libres y libertos demandaban en el ámbito del proceso de formación de la sociedad de tipo democrático y representativo no era la “igualdad racial”, sino la *igualdad política y civil*, sin ninguna referencia a su “color” o “raza”⁴⁷.

Estos modelos de sociedad, antigua u oligárquica, por un lado, y democrática y representativa, por otro, ayudan a entender mejor la posición social del grupo aquí en cuestión con relación a otros grupos sociales de una figuración social específica en una fase de transición. Al aislarlos de esta perspectiva más amplia, de estos cuadros estructurales dinámicos, muchos historiadores tienden a sugerir que individuos de este grupo social eran “ambiguos” y estaban situados en un limbo, un “no lugar social”⁴⁸, lo que no se corresponde con la realidad empírica. Sugiero, al contrario, que tales grupos, o por lo menos sus elites, tanto en la sociedad de tipo antiguo u oligárquico como en la de tipo democrático y representativo, demostraban una fuerte cohesión social y defendían su posición social tanto frente a los individuos del nivel superior como contra los esclavos, ubicados en su propio nivel.

Existe vasto y abundante material empírico que sustenta esta afirmación. Las innumerables peticiones de afrodescendientes libertos y libres de las Américas hispánica y portuguesa y del Caribe francés, en las que solicitaban honores, dispensas y privilegios de tipo antiguo en general negadas a grupos sociales ligados de foema intra o intergeneracional con la esclavitud, son ejemplos de esta afirmación. En 1767, por ejemplo, milicianos pardos y morenos de Caracas, en la capitania general de Venezuela, afirmaron prestar servicios a la monarquía de Castilla en las “costas de dicha provincia, evitando los insultos, y hostilidades, con que los corsarios, y piratas enemigos la infestaban”, así como “aprisionando los esclavos de ellas, entregando al fuego las chozas, en que esta-

⁴⁶ Marcela Echeverri, “Popular royalists, empire, and politics in Southwestern New Granada, 1809-1819”, in *Hispanic American Historical Review*, vol. 91, N° 2, Durham, 2011, pp. 237-269; Di Meglio, “La participación popular...”, *op. cit.*, pp. 102-103; Luiz Geraldo Silva, “Aspirações barrocas e radicalismo ilustrado. Raça e nação em Pernambuco no tempo da Independência (1817-1823)”, en István Jancsó (ed.), *Independência: história e historiografia*, São Paulo, Hucitec, 2005, pp. 915-934.

⁴⁷ Marixa Lasso, “Los grupos populares y la independencia: ¿un nuevo paradigma historiográfico?”, en Clément Thibaud, Gabriel Entin, Alejandro Gomez & Federica Morelli (eds), *L’Atlantique révolutionnaire. Une perspective ibéro-américaine*, Bécherel, Éditions Perséides, 2013, pp. 359-378.

⁴⁸ Véase, por ejemplo, análisis de Antony J. R. Russell-Wood, *Escravos e libertos no Brasil colonial*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005, p. 132; Hendrik Kraay, *Race, State and armed forces in independence-era Brazil (Bahia, 1790s-1840s)*, Stanford: Stanford University Press, 2001, pp. 88-105; Geggus, *Haitian revolutionary...*, *op. cit.*, p. 93.

ban abroquelados”. En estos servicios estaban “expuestos a perder vidas, y sufriendo constantemente las inclemencias del tiempo, y las necesidades, que son anexas a dichas fatigas”. Solicitaban, así, que “se les conceda el renombre, y confirmación de Regimiento con la advocación, y patrocinio de Jesús, María, y Joseph; declarándoles leales Pardos de Caracas”, al mismo tiempo “permitiéndose a los capitanes que traigan colgado al pecho el escudo de las Armas Reales; y a todos los oficiales, y soldados traer de día, y de noche en traje acostumbrado espadas de Marca”⁴⁹. Más allá, un grupo de ochenta y dos milicianos afrodescendientes libres y libertos de la capitania de Goiás, en el extremo oeste de la América portuguesa, dirigieron una larga petición al príncipe regente Dom João en febrero de 1803 en la que afirmaban que “sólo por el defecto del color” eran tratados “como inhábiles para cualquier Empleo de la República”, cuando tenían “capacidad e inteligencia precisa para ejercerlos”. Sintiendo ser tratados con injusticia, decían ser “vistos con desprecio, a pesar de las graduaciones militares con las que los respectivos Gobernadores los habían condecorado, y de la inteligencia, capacidad y buena instrucción que muchos de ellos tienen para cualquier Empleo de la República”. Demandaban al Príncipe “la Providencia” para que “sirvan igualmente como los naturales del Reino, sin diferencia”⁵⁰.

A mediados de la década de 1780, a su vez, el afrodescendiente libre Julien Raymond envió cuatro memorándums al Ministerio de Ultramar de Francia solicitando urgencia en la reforma de la legislación sobre discriminación racial en Saint-Domingue. Con varias referencias a escritores antiguos y modernos, los memorándums destacaban, además, tópicos recurrentes en la escrita de individuos de este grupo social en todo el mundo atlántico, como la productividad económica, la utilidad al Estado y la respetabilidad moral que caracterizaba la elite del grupo social al cual pertenecía. Tanto en la apertura como en el cierre de aquellos primeros memorándums, se describe a sí mismo como un individuo empeñado en restaurar en Saint-Domingue la “práctica romana” según la cual los descendientes de esclavos se transformaban en ciudadanos después de dos generaciones –remitiéndose, pues, a un típico problema del *continuum* libertad-esclavitud. En este mismo memorándum presenta Brasil y la colonia española de Santo Domingo como sociedades contemporáneas a la suya que habían prosperado al reducir el impacto legal de prejuicio racial⁵¹.

Muchas de las formulaciones presente en estos documentos apuntan, pues, hacia las recurrencias, planos de conexiones y regularidades estructurales que vinculaban las experiencias y representaciones mentales del grupo social en cuestión en los diversos imperios coloniales de la era moderna marcados por la esclavitud. En 1791, en el contexto de la revolución Francesa, Julien Raymond observó, con su lucidez acostumbrada, que “los grandes propietarios blancos, que son los aristócratas, los nobles de las colonias”

⁴⁹ Las milicias de Pardos de Caracas solicitan se las provea de vestuario, se las conceda el título de Regimiento y poder comercializar dos mil fanegas de cacao. Caracas, 1767. Archivo General de Simancas, Secretaría del Despacho de Guerra, SGU, Leg. 7198, 7.

⁵⁰ Consulta do Conselho Ultramarino ao príncipe regente D. João, sobre a representação dos Homens Pardos da capitania de Goiás, solicitando a admissão ao serviço das Câmaras da capitania, em qualquer emprego público, por possuírem as habilitações necessárias, não obstante sua cor (Lisboa, 7 de janeiro de 1804), Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa), (en adelante, AHU), Goiás, ex. 47, doc. 2700.

⁵¹ Garrigus, *op. cit.*, pp. 7, 217-219, 317.

negaban “derechos inestimables a los mulatos libres, que ellos detestan, y a los que precisan degradar. Para alcanzar esta meta”, continua, “ellos de manera artificial confunden la causa de la gente de color con aquella de los esclavos; y esta confusión tiende a mezclar las ideas sobre el verdadero estado de las gentes de color libres”, puesto que “hasta el presente momento, una gran parte de los diputados de la Asamblea nacional” no tenían “conceptos muy claros sobre la clase de personas de color libres, y propietarias”⁵². Afrodescendientes libres de Bahía, de Pernambuco o de Cartagena de Indias escribían textos semejantes a este antes y sobre todo durante la era de las revoluciones. Sus autores, en suma, no actuaban en nombre de todos los individuos del nivel más bajo, el cual incluía a los esclavos, sino de aquellos que formaban su élite, o que estaban más cerca de la libertad en el *continuum* libertad-esclavitud. Al mismo tiempo, no se trataban apenas de demandas aisladas o individuales, puesto que muchos de estos pleitos eran elaborados de forma colectiva, revelando evidente cohesión social, y no “ambigüedad”, fragmentación o un grupo desgarrado.

Así, pues, la revolución de Saint-Domingue constituyó una fuente de inspiración máxime para los afrodescendientes libres y libertos, y no para los cautivos. Fue precisamente por eso que a lo largo de los procesos de convulsión de sus respectivos imperios coloniales, ningún afrodescendiente libre o liberto de la América portuguesa, de la América española o del Caribe francés sugirió o demandó la abolición de la esclavitud, como destacó Aline Helg en el caso de Nueva Granada⁵³. Su solidaridad y su destino, en el ámbito de los imperios coloniales portugués y español, no se identificaba con la suerte de los esclavos de Saint-Domingue, aunque, en último análisis, descendiesen de ellos y ocupasen su mismo nivel social. Su solidaridad y su cohesión social estaba atada a su grupo social específico: una élite de color situada en el nivel más bajo de la sociedad y con una posición social específica.

EL IMPACTO DE LA REVOLUCIÓN DE SAINT-DOMINGUE EN BRASIL: ACCIONES Y REPRESENTACIONES DEL NIVEL MÁS BAJO

A lo largo de la transición entre la sociedad de tipo antiguo, u oligárquico, y la sociedad de tipo democrático y representativo, afrodescendientes libres y libertos de varias capitanías y provincias de Brasil manifestaron interés, aprecio y admiración por otros individuos que, como ellos, se habían convertido en dirigentes y administradores en una sociedad con características semejantes a la suya propia. Diferente de cubanos y neogranadinos, aquellos estaban relativamente distantes del epicentro del Caribe francés. No obstante, no se puede olvidar que las vastas figuraciones de los imperios coloniales eran interdependientes entre sí, así como que, juntas, constituían una figuración englobante, jerarquizada y dotada de su propio equilibrio inestable de poder que llamamos “mundo atlántico”. Por más remota que fuese, la revolución de Saint-Domingue había

⁵² Julien Raymond, *Observations sur l'origine et les progrès du préjugé des colons blancs contre les hommes de couleur*. Par M. Raymond, *Homme de couleur de Saint-Domingue*, Paris, Belin, 1791, p. 1.

⁵³ Helg, “The limits of equality...”, *op. cit.*, pp. 22-23.

impactado en las cadenas de interdependencia formadas por los seres humanos que conferían sentido y densidad a esta extensa figuración social englobante. Así, en el curso de la prolongada crisis de soberanía del imperio portugués verificada entre fines del siglo XVIII y mediados del siglo siguiente⁵⁴, bien como en los primeros años del proceso de autonomía política del imperio de Brasil, cuando los equilibrios inestables de poder de aquellas figuraciones sociales sufrían mutaciones significativas, afrodescendientes libres y libertos de Bahía, de Rio de Janeiro o de Pernambuco manifestaron, al mismo tiempo, demandas de igualdad civil y política e interés por el destino de sus congéneres de Saint-Domingue. Propongo la hipótesis, además, que, en buena medida, lo hacían como una manera de instrumentalizar su propia práctica política en el ámbito de sus figuraciones sociales específicas, y no como una forma de crear un irrealizable, amplio y atlántico plan revolucionario.

Una de las primeras manifestaciones de este tipo ocurrió en 1798 en la figuración específica de la capitania de Bahía. En los últimos años, la historiografía dedicada al análisis de este evento ha preferido centrar su foco en las acciones y representaciones de individuos y grupos sociales del nivel más alto envueltos en la sedición allí ensayada. Bajo el argumento de que “el arco de participantes de 1798 fue manifiestamente más amplio de lo que en general se postula, al englobar jóvenes miembros de la elite local en la elaboración doctrinaria del plan de sedición”⁵⁵ la historiografía reciente, al contrario de la generación precedente de historiadores, ha ignorado, de manera inexplicable, las acciones y representaciones mentales de individuos y grupos sociales del nivel más bajo comprometidos con aquella sedición, los cuales eran en su mayoría afrodescendientes libres y libertos⁵⁶. En la mañana del 12 de agosto de 1798 diez pasquines fueron fijados en puntos específicos de la Ciudad de Salvador, capitania de Bahía. Uno de los pasquines, intitulado *Aviso al Pueblo Bahiano*, fue dedicado a los “Hombres ciudadanos” que yacían “curvados y abandonados por el Rey, por su despotismo y por sus ministros”, y enaltecía la “libertad” la cual consistía “en el estado feliz, en el estado libre de abatimiento”. La referencia política de sus elaboradores era la revolución que entonces convulsionaba la vasta figuración social del imperio francés. “Francia”, decía el pasquín, “está cada vez más jubilosa, Alemania ya se arrodilló ante ella, Castilla sólo desea su alianza, Roma vive anexada ya, el Pontífice fue abandonado por su propio pueblo; todas las naciones del mundo tienen sus ojos fijos en Francia, la libertad es agradable para todos”⁵⁷. En el pasquín intitulado *10º* se lee que el “Pueblo Bahiano ordena, manda y quiere que para el futuro se haga en esta ciudad y sus límites su muy memorable revolución”. Se llamaba entonces a “cada uno en particular, así militares, hombres pardos y negros sean constan-

⁵⁴ Gabriel Paquette, *Imperial Portugal in the age of Atlantic revolutions. The Luso-Brazilian World, c. 1770-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 1-16.

⁵⁵ Marquese, Parron y Berbel, *op. cit.*, p. 107. La tesis sobre la involucración de las elites en los eventos de 1798 fue propuesta por István Jancsó, *Na Bahia contra o império. Historia do ensaio de sedição de 1798*, São Paulo, Hucitec, 1996.

⁵⁶ Entre los estudios más antiguos sobre el tema, véase Kenneth Maxwell, *A devassa da devassa. A Inconfidência Mineira: Brasil-Portugal, 1750-1808*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977, pp. 240-262.

⁵⁷ Kátia M. de Queirós Mattoso, *Presença francesa no movimento democrático baiano de 1798*, Salvador, Editora Itapuã, 1969, pp. 149-150.

tes al bien común de la libertad e igualdad”⁵⁸. Reiterando el papel de individuos vinculados a las milicias negras, el mismo pasquín traía que cada “soldado es ciudadano, mayormente los hombres pardos y negros que viven exhaustos y abandonados, todos serán iguales, no habrá diferencia solo habrá libertad, igualdad y fraternidad”⁵⁹.

Aunque la experiencia de Saint-Domingue no haya sido evocada en la *devassa* de la sedición de 1798, como también notaron João José Reis y Flávio dos Santos Gomes⁶⁰, parece imposible no reconocer en sus tópicos discursivos aspectos estructurales recurrentes que conectaban afrodescendientes libres y libertos de todas las figuraciones sociales esclavistas del mundo atlántico por aquellos años. Después de la conclusión de los autos, cuatro individuos –Lucas Dantas do Amorim Torres, Manuel Faustino dos Santos Lira, Luís Gonzaga das Virgens y João de Deus Nascimento– fueron ejecutados el 8 de noviembre de 1799. De acuerdo con los *autos da devassa*, Lucas Dantas do Amorim Torres era “pardo libre, soldado del Regimiento de Artillería”; Manuel Faustino dos Santos Lira fue descrito como “pardo *forro* sastre”⁶¹; Luís Gonzaga das Virgens, a su vez, fue llamado “pardo liberto, soldado Granadero del primer Regimiento de Línea de esta localidad”; y, por fin, João de Deus Nascimento fue presentado como “pardo libre, sastre, y cabo de escuadra del segundo Regimiento de Milicias de esta localidad”. Todos, pues, como la gran mayoría de los implicados presos, tenían vínculos con las milicias o la artesanía. Entre los seiscientos setenta y seis individuos que, según uno de los pasquines, “siguen al partido de la Libertad”, quinientos trece eran milicianos o militares de primera línea, esto es, de batallones fijos⁶². Estos oficios y funciones sociales eran, pues, la base de su sociabilidad, como ocurría con frecuencia entre afrodescendientes libres y libertos de otras figuraciones sociales esclavistas.

Las acusaciones que pesaban sobre João de Deus Nascimento también reiteran este padrón recurrente. De acuerdo con uno de los testigos de la *devassa*, “Joaquim Jose da Veiga, hombre pardo, *forro*, casado, oficial de herrador”, el reo João de Deus Nascimento le había dicho que “les convenía a todos hacerse franceses, para que viviesen en igualdad y abundancia, a cuyo efecto había proyectado acuerdo con doscientas y tantas personas”. Además, “reduciendo todo a una entera revolución”, todavía según João de Deus Nascimento, “se extinguiría la diferencia de color blanco, negro y pardo; porque unos y otros serían, sin diferencia, llamados y admitidos a todos los Ministerios, y Cargos”. Entre los afrodescendientes libres y libertos de la figuración social específica de Bahía, por lo tanto, se notan las mismas tensiones presentes que entre otros tantos grupos e individuos, sus iguales, en una fase de transición: por un lado, se desea igualdad política, pero, por otro lado, se requieren privilegios típicos de la sociedad de tipo antiguo, al mismo tiempo que se maneja con las mismas categorías distintivas de este tipo de sociedad⁶³.

⁵⁸ Queirós Mattoso, *op. cit.*, p. 157.

⁵⁹ *Op. cit.*, pp. 156-157.

⁶⁰ Reis y Gomes, “Repercussions of the Haitian...”, *op. cit.*, p. 286.

⁶¹ Aquel esclavo que obtuvo la libertad (nota de traducción).

⁶² Mattoso, *op. cit.*, p. 148.

⁶³ Como también observó Aline Helg para el caso del Caribe colombiano: Aline Helg, “Simón Bolívar and the spectre of ‘pardocracia’: José Padilla in post-independence Cartagena”, in *Journal of Latin American Studies*, vol. 35, N° 3, Cambridge, 2003, p. 453.

Este tipo de tensión, típica de una fase de transición, también está presente en la acusación imputada a ellos por las autoridades portuguesas. De acuerdo con las autoridades, estos fueron acusados de “representar” en el interior de su grupo social “las imaginarias ventajas, y prosperidad de una República Democrática, donde todos serían iguales, donde los accesos, los lugares representativos serían comunes, sin diferencia de color ni de condición”. En esta “República Democrática”, además, “ocuparían ministerios, viviendo bajo una abundancia general, y contentamiento”. “Para ilusionarlos más, y sorprenderlos”, esta utopía igualitaria, impensable desde la perspectiva de individuos y grupos sociales situados en el nivel más alto de la sociedad de tipo antiguo, evocaba “el ejemplo infeliz y desgraciado del pueblo Francés, sin con todo ponderar las funestas consecuencias de su indiscreta y mal entendida libertad, a cuyos impulsos han sido sacrificados los patrimonios públicos y particulares con ruina total de la Nación” la cual comprendida en su acepción imperial, la colonia de Saint-Domingue⁶⁴.

Al principio del siglo XIX, cuando informaciones sobre la revolución de Saint-Domingue se volvieron más abundantes en la figuración englobante del mundo atlántico, así como cuando se concluyó el proceso revolucionario haitiano, se notan entre los afrodescendientes libres y libertos de Brasil manifestaciones más evidentes y más profusas de interés, aprecio y admiración por individuos y grupos sociales situados en la elite del nivel más bajo de la sociedad del Caribe francés. Constituye ejemplo de esta afirmación la información prestada por el autor anónimo del documento intitulado *A Escravatura*, probablemente redactado en 1808, según el cual “sucedió que en el año 1805, llegando a la ciudad de Río de Janeiro fui informado por personas de bien que hacía pocos días que el *Magistrado*⁶⁵ de aquella ciudad había mandado arrancar de los pechos de algunos *cabras*⁶⁶ o criollos *forros*, el Retraro de Dessalines, Emperador de los Negros de la Isla de Santo Domingo”. La indignación del autor anónimo, sin embargo, se refería al hecho de que lo “más notable era que estos mismos negros estaban empleados en las tropas de Milicias de la ciudad, donde yo los vi maniobrar con habilidad la artillería”⁶⁷. Luiz Mott, el primer historiador que publicó este documento, destaca el breve tiempo transcurrido entre la declaración de independencia de Haití, proclamada por Jean-Jacques Dessalines en enero de 1804, y la demostración de interés, aprecio y admiración por el emperador haitiano manifestada ya al año siguiente por afrodescendientes libres y libertos de Río de Janeiro. Aspecto importante a ser destacado es que tal demostración estaba dirigida de modo específico a Jean J. Dessalines, o sea, a un dirigente afrodescendiente de la segunda república creada en el Nuevo Mundo, y no a la masa de esclavos que lo secundaron⁶⁸. Además, quienes evocaban la revolución de Saint-Domingue y portaban

⁶⁴ Requerimento de João Manuel Vieira da Fonseca ao príncipe regente Dom João solicitando permissão para publicar por conta própria as sentenças proferidas na Relação da Bahia contra os réus do levante ocorrido na referida cidade: AHU, Bahia, cx. 216, doc. 19, fls. 4-4v.

⁶⁵ En el original: *Ouvridor do Crime* (nota de traducción).

⁶⁶ Sin vergüenza; manera despectiva para referirse a mulatos y mestizos en aquella época (nota de traducción).

⁶⁷ Mott, “A escravatura...”, *op. cit.*, p. 133.

⁶⁸ Luiz Mott, “A revolução dos negros do Haiti e o Brasil”, en *História: Questões e Debates*, vol. 3, Nº 4, Curitiba, 1982, pp. 57-58.

imágenes de Jean J. Dessalines a plena luz del día y en la calle eran afrodescendientes libres y milicianos, y no cautivos. Este hecho causó ciertas dudas interpretativas en la historiografía. Examinando esta misma fuente, un historiador afirmó que “esclavos en Río fueron detenidos en 1805 por usar medallas con la efigie de Dessalines”, lo que fue corregido por otro historiador, que resaltó, de manera correcta, que se trataban de “*cabras* criollos y *forros*” milicianos y no de esclavos⁶⁹. Ciertamente es que fue sobre todo entre los afrodescendientes libres y libertos, mayoritariamente entre aquellos involucrados en las tensiones típicas de la fase de transición entre la sociedad de tipo antiguo y la sociedad de tipo democrático y representativo, donde se encuentran evidencias más directas acerca del interés, aprecio y admiración por la revolución de Saint-Domingue. Y los milicianos tenían un papel central entre ellos.

Después de la revolución que eclosionó en la figuración específica de Pernambuco en 1817, dos afrodescendientes libres y que ejercían la profesión de sastre y la función social de milicianos, José do Ó Barbosa, capitán del Regimiento de Pardos de Recife, y su yerno, furriel del mismo regimiento, Joaquim dos Santos, recibieron duras acusaciones del Señor S., un espía al servicio de la monarquía portuguesa. En febrero de 1818, el Señor S. afirmó que había establecido contacto con “José do Ó Barbosa y su yerno” y que había percibido en ellos las “ganas de ver Brasil cual Santo Domingo”. Señor S., decía sentir por ellos “aprecio”: “incluso mandé hacer obras por ellos, y no pierdo una sola palabra de estos sujetos, que no la someta a reflexión conmigo mismo”. El espía temía “la influencia que estos mulatos y Dorneles, también pariente suyo, gozan entre el pueblo”. El Señor S. se refería también a otro afrodescendiente miliciano, Francisco Dorneles Pessoa, hermano de Barbosa, también sastre y capitán de la octava Compañía del Regimiento de Milicias de los Hombres Pardos de Recife. Recomendaba, pues, el espía, que tales individuos recibiesen “muchísima vigilancia, y como consecuencia de sus sentimientos no sería injusto ordenarles que pasasen con sus familias a Pará”, esto es, la alejada capitania de la América portuguesa situada en la región amazónica. Y más allá, el Señor S. no aseguraba que “ellos hayan elaborado proyecto contra el Monarca, pero es suficiente sus grandes ganas”⁷⁰. La desconfianza del espía y su deseo de ver a José do Ó Barbosa, Santos y Francisco Dorneles en el exilio derivó de conversaciones trabadas con aquellos afrodescendientes⁷¹. El 15 de enero de 1818, el Señor S. narró en una de sus cartas al gobierno de Río de Janeiro un diálogo entre él y José do Ó Barbosa. “Este chico José de Ó Barbosa y su yerno Joaquín de tal, que ambos ejercen el mismo oficio y trabajan juntos gozando de una gran influencia sobre el pueblo”, escribió el espía, “se informaron de mí mismo, sabiendo que había estado en las Antillas, de la manera que

⁶⁹ La información equivocada presentada por João J. Reis, “Quilombos e revoltas escravas no Brasil”, en *Revista USP*, vol. 28, São Paulo, 1995/1996, pp. 14-39, fue criticada por Stuart B. Schwartz, “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*, São Paulo, Cia. das Letras, 1996, p. 402. João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, São Paulo: Cia. das Letras, 2003, pp. 84-85, donde se corrigió la información.

⁷⁰ Anónimo, “Memórias históricas da revolução de Pernambuco e Cartas”, en *Documentos Históricos*, vol. CVII, Rio de Janeiro, 1955, p. 253.

⁷¹ Analicé el caso de José do Ó Barbosa, Francisco Dorneles y Joaquim dos Santos, en Silva, “Aspirações barrocas...”, *op. cit.*, pp. 923-924.

viven los rebeldes de Santo Domingo. Yo les dije que muy mal; y añadí: ‘todo lo que hicieron los franceses sus señores, ellos lo han deteriorado y arruinado y si los ingleses no los patrocinasen, hace ya mucho se los había llevado el demonio’. Objetaron con aire de burla: ‘entonces, ¿sólo los blancos son los que saben conservar?’”⁷².

José do Ó Barbosa y su yerno revelaban vivo interés por la revolución de Saint-Domingue, identificados, por cierto, con el destino de los individuos de su misma posición social que hicieron allí una profunda transformación política, dirigiendo el equilibrio inestable de poder de aquella figuración social a su favor. Argumentaban, además, a partir de su punto de vista específico, que no apenas los “blancos” sabían “conservar”, es decir, ocupar posiciones en el nivel más alto de la sociedad de tipo democrático o representativo. Saint-Domingue y sus dirigentes afrodescendientes ejercían, pues, gran fascinación sobre ciertos individuos y grupos sociales situados en el nivel más bajo de la sociedad, que estaban, en aquella fase del proceso de transición entonces en curso en todo el mundo atlántico, más cerca de la libertad y eran más conscientes de sus demandas de igualdad política. No es por acaso que José do Ó Barbosa, Francisco Dorneles y Joaquim dos Santos fueron detenidos e imputados en la revolución de 1817: además de ayudar en el plan militar a su relativo éxito, habían elaborado en su oficina de sastres el estandarte de la revolución, las banderas de sus regimientos militares y las ropas de los embajadores de la República de Pernambuco. A la vez, José do Ó Barbosa fue acusado de antimonárquico, de “orador descarado contra El Rey” que “en la época de la revuelta vomitó contra el Monarca y Real Familia blasfemias de las más horribles”. No obstante nadie podía acusarlo de abolicionista puesto que, como muchos otros afrodescendientes libres de la América portuguesa, poseía por lo menos un esclavo, llamado Melchior⁷³.

Otro afrodescendiente libre de Pernambuco que ejerció la función social de miliciano fue Emiliano Felipe Benício Mundrucu. En 1824, durante el movimiento político de secesión del imperio de Brasil conocido como Confederación de Ecuador, comandó un batallón de pardos, los *Bravos da Pátria*⁷⁴, y para incitar a sus comandados y demás seguidores, Emiliano Felipe Benício Mundrucu elaboró, o mandó elaborar, un cuarteto en el que la revolución de Saint-Domingue y uno de sus dirigentes, Henry Christophe –el primer presidente de Haití y, después, su autoproclamando rey– eran exaltados. El cuarteto, que fue distribuido en forma impresa a sus comandados, decía: “Cual imito a Cristobal/ese inmortal haitiano/ ¡Eia! Imitad a su pueblo/ ¡Oh, mi pueblo soberano!”⁷⁵. Dice en su cuarteto que todos sus soldados deberían imitar “a su pueblo”, esto es, a los afrodescendientes y ciudadanos activos de Haití, puesto que ahora eran, en el Brasil Imperial, también un “pueblo soberano”. Se había realizado, entonces, una transformación importante: la referencia no era más *Saint-Domingue*, sino *Haití*, o el “pueblo haitiano”. Al fin y al cabo, veinte años después de la proclamación de la república negra del Caribe, su nombre de bautismo había sido empleado por afrodescendientes libres y

⁷² Anónimo, “Memórias históricas...”, *op. cit.*, p. 247.

⁷³ Silva, “Aspirações barrocas e radicalismo...”, *op. cit.*, pp. 919-920.

⁷⁴ Valientes de la Patria (nota de traducción).

⁷⁵ Francisco Augusto Pereira da Costa, *Anais pernambucanos*, Recife, APEP/FUNDAJ, 1965-1983, vol. VII, pp. 59-61.

libertos involucrados en la vida política de la figuración social de Brasil Imperial. Después de la capitulación de los confederados del Ecuador, el 29 de noviembre de 1824, el “Mayor Emiliano” se escapó de sus captores la madrugada de 15 a 16 de diciembre de aquel mismo año. Primero se refugió en “Estados Unidos, donde se casó con una mujer de su color”, según destaca un observador contemporáneo⁷⁶. Como le había ocurrido a afrodescendientes libres de Cartagena de Indias, siguiendo el ejemplo de José Prudêncio de Padilla y Cecilio Roxas⁷⁷, Emiliano Mundrucu buscó refugio en Haití durante 1825, donde, sin embargo, no se quedó por mucho tiempo. En 1826 desembarcó en Caracas, en la Gran Colombia, donde se incorporó al ejército del general José Antonio Páez, comandante general de Venezuela. Allí permaneció hasta la década de 1830⁷⁸.

El vocablo ‘Haití’ también apareció con todas sus letras en otra localidad del norte de Brasil en junio de 1824. En aquellas circunstancias, se acusó a un ilustre afrodescendiente libre, Antônio Pereira Rebouças, de proferir en una cena en la ciudad de Laranjeiras, en la provincia de Sergipe, “muchos elogios al Rey de Haití”. No obstante, el vocablo ‘Haití’ todavía no parecía portar un significado preciso para los presentes. Así, dice un testigo, como no lo comprendían, Antonio Pereira Rebouças se explicó: “Santo Domingo, el Gran Santo Domingo”, era, entonces, secretario del gobierno de la provincia y ejercía como abogado, se defendió con vehemencia de la acusación, al afirmar que había sido “víctima de enemigos políticos que objetaban ver a un mulato ocupando un alto puesto en el gobierno de una provincia dominada por blancos dueños de ingenios de azúcar”⁷⁹. Sin embargo, es un hecho que en la biblioteca de Antonio Pereira Rebouças había ejemplares de *Histoire de Haïti*, de un autor desconocido, bien como el libro *Saint-Domingue*, escrito por Abade Dominique de Pradt, quizá un extracto de *Des colonies et la Révolution actuelle de l’Amérique or L’Europe et L’Amérique en 1822 et 1823*⁸⁰. Como muchos otros afrodescendientes libres y libertos del mundo atlántico, Antonio Pereira Rebouças demostró vivo interés por la revolución de Saint-Domingue. En efecto, en los diversos momentos en los que estuvo en la tribuna del Parlamento como diputado en las décadas de 1830 y 1840, hijo de una liberta, condenó de manera apasionada el hecho de que la Constitución del imperio de Brasil, de 1824 –reputada por historiadores contemporáneos como “altamente inclusiva”⁸¹– hubiese condenado a los afrodescendientes libres, pero no a los libres, a la ciudadanía pasiva, impidiéndolos, más

⁷⁶ Manoel Joaquim de Menezes, *História médica brasileira e da Revolução de Pernambuco em 1824*, ciudad, Biblioteca Nacional, Manuscritos, II-32,01,009, fls. 16-17 y 33.

⁷⁷ Jorge Conde Calderón y Edwin Monsalvo Mendoza, “Las clases del pueblo en ebullición. Pardos y mulatos en la independencia de Cartagena 1809-1815”, en *Revista Amauta*, vol. 19, Barranquilla, 2012, p. 48; Helg, “Simón Bolívar and the spectre...”, *op. cit.*, p. 451.

⁷⁸ Emiliano Felipe Benicio Mundrucu, “Manifiesto que hace a la Nación Colombiana Emiliano Felipe Benicio Mundrucú, Mayor Comandante de Segundo Batallón de Cazadores de la División Republicana de Pernambuco, dirigido al respetable público y ejército de la República de Colombia”, en Vamireh Chacon (ed.), *Da Confederação do Equador à Grã-Colômbia*, Brasília, Senado Federal, 1983, pp. 194-199.

⁷⁹ Reis y Gomes, “Repercussions of the Haitian...”, *op. cit.*, p. 291.

⁸⁰ *Op. cit.*, pp. 291-292.

⁸¹ Rafael de B. Marquese y Márcia R. Berbel, “A ausência de raça: escravidão, cidadania e ideologia pró-escravista nas Cortes de Lisboa e na Assembleia Constituinte do Rio de Janeiro (1821-1824)”, en Cláudia M. das G. Chaves y Marco Antônio Silveira (eds.), *Território, conflito e identidade*, Belo Horizonte/Brasília, Argumentum/CAPES, 2007, pp. 63-88.

tarde, que se adentrasen en la oficialidad de la milicia ciudadana, es decir, la Guardia Nacional, creada en 1831⁸².

Actuando como diputado, probó no solo que conocía Haití gracias a sus libros sino que, también, utilizaba su ejemplo para demandar en el parlamento brasileño igualdad política y civil para los afrodescendientes libertos. En el debate del 25 de agosto de 1832 sobre una medida basada en la Constitución que impedía a los libertos de ejercer funciones de oficiales en la Guardia Nacional, destacó que “ni Chateaubriand se dedignara a contemplar con deferencia en sus escritos el celebre Toussaint Louverture, ora deplorándole su asesinato”, ora, aún, “contemplándole más ciudadano y francés que el propio Napoleón, que de manera ultrajante le hiciera perecer”. También rememoró que si el “edicto de Luis XIV, fechado en Versalles en tantos de marzo de 1685”, es decir, el *Code Noir*, “fuese cumplido en la parte respectiva a considerar franceses y capaces para todos los empleos y ocupaciones los libertos de las colonias”, sería indudable que “los colonos refractarios y obstinados no sufrirían tanto, ni tendrían lugar las escenas de horror y de atrocidad que hacen escalofriarse las carnes apenas se nos figuran a la imaginación”. En suma, lamentaba que “todos los medios reconciliatorios fueron perdidos, y los colonos en la Reyna de las Antillas, como el clero y la nobleza en Francia, por nada querer ceder, sin todo quedaron...”⁸³. Sus argumentos en defensa de la ciudadanía activa para los libertos de Brasil eran muy semejantes a los que fueron esgrimidos muchos años antes por Julien Raymond, que reivindicaba a fines del siglo XVIII la reintroducción del *Code Noir* en Saint-Domingue para proteger la igualdad política y civil de la *gens de couleur* de la isla caribeña. João José Reis y Flávio dos Santos Gomes observan, además, que era improbable que Rebouças simpatizase con Haití en el sentido de ver una revolución de esclavos en Brasil, ya que era, él mismo, un señor de esclavos. También era improbable que se esperase ver una masacre de blancos, puesto que muchos de ellos, además, eran sus aliados y bienhechores como, por ejemplo, el propio emperador Pedro II, de quien fue consejero. “Sin embargo, Rebouças”, escriben João José Reis y Flávio dos Santos Gomes, “puede haber sido un *Haitianista* en el sentido de que pedía la abolición del prejuicio racial y demandaba derechos iguales para los hombres libres de su mismo color”. Considerando el argumento que he defendido en este artículo, creo que ellos parecen tener razón.

CONCLUSIONES

En 1825, cuando el miliciano afrodescendiente Emiliano Felipe Benício Mundrucu atracó en Haití, era su presidente Jean-Pierre Boyer, cuyo control sobre la nación negra del Caribe se arrastró de 1822 a 1843. Fue durante su gobierno que se materializó el reconocimiento de la independencia de aquella república por parte de Francia, ocurrido en

⁸² Hebe Mattos, *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 2004, pp. 35-54.

⁸³ *Anais do Parlamento Brasileiro: Câmara dos Senhores Deputados* (1832), Rio de Janeiro, Typ. Imperial e Constitucional de J. Villeneuve e C., 1879, pp. 200-201.

1825, lo que implicó la elaboración del tratado firmado por Jean-Pierre Boyer y Carlos X. Este vínculo no podría inspirar confianza a un afrodescendiente revolucionario como Felipe Benício Mundrucu, que posiblemente testimonió el anuncio de aquel acuerdo al pueblo haitiano. Durante este anuncio, Jean-Pierre Boyer resaltó que “la bandera de Francia, viniendo en este día para saludar la tierra de la libertad, consagra la legitimidad de nuestra emancipación”. A partir de entonces sus correligionarios entonaron “Viva Francia, viva Haití, viva Carlos X, viva Boyer”. Fue este el cuadro político y social encontrado por Felipe Benício Mundrucu cuando estuvo en la antigua colonia de Saint-Domingue. Viniendo del único imperio constitucional de los Trópicos, el de Brasil, cuyo Emperador era, además, un príncipe europeo, esta extraña combinación de republicanismismo con restauración monárquica, típica, por cierto, de las fases de transición entre la sociedad de tipo antiguo, u oligárquico, y la de tipo democrático y representativo, no le pareció nada apetecible. La revolución de Saint-Domingue, en suma, parecía haber llegado a su final⁸⁴.

A través de este artículo, he intentado demostrar que, como consecuencia de su posición social específica, afrodescendientes libres y libertos manifestaron un mayor y más pronunciado interés por la revolución haitiana que los esclavos. Con tal objetivo, no solo movilicé algunas evidencias empíricas para el caso de Brasil sino que, al mismo tiempo, exploté teorías sociológicas que conectan esclavos, libertos e individuos nacidos libres mediante las nociones de esclavitud como proceso de mudanza de estatus y *continuum* libertad-esclavitud. Además, intenté destacar que afrodescendientes libres y libertos estaban más aptos a manifestar interés por la revolución del Caribe francés como consecuencia de la posición social específica que ocupaban en el nivel más bajo de la sociedad de tipo antiguo, u oligárquico. Tal posición, además, les permitía demandar de manera más clara igualdad civil y política en los cuadros de la sociedad de tipo democrático y representativo en formación, demanda para la cual la experiencia de Saint-Domingue parecía constituir una fuente inagotable de argumentos e inspiración.

⁸⁴ John Edward Baur, “Mulatto Machiavelli, Jean Pierre Boyer and the Haiti of his day”, in *The Journal of Negro History*, vol. 32, N° 3, Washington, 1947, p. 323.