LA DECADENCIA DEL PLANTADOR PROGRESISTA Y EL AUGE DEL AGENTE SUBALTERNO:

CAMBIOS EN LAS NARRATIVAS DE LA EMANCIPACIÓN DE LOS ESCLAVOS EN EL BRASIL

Barbara Weinstein

Departamento de Historia
SUNY en Stony Brook

Los temas centrales en la narrativa histórica de la abolición brasileña han cambiado dramáticamente en las dos últimas décadas. Para apreciar el notable cambio en énfasis sólo hay que comparar el capítulo que Emília Viotti da Costa dedicara en *The Brazilian Empire* (1985) a los "Amos y esclavos" (que retomaba, refinándolos, argumentos presentados por vez primera en *Da senzala à colônia* [1966]), con el capítulo de George Reid Andrews sobre la abolición en su libro *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil* (1991).[1] Los grupos que figuran prominentemente en el relato de Viotti da Costa —las nuevas clases sociales urbanas atraídas al abolicionismo y nuevos sectores de la élite plantadora— apenas si aparecen en la versión de Andrews. En lugar de ello éste sigue, de un lado, la obra de José Murilo de Carvalho, subrayando el papel del emperador y sus consejeros;[2] del otro, se apoya en las monografías de Robert Brent Topin y Warren Dean para enfatizar el papel de los esclavos, que aparecen cada vez más "liberándose a sí mismos".[3] Es más, esta tendencia es semejante a desarrollos similares ocurridos en la historiografía de la emancipación cubana, como lo ejemplifica la minuciosa crítica hecha por Rebecca Scott de la explicación materialista que Manuel Moreno Fraginals daba de la abolición en Cuba, y el énfasis que pone en el papel que le cupo a los esclavos en acelerar el proceso emancipador.[4]

Esta nueva tendencia interpretativa en el Brasil, se posiciona típicamente como una crítica en dos partes de la historiografía marxista producida en la década de 1960. Un objeto de crítica es que dicha historiografía supuestamente tendía a concentrarse en el papel de las élites propietarias de esclavos, y a conservar la noción de que un segmento "progresista" de la clase plantadora adoptó la abolición voluntariamente. El otro es la visión (implícita o

---

[1] Emília Viotti da Costa, *Da senzala à colônia* (São Paulo: Ciências Humanas, 1982 [1966]); "Masters and Slaves", en *The Brazilian Empire: Myths and Histories* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), 125-171; George Reid Andrews, *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988* (Madison: University of Wisconsin Press, 1991), 25-53. *The Brazilian Empire* es la edición revisada en inglés de *Da monarquia à república: momentos decisivos* (São Paulo: Ed. Grijalbo, 1977).

[2] Véase en particular José Murilo de Carvalho, "A política da aboliçao: o rei contras os barões", en *Teatro de sombras; a politica imperial* (São Paulo: Edições Vértice, 1988), 50-83.

[3] Robert Brent Toplin, *The Abolition of Slavery in Brazil* (Nueva York: Atheneum, 1971); Warren Dean, *Rio Claro: A Brazilian Plantation System, 1820-1920* (Stanford: Stanford University Press, 1976).

[4] Rebecca Scott, *Slave Emancipation in Cuba* (Princeton: Princeton University Press, 1985). En el Brasil, Scott influyó directamente en una nueva generación de historiadores de la esclavitud cuando fue profesora invitada de la Fulbright en UNICAMP, en 1986. Para una aproximación estructuralista marxista a la emancipación cubana véase Manuel Moreno Fraginals, *El Ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar* (La Habana, 1978).

explícita) según la cual los esclavos mismos no podían desarrollar la conciencia necesaria para buscar su propia liberación. Tenemos así la muchas veces citada (y muchas veces criticada) afirmación hecha por Fernando Henrique Cardoso en *Capitalismo e escravidão*, según la cual "la naturaleza real y profunda de la esclavitud permanecería inaccesible a la conciencia del esclavo...".[5] Los historiadores posteriores de la esclavitud y la emancipación han estado prestos a criticar a sus predecesores por estas posturas, pero rara vez reconocen que Viotti da Costa, contemporánea de Cardoso, fue la primera en detallar las masivas fugas de esclavos ocurridas durante los años finales de la esclavitud, y el papel que estas protestas tuvieron en el desmantelamiento del sistema esclavista.[6]

Lo que asimismo tiende a perderse en estas críticas de hoy es una distinción cuidadosa entre la bibliografía de la década de 1960 y otra historiografía, anterior y decididamente complaciente. Antes de los trabajos de sesgo marxista de Viotti da Costa, Cardoso, Florestan Fernandes, Octávio Ianni y otros, había dos narrativas de la abolición brasileña, académicas y populares, profundamente enraizadas. Una de ellas era una ampliación del argumento según el cual la esclavitud en el Brasil fue inusualmente benigna y humana (en comparación con el sur de los EE.UU. o el Caribe) y que por lo tanto, el proceso gradual y pacífico de la abolición era una y la misma cosa con la naturaleza de la esclavitud brasileña. El gesto humanitario de la Princesa Isabel, la signataria de la Ley Áurea, se vio anticipado por la suavidad y flexibilidad de la relación amo-esclavo.[7] La otra narrativa —una extensión de la mitología bandeirante que sustentó la construcción de la identidad paulista durante el temprano siglo XX— celebraba el espíritu progresista y empresarial de los plantadores cafetaleros de São Paulo, pintados como esclavistas a la fuerza, ansiosos por liberarse a sí mismos y a sus esclavos de la carga de una institución tan retrógrada como esta.[8]

En cambio, la historiografía influida por el marxismo de los años sesenta cuestionaba específicamente la persistente noción de que la esclavitud brasileña fue benévola o humana, en comparación con otras realidades. Los estudios de Viotti da Costa *et al.* enfatizaron y detallaron las agotadoras rutinas laborales, abusos físicos y dolor psicológico, al tiempo que registraron varias formas de protesta esclava que desmentían las persistentes imágenes sobre la supuesta pasividad de los esclavos.[9] Es claro que en estos trabajos la abolición no

---

[5] "O sentido real e profundo da escravidão teria, contudo, de permanecer inaccessível à conciência escrava...". Fernando Henrique Cardoso, *Capitalismo e escravidão; o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul* (São Paulo, 1962), p. 219. Véase también Octávio Ianni, *As metamorfoses do escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil meridional* (São Paulo, 1962), y Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes*, 2 vols. (São Paulo: Ed. Atica, 1978, 3ª ed.). Viotti da Costa, *Da senzala à colônia* generalmente es incluida en esta tendencia historiográfica, pero yo diría que ella presenta un cuadro más complejo de los esclavistas, los abolicionistas y los mismos esclavos, que las obras comparables de Cardoso, Fernandes e Ianni (quienes no tuvieron formación de historiador). Para un breve examen de esta "escuela" de estudios esclavistas véase Suely Robles Reis de Queiróz, "Escravidão negra em debate", en Marcos Cezar de Freitas, ed., *Historiografia brasileira em perspectiva* (São Paulo: USF/Contexto, 1998), pp. 106-7.

[6] Viotti da Costa, *Da senzala à colônia*, pp. 311-319.

[7] El texto clásico de esta narrativa es, claro está, Gilberto Freyre, *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization* (Nueva York: Knopf, 1946), publicado por vez primera en portugués en 1933.

[8] Para ejemplos del mito bandeirante véase Paulo Prado, *Paulística: história de São Paulo* (São Paulo, 1925), y Alfredo Ellis Jr., *Raça de gigantes* (São Paulo: Novíssima, 1926). Para una crítica véase Barbara Weinstein, "Race, Regionalism and Nationalism in Brazil: A View from São Paulo", en prensa.

[9] Véase en particular Viotti da Costa, *Da senzala à colônia*, 219-313. La defensa más firme de la escuela estructuralista es la de Jacob Gorender, *A escravidão reabilitada* (São Paulo: Ed. Ativa, 1990), pero su insistencia

podía ser comprendida como una extensión lógica del humanitarismo esclavista. Tal vez aún más importante para la historiografía de la abolición brasileña fue que dichos estudiosos reconceptualizaron la figura del "plantador progresista". Si bien es cierto que Viotti da Costa y Cardodo sí identificaron a ciertos esclavistas que estaban más dispuestos que otros a llevar adelante la transición del trabajo esclavo al libre, ellos no atribuyeron esto a una disposición moral específica, o a una peculiar mentalidad ilustrada. En lugar de ello, su énfasis recayó en los factores estructurales y coyunturales.[10] Los cambios de largo plazo en la tecnología, la demografía, los mercados y la estructura social hicieron que la esclavitud fuese o bien incompatible con los nuevos procesos productivos (en el caso de Cardoso, y de Moreno Fraginals para Cuba), o menos atractivas económicamente (en el caso de Viotti da Costa). El comportamiento ostensiblemente "progresista" de los plantadores paulistas reflejó, no el espíritu *bandeirante*, sino el contexto histórico y el momento en el cual ingresaron a la economía exportadora del café.

Una generación subsiguiente de historiadores criticaría estos enfoques estructuralistas por su tendencia a presentar los procesos históricos como el resultado de fuerzas impersonales, a separar la esfera económica del ámbito social, y a oscurecer el problema de la voluntad y la participación humana.[11] Pero ésta fue precisamente una característica de dicha interpretación que la hizo atractiva a una generación de investigadores brasileños críticos e izquierdistas. Ella les permitía explicar el proceso emancipador del Brasil, relativamente exento de conflictos, sin tener que recrear la historia de un emperador humanitario o de una clase plantadora ilustrada. Más bien, desde esta perspectiva estructuralista, los plantadores abrazaron la causa abolicionista para proponer un nuevo tipo de intereses de clase y materiales. Más que los remordimientos que la mano de obra esclava despertaba entre las élites brasileñas, lo que en primera instancia preparó el terreno para la abolición "pacífica" de la esclavitud fueron las fuerzas amorales (si es que no inmorales) del desarrollo capitalista.[12]

Como ya hemos señalado, buena parte de la reciente historiografía de la abolición brasileña ha cuestionado diversos aspectos de esta interpretación. Citaré aquí tres argumentos distintos pero entrelazados referentes a la abolición, que han caracterizado a esta última corriente de estudios de la esclavitud. En *Rio Claro*, su influyente estudio de la esclavitud en São Paulo, Warren Dean argumenta que los plantadores cafetaleros paulistas siguieron comprando esclavos dondequiera que estuvieran disponibles, virtualmente hasta el mismo momento en el cual la esclavitud fue definitivamente abolida. En otras palabras, hasta los plantadores supuestamente "progresistas" dejaron de recurrir a los trabajadores

---

en enfocar la esclavitud casi exclusivamente como un "modo de producción", y su absurdo ataque a los recientes estudios sobre la comunidad y la subjetividad esclava, disminuyen notablemente el valor que su trabajo tiene para los investigadores serios.

[10] Viotti da Costa, "Masters and Slaves", pp. 159-61.

[11] Sin embargo, Viotti da Costa enfatizó que los seres humanos hacen la historia, aunque ello sucede "dentro de condiciones determinadas". *Da senzala à colônia*, p. XXVII. Véase en Silvia Hunold Lara, *Campos de violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808* (Río de Janeiro: Paz e Terra, 1988), cap. 4, un cuidadoso examen de esta historiografía que reconoce ciertas contribuciones decisivas a los estudios esclavistas hechas por dichos investigadores, al mismo tiempo que critica la tendencia estructuralista a tratar por separado a lo económico y social.

[12] En realidad, es sólo a mediados de la década de 1880 que Viotti da Costa discierne un amplio consenso entre los plantadores paulistas, de que la esclavitud debía ser eliminada y no prolongada. Es entonces que ella advierte que "La adhesión de este grupo a la idea de la mano de obra libre hizo que fuera posible la victoria final de la abolición en el Parlamento, y explica en gran medida la naturaleza relativamente pacífica del movimiento". "Masters and Slaves", p. 161.

esclavos sólo cuando fueron obligados a ello, un argumento que sigue de cerca los hallazgos de Rebecca Scott sobre las plantaciones azucareras de Cuba occidental.[13] Encontramos un segundo argumento en la obra de José Murilo de Carvalho, en particular en la colección de ensayos *Teatro de sombras*. Él sostiene que la clase plantadora (y sus voceros) permaneció resueltamente comprometida con la esclavitud hasta bien entrada la década de 1880, y que el gradual proceso abolicionista fue una consecuencia de la presión extranjera (esto es, británica) y el compromiso cada vez mayor de la monarquía con el final de la esclavitud. En opinión de Murilo de Carvalho, fue precisamente debido a que el gobierno imperial mantuvo una autonomía relativa de la clase plantadora, que éste logró implementar un proceso de abolición gradual a pesar de la oposición de los plantadores.[14]

Por último tenemos el argumento cada vez más popular de que los esclavos mismos fueron agentes activos e importantes en el proceso de abolición. Estudios recientes han resaltado las fugas masivas de las plantaciones cafetaleras de São Paulo durante los años finales de la esclavitud —un fenómeno que ciertamente ayudó a acelerar el proceso abolicionista—, así como las luchas de los esclavos por explotar el cambiante aparato legal y así asegurar su libertad individual e intensificar la presión sobre los amos. En *Rio Claro*, Warren Dean especulaba que el cierre definitivo de la trata negrera en 1850, y el incremento subsiguiente en la proporción de esclavos nacidos en el Brasil, hizo que éstos comenzaran a formular una noción de sí mismos como ciudadanos con ciertos derechos legales.[15] Sidney Chalhoub, Hebe Mattos de Castro, Maria Helena Machado y otros, han mencionado esta nueva identidad como la base de las luchas de los esclavos para alcanzar su emancipación, tanto dentro como fuera de la estructura jurídica existente.[16]

---

[13] Dean, *Rio Claro*; véase también Andrews, *Blacks and Whites*, 38-39. El debate entre Viotti da Costa y Dean acerca de los primeros experimentos con la mano de obra libre (en las décadas de 1840-50) no es simplemente un reflejo de distintos cálculos estadísticos. El énfasis de Viotti da Costa en las condiciones estructurales (mayores costos de transporte, precios bajos) que hacían que el trabajo asalariado no fuera factible en dicho momento, refleja su supuesto de que los plantadores habrían abrazado cualquier sistema laboral que fuese más rentable. La afirmación de Dean de que un compromiso más prolongado de parte de los plantadores eventualmente habría rendido beneficios mayores, refleja su idea de que éstos se aferraron irracionalmente al trabajo esclavo aún cuando la mano de obra libre habría sido más lucrativa. Véase Dean, *Rio Claro*, 106, y Viotti da Costa, "Sharecroppers and Plantation Owners: An Experiment with Free Labor", *The Brazilian Empire*, 94-124.

[14] Murilo de Carvalho, *Teatro de sombras*. La siguiente cita ejemplifica esta tendencia a colocar al Estado fuera de la clase plantadora: "La abolición, entendida como la combinación de políticas públicas que gradualmente llevaron a la extinción de la esclavitud, constituye un punto de observación privilegiado desde el cual examinar las relaciones entre el gobierno, esto es, el rey y sus burócratas, y la clase de terratenientes rurales... En ningún otro momento, y sobre nigún otro punto, fue tan clara la oposición entre los motivos e intereses del polo burocrático del poder [el Estado] y los intereses del polo social y económico [los plantadores]". Citado en Andrews, *Blacks and Whites*, 274, no. 20. Para una imagen distinta de la relación entre los plantadores y el Estado véase Richard Graham, *Patronage and Politics in 19th-Century Brazil* (Stanford: Stanford University Press, 1990).

[15] Según Dean, para la década de 1860 los esclavos "habían absorbido la retórica del igualitarismo y la ciudadanía". *Rio Claro*, 127.

[16] Sidney Chalhoub, *Visões da liberdade* (São Paulo: Companhia das Letras, 1990); Hebe M. Mattos de Castro, *As cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista* (Río de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995); Maria Helena Machado, *O plano e o pânico: os movimentos sociais na década da abolição* (Río/São Paulo: Editora UFRJ/Edusp, 1994); Keila Grinberg, *Liberata; a lei da ambiguidade* (Río de janeiro: Relume-Dumara, 1994); Maria Angélica Zubarán, "Slaves and Contratados: The Politics of Freedom in Rio Grande do Sul, Brazil, 1865-1888", tesis de Ph.D., SUNY en Stony Brook, 1998. Para un estudio de la emancipación peruana que enfatiza la agencia esclava (hasta en el título), véase Carlos Aguirre, *Agentes de su propia libertad: los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821-1854* (Lima: PUC/Fondo Editorial, 1993).

El atractivo de esta nueva narrativa de la emancipación esclava es tan obvio que apenas si necesita ser explicado.[17] En una generación de historiadores formados en la "historia desde abajo" y con historias sociales y culturales que privilegiaban la resistencia, la transgresión y los cuestionamientos, hay una predecible preocupación por mostrar que los esclavos no fueron beneficiarios pasivos de la abolición, sino que más bien afirmaron activamente sus aspiraciones de libertad y autonomía.[18] Al construir este argumento, los historiadores no sólo han resaltado las estrategias --muchas veces valerosas y sofisticadas-- seguidas por los esclavos brasileños durante las últimas décadas de la esclavitud, sino que además han reforzado su argumento en favor de la participación esclava al insistir en la continua resistencia de las élites esclavistas a las iniciativas abolicionistas. Así, lejos de darse en forma pacífica y consensual, esta abolición es ahora presentada como algo que involucró diversas formas de conflicto —tanto jurídicos como violentos— durante las décadas anteriores al final de la esclavitud.[19]

A decir verdad, este énfasis en la participación esclava puede resultar problemático para los historiadores a quienes aún les interesa explicar la explotación, pues nos ayuda a comprender la aceleración del proceso emancipador pero no todo el curso de la emancipación gradual en el Brasil. En este sentido, el argumento de Murilo de Carvalho acerca del papel que el emperador y los burócratas tuvieron en el proceso de abolición complementa perfectamente las narrativas que enfatizan la participación esclava. Ambas respaldan una interpretación histórica que despoja a la élite plantadora de todo reconocimiento por la abolición, y enfatiza más bien la resistencia obstinada que las clases propietarias de esclavos opusieron a la emancipación.

Los historiadores que enfatizan la participación esclava no sólo han articulado sus argumentos tácitamente con los de Murilo de Carvalho en lo que respecta al papel positivo y autónomo del gobierno imperial, sino que también han buscado disminuir, implícita o explícitamente, la importancia del liderazgo abolicionista (blanco) en el movimiento antiesclavista. En recientes estudios, los abolicionistas aparecen íntimamente ligados a la élite esclavista; se les critica por haber tenido una visión complaciente de la emancipación que tendía a esconder el papel activo de los esclavos en las luchas antiesclavistas y a exagerar su dependencia; y se les repudia por sus prejuicios racistas que no sólo hicieron que vieran a la esclavitud como una institución retrógrada, sino también a los mismos esclavos (negros) como una causa del atraso y el desorden.[20] Por ejemplo, Sidney Chalhoub

---

17 En sus conclusiones a *O plano e o pânico*, publicadas en 1994, Maria Helena Machado se lamenta de que "En general, en los últimos años la abolición ha sido tratada exclusivamente como un evento producido únicamente por las élites para las élites, sin ninguna participación de las partes interesadas, esto es, los esclavos, los libertos y los libertos pobres". No estoy segura de que esto haya sido exacto en 1994; hoy ciertamente ningún investigador de renombre pintaría la abolición exclusivamente como un proyecto de la élite.

18 Aquí citaría la influencia de los estudios de Stuart Schwartz sobre la esclavitud. Si bien sus principales obras se ocupan del periodo colonial y no tratan, por lo tanto, a la emancipación, ellas tuvieron un gran impacto sobre las nuevas aproximaciones a los temas de la resistencia y la negociación esclava. Véase, en particular, "Resistance and Accomodation in Eighteenth-Century Brazil: The Slaves' View of Slavery", *Hispanic American Historical Review* 57: 1 (feb. de 1977), 69-81.

19 Véase en particular Célia Marinho de Azevedo, *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites* (Río: Paz e Terra, 1987).

20 Celia M. Marinho de Azevedo, "On Hell and Paradise: Abolitionism in the United States and Brazil, A Comparative Perspective". Tesis de Ph.D., Universidad de Columbia, 1993, y "Brother or Enemy: Views of the Slaves by American and Brazilian Abolitionists", ponencia presentada en la 8ª Jornada de Estudos Americanos (ABEA), Río de Janeiro, 20 de junio de 1998. Esta última ponencia trazó un contraste dramático entre los abolicionistas norteamericanos, presentados como si hubieran estado involucrados en un esfuerzo

cierra un reciente artículo sobre las epidemias y la salud pública en el Río del siglo XIX con una cita de Ruy Barbosa, un prominente abolicionista y miembro del primer gobierno republicano, que demuestra sus fuertes prejuicios en contra de la población afrobrasileña y en favor de la promoción de la inmigración europea (blanca).[21] Desde esta perspectiva, los abolicionistas quedan asociados más con el paso a unas actitudes modernizantes y racistas explícitamente "científicas" durante la Primera República (fundada apenas diechiocho meses después de promulgada la Ley Áurea), que con la gloriosa emancipación de los esclavos.

Coincido plenamente en más de un punto con esta nueva perspectiva de la abolición y su significado. Sin embargo, hay dos objeciones o reservas que deseo plantear, una brevemente y la otra *in extenso*. Veamos primero la objeción breve. Como ya sostuve en otro lugar, entre los historiadores del Brasil postcolonial ha habido una tendencia creciente (y perturbadora, diría yo) a rehabilitar, e incluso a romantizar, la condición de los grupos subalternos en el Imperio.[22] Esta tendencia cuestionable ciertamente resulta estimulada por una narrativa de la emancipación esclava que atribuye el impulso abolicionista "desde arriba" al gobierno imperial, y que consistentemente identifica al movimiento republicano con los esclavócratas y racistas a ultranza. El resultado de esto es que se refuerza una imagen de la Primera República como una era en la cual las condiciones de los grupos subalternos se deterioraron en comparación con el Brasil imperial.[23]

A decir verdad, la historia de la Vieja República está repleta de episodios que dan fe de su naturaleza autoritaria, racista y represiva, y no deseamos volver a una vieja narrativa de la historia brasileña que veía la transición de la monarquía a la república como un paso hacia delante, inevitable y deseable, en la ruta del progreso nacional. Sin embargo, la noción

---

constante por identificarse con los esclavos, y los brasileños, repudiados por no haber tenido "siquiera un sentimiento de identificación para con el esclavo...". Entonces, ¿qué hacer con el siguiente pasaje del clásico texto de Joaquim Nabuco, *O abolicionismo*?: "El peor aspecto de la esclavitud no son sus grandes abusos y pasiones, ni sus terribles retribuciones, ni siquiera la muerte del esclavo. Es, más bien, la presión cotidiana que ella impone al esclavo: su constante temor por sí mismo y su familia; su dependencia de la buena voluntad del amo, el espionaje y la traición que le rodea, y que le obligan a vivir por siempre encerrado en la prisión de Dioniso, cuyos muros repiten cada palabra, cada secreto confiado a otro y, lo que es peor, cada pensamiento que él puede revelar inintencionalmente en la expresión de su rostro. Se dice que entre nosotros la esclavitud es moderada y los amos buenos. Sin embargo, la verdad es que toda esclavitud es siempre igual, y la bondad de los amos depende de la resignación de los esclavos". Personalmente me parece difícil imaginar algún pasaje más identificado (y menos condescendiente) escrito por un abolicionista blanco. Esto no niega que en otras partes Nabuco haya expresado actitudes racistas hacia los esclavos, pero sí hace que uno se pregunte por qué motivo Azevedo está tan ansiosa de caracterizar a virtualmente todos los abolicionistas brasileños como tanto más racistas y menos empáticos que sus contrapartes estadounidenses.

[21] Sidney Chalhoub, *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial* (São Paulo: Cia. das Letras, 1996), p. 57; también "The Politics of Disease Control: Yellow Fever and Race in 19th-Century Rio de Janeiro", *Journal of Latin American Studies* 23: 3 (oct. de 1993), 441-463. Ruy lamentó el impacto de la fiebre amarilla, que devastó a las comunidades de inmigrantes europeos, pero dejó casi intactos a los brasileños de "sangre" africana, "dándonos un aire, a ojos del mundo civilizado, de un matadero de la raza blanca".

[22] Barbara Weinstein, "Not the Republic of Their Dreams: Historical Obstacles to Political and Social Democracy in Brazil" *Latin American Research Review* 29: 2 (1994), 262-73.

[23] Dain Borges ofreció una provocadora presentación de la transición de la monarquía a la república durante un panel sobre las coyunturas decisivas de la historia brasileña en la reunión de BRASA de noviembre de 1997 (Wahington D.C.). En efecto, él sostuvo que con la transición del imperio a la república, la mayoría de los grupos populares (artesanos, gente de color) experimentó un empeoramiento en la calidad de vida. Pero esta afirmación implica por lo menos que salvo en los últimos dieciocho meses del imperio, la existencia de la esclavitud no tuvo mayor importancia para los grupos subalternos, excepto —tal vez— para los esclavos.

del Brasil imperial como, de algún modo, una edad de oro para las clases populares, parecería implicar o bien que la esclavitud, como institución, era un aspecto marginal de esta sociedad, o que la población brasileña de color fue devastada a tal grado por las fuerzas de la modernidad que ella de algún modo tuvo mejores condiciones de vida en una sociedad esclavista.[24] En lugar de desarrollar este argumento algo tortuoso, me parece que sería más interesante considerar con mayor detenimiento qué significó social, política y culturalmente, que el Brasil dejara de ser una sociedad esclavista, y qué impacto tuvo el final de la esclavitud, no sólo en los ex-esclavos sino también en las clases subalternas en general.[25] En todo caso, para resaltar los defectos de la Primera República no tenemos que rehabilitar al imperio, una época en la cual la esclavitud fue la institución central de la sociedad brasileña.

Pasemos ahora a la objeción más compleja, que tiene que ver con la deconstrucción que la historiografía reciente ha hecho del "mito del plantador progresista" y la transformación de este personaje de un adalid cauteloso, pero racional, de la emancipación gradual, a un firme defensor de la esclavitud. Ha desaparecido la implicación, presente en la mayor parte de la bibliografía esclavista comparativa, de que este "plantador progresista" fue bastante distinto de su contraparte en el sur de los EE.UU antes de la Guerra de Secesión. Por ejemplo, en su análisis más reciente de este tema, David Brion Davis afirma que "hasta 1887, cuando los esclavos tomaron la iniciativa [took matters into their own hands], los *fazendeiros* paulistas fueron tan hostiles a las propuestas antiesclavistas más moderadas, como los plantadores del Mississippi".[26] Es cierto que unas líneas antes había aceptado que "a diferencia de los plantadores del viejo sudoeste [de los EE.UU.], [los paulistas] no estaban ideológicamente comprometidos con la esclavitud como un sistema permanente". Sin embargo, la conclusión subsiguiente del párrafo indica que Davis considera que se trata de un matiz trivial.

Aunque en modo alguno deseo resucitar el estereotipo del plantador paulista progresista, quiero argumentar que este matiz no es del todo trivial, y que trazar equivalencias entre los *fazendeiros* paulistas y los plantadores del Mississippi hace que la historia de la abolición en el Brasil sea ininteligible. Es más, las distinciones que me propongo trazar entre los esclavócratas y los plantadores sureños no pueden ser reducidas a las diferencias en el tiempo. Yo argumentaría, más bien, que durante buena parte del siglo XIX, los esclavista brasileños y sus voceros adoptaron un conjunto sumamente distinto de justificaciones de la esclavitud, indicando consistentemente que ésta no debía constituir una característica permanente de la emergente nación brasileña. Aunque resulta tentador ignorar esta diferencia como algo trivial, puesto que no llevó a una rápida abolición de la esclavitud en el Brasil, me parece que sí tuvo consecuencias significativas, entre ellas la ausencia de un conflicto armado a gran escala en torno a esta cuestión, y la construcción de jerarquías raciales que fueron menos rígidas y estuvieron menos teñidas de violencia que en otras sociedades con supremacía blanca.[27]

---

[24] El estudio clásico del impacto de la esclavitud sobre los hombres libres sin esclavos sigue siendo el de Maria Sylvia de Carvalho Franco, *Homens livres na ordem escravocrata* (São Paulo: Ed. Atica, 1974 [1969]).

[25] Un interesante intento de hacer esto para São Paulo es el capítulo sobre la "Immigration" en Andrews, *Blacks and Whites in São Paulo*, 54-89.

[26] David Brion Davis, *Slavery and Human Progress* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 292.

[27] Si bien Anthony Marx hace una argumentación similar, me parece que su causalidad está invertida. Él sostiene que el Brasil jamás desarrolló un régimen semejante al del apartheid porque no hubo ningún gran conflicto violento dentro de la población blanca (en comparación con la Guerra Civil en los EE.UU. y la Guerra de los Boers en África del Sur). Sin embargo, yo diría que no hubo grandes conflictos precisamente

Es obvio que la misma forma en que planteo el problema es de naturaleza comparativa. Y al hacer eso estoy, en cierto sentido, cuestionando la tendencia actual en el campo de los estudios esclavistas. Los últimos años han visto una declinación en las investigaciones explícitamente comparativas de la esclavitud, a medida que los historiadores se hacían más críticos de la orientación estructuralista de la bibliografía, y de su tendencia a desarrollar estudios de casos históricos normativos y anómalos.[28] Y a medida que nuestras historias de la esclavitud se hacían más ricas y detalladas, era cada vez más difícil "controlar las variables" en distintas sociedades. No es que los estudios de la esclavitud se hayan vuelto más parroquiales, como lo muestra la conspicua y saludable influencia que las investigaciones de Rebecca Scott sobre Cuba han tenido entre los estudiosos brasileños.[29] Pero a medida que los historiadores han desplazado su interés hacia los microestudios de la participación esclava, y condensado las distintas élites esclavistas en una figura unitaria que sólo renuncia a la propiedad de esclavos bajo gran presión (plantadores del Mississippi = *fazendeiros* paulistas), uno de los principales objetivos del estudio comparado de la esclavitud —trazar contrastes entre las distintas sociedades esclavistas— ha quedado obsoleto. Entonces, sostengo que hemos homogeneizado en demasía a las élites esclavistas y sus representantes políticos, y que la mejor forma de contrarrestar esto es resucitando el método comparativo. Asimismo, propongo que podemos dejar de lado la imagen mejorada y apologética de la clase plantadora brasileña sin tener por ello que negar toda diferencia entre los voceros de los esclavistas del Brasil y los del sur de los EE.UU. antes de la Guerra de Secesión, que llevaron a su región a una insana y sangrienta guerra civil antes que renunciar a la esclavitud.

En una obra clásica de la esclavitud comparada, *The World the Slaveholders Made*, Eugene Genovese planteó al paso un problema que se relaciona directamente con el objetivo central de este ensayo. Él mencionaba, como una diferencia importante entre los plantadores sureños y los esclavistas brasileños, la ausencia entre estos últimos de lo que se ha llamado el argumento pro-esclavista del "bien positivo". No obstante advertir que esta diferencia era importante, Genovese no se detuvo a indagar por sus causas; en lugar de ello especuló brevemente que se debió a la influencia del catolicismo en el Brasil, el cual siempre asociaba la esclavitud con el pecado, lo cual supuestamente impidió que surgiera alguna noción de la misma como un bien positivo.[30]

Tuve oportunidad, unos cuantos años después de leer el provocativo estudio de Genovese, de revisar los debates sobre la trata de esclavos en la Cámara de Diputados del Brasil de 1826-27. Uno de los aspectos más sorprendentes de dichos debates fue el consenso casi total sobre los males de la trata negrera, así como los difundidos comentarios sobre los males de la esclavitud misma (de hecho, en el transcurso de sus discursos, varios de los que intervinieron pasaron de hablar de la trata a referirse a la esclavitud).[31] Incluso las

---

debido a que las actitudes de los blancos con respecto a la raza y el orden social ya eran distintas. Anthony W. Marx, *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States and Brazil* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

[28] Unas cuantas y recientes excepciones son Steven Hahn, "Class and State in Postemancipation Societies: Southern Planters in Comparative Perspective", *American Historical Review*, 95, 1 (1990): 75-98; Azevedo, "On Hell and Paradise"; Marx, *Making Race and Nation*.

[29] Yo mencionaría a Chalhoub, *Visões de liberdade*, y a Machado, *O plano e o pânico*, entre los recientes trabajos sobre la esclavitud brasileña que revelan por lo menos cierta influencia de la obra de Scott.

[30] Eugene D. Genovese, *The World the Slaveholders Made* (Nueva York: Pantheon, 1969).

[31] Para los escritos brasileños contra la esclavitud de las décadas posteriores a la independencia véase Viotti da Costa, *Da senzala à colônia*, 325-340, y Azevedo, *Onda negra, medo branco*, pp. 37-42.

vigorosas defensas de la trata o la esclavitud (que, por razones obvias, era más probable que fuese evitado en el Brasil que en los EE.UU.) fueron hechas en términos puramente pragmáticos/materialistas. En ningún momento hubo algún tipo de defensa filosófica o moral de la esclavitud y la trata de esclavos, no obstante la amenaza muy real a los intereses de los esclavistas planteada por el tratado imperial con Gran Bretaña.

En lugar de ello, Raymundo José da Cunha Matos, secretario perpetuo de la Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional (una asociación agraria) protestó que la inminente abolición de la trata de esclavos "causaría enorme daño al comercio nacional", "destruiría la agricultura, el fundamento vital de la existencia de nuestro pueblo", "sería un golpe cruel a las rentas del estado" y "prematura".[32] A decir verdad, todas estas eran serias preocupaciones de las élites brasileñas, pero no la base de un compromiso permanente con un orden social y económico basado en la esclavitud, o una visión moral persuasiva para la emergente nación brasileña.[33] Es más, Cunha Matos se sintió obligado a prologar estas objeciones con la siguiente afirmación:

> En modo alguno estoy proponiendo defender la justicia y la eterna conveniencia del tráfico de esclavos en el imperio brasileño: no he de caer en el imperdonable absurdo de respaldar en el mundo actual, y en medio de los más grandes intelectuales de la nación brasileña, a una doctrina que repugna a los hombres ilustrados de este siglo, y que contradice los principios filantrópicos generalmente aceptados.[34]

Cunha Matos se refería al tráfico de esclavos, no a la esclavitud, pero es imposible leer esta descripción de la trata sin escuchar implicaciones para la segunda. Y esto de uno de los pocos ávidos defensores de la trata de esclavos en la Cámara de Diputados.

Es claro que actitudes como ésta no implicaban que esos diputados (con unas cuantas e interesantes excepciones) estuviesen contemplando la abolición de la esclavitud en un futuro cercano; después de todo, el ministro imperial José Bonifácio recientemente había sido obligado a exiliarse por impulsar esta cuestión.[35] Y podría asimismo argumentarse que la década de 1820 fue un periodo inusual, que reflejó los impulsos liberalizadores de una nación recientemente independizada (algo análogo al breve periodo que siguió a la independencia de los EE.UU., cuando los esclavistas sureños expresaron opiniones relativamente críticas de la esclavitud).[36] Apenas una década más tarde hubo un giro marcadamente conservador en la política brasileña, en respuesta a la difundida turbulencia política y descontento social que sirvió, conjuntamente con el boom cafetalero iniciado en la década de 1840, para endurecer la defensa de la esclavitud. (Así, por ejemplo,

---

[32] *Anais da Câmara*, 3 de julio de 1827, p. 21.

[33] Una respuesta visceral [knee-jerk] tal vez sería que no se podía hacer que la esclavitud fuese compatible con una visión moral, pero tanto los blancos esclavistas como los que no lo eran en el Sur de los EE.UU. habrían estado en desacuerdo. Para el respaldo a este orden social de parte de quienes no tenían esclavos véase Stephanie McCurry, *Masters of Small Worlds: Yeoman Households, Gender Relations, and the Political Culture of the Antebellum South Carolina Low Country* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

[34] Ibid., p. 12.

[35] Véase Viotti da Costa, "José Bonifácio de Andrada e Silva: A Brazilian Founding Father", en *The Brazilian Empire*, 24-52.

[36] Para el liberalismo después de la independencia del Brasil véase Viotti da Costa, "Liberalism", en *The Brazilian Empire*, 53-77, y Roderick Barman, *Brazil: The Forging of a Nation, 1798-1852* (Stanford: Stanford University Press, 1988).

Bernardo Pereira de Vasconcelos pasó de ser un diputado liberal tímidamente opuesto a la trata de negros, a ser un apólogo profundamente conservador y ruidoso de la esclavitud).[37]

Pero, incluso en medio de este giro conservador, los defensores de la esclavitud recurrieron a lo que, en términos comparativos, parecen haber sido argumentos "débiles". Pereira de Vasconcelos y sus secuaces sostuvieron que la esclavitud era crucial —al menos por el momento— para la participación cada vez mayor del Brasil en el mercado mundial y el mantenimiento del precario orden social del país. Y si bien se ha escrito mucho sobre el uso que los esclavistas hicieron de las nociones liberales de la propiedad para defender su posesión de esclavos, éste era un argumento aún más débil dada la reciente abolición de la misma en el resueltamente liberal imperio británico, y la difundida aceptación de que los derechos de propiedad no eran absolutos.[38] El argumento de la propiedad privada fue una base fuerte para reclamar la indemnización, pero débil para defender la esclavitud como una institución permanente o incluso de largo plazo. Por último, aunque es bien sabido que la intensa presión británica lleva la mayor parte de la responsabilidad por el fin efectivo de la trata en 1859, aún así debe señalarse que ningún diputado brasileño intentó preparar una defensa moral de la trata (o de la esclavitud misma) durante los debates que llevaron a la aprobación de la Ley Queiróz.[39] Desde mediados del siglo XIX, los principales argumentos expresados en respaldo de la esclavitud en el Brasil "no buscaban defender la institución como un bien positivo, sino prolongar su vida".[40] Como sostuviera Eugene Genovese, en el Brasil "la esclavitud fue defendida como económicamente necesaria y tradicionalmente sancionada, pero nadie sostuvo con una convicción distinguible que era algo bueno en sí misma, o la condición apropiada de las clases trabajadoras". O como lo dijera Robert Brent Toplin, "los principales argumentos expresados en el Brasil en respaldo de la esclavitud en la época de la campaña abolicionista, no buscaban defender la institución como un bien positivo, sino prolongar su existencia".[41]

Es difícil exagerar el contraste entre estas justificaciones "débiles" y los argumentos "fuertes" expresados por los esclavistas del sur de los EE.UU. a partir de la década de 1820. Lejos de defender su posesión de esclavos recurriendo a las nociones liberales de los

---

[37] Alfredo Bosi, "A Escravidão entre Dois Liberalismos", *Estudos Avançados* 2, 3 (1988), 6-8. Para el giro conservador en la política brasileña durante la década de 1840 véase Ilmar Rohloff de Mattos, *O tempo saquarema* (São Paulo: Hucitec, 1987).

[38] Bosi ("A escravidão entre dois liberalismos") establece una fuerte distinción entre el "liberalismo oligárquico" (con su énfasis en los derechos de propiedad) del temprano siglo XIX, y el "liberalismo reformista" de finales de dicho siglo, pero me parece que este enfoque resta importancia a las continuidades.

[39] El estudio clásico de este punto es Leslie Bethell, *The Abolition of the Brazilian Slave Trade: Britain, Brazil and the Slave Trade Question, 1807-1869* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970). Aún más que en la década de 1820, el rápido crecimiento de la economía cafetalera y la permanente incapacidad de los esclavos para reproducirse, inevitablemente hizo que la abolición de la trata de esclavos llevara al Brasil a otras fuentes de mano de obra, además del África. Una vez más, el tráfico de esclavos y la esclavitud no son cuestiones fácilmente separables en el Brasil. Maria Stella Bresciani observa que en los discursos sobre el estado de la provincia leídos por los presidentes de São Paulo entre 1850 y 1858, la esclavitud "pasó de ser un arreglo laboral aceptado y practicado, a otro condenado y practicado". "Liberalismo: ideologia e controle social", Tesis de Ph.D., Universidad de São Paulo, 1976, vol. I, p. 123.

[40] Toplin, *The Abolition of Slavery*, p. 131. Toplin tiene todo un capítulo sobre "La defensa de la esclavitud" (131-144), que se hace eco de varios de los puntos aquí planteados, pero él insiste en que la Ley de Rio Branco de 1871 fue el acontecimiento que impidió la formulación del argumento del "bien positivo" en el Brasil, en tanto que yo propongo que el clima y las condiciones políticas no favorecieron el surgimiento de tal argumento en ningún momento del siglo XIX.

[41] Genovese, *The World the Slaveholders Made*, p. 131.

derechos de propiedad, o a la predicción de un colapso económico, los sureños fundaban sus pretensiones en la supuesta inmoralidad de un mercado libre capitalista y lo inhumano de un sistema laboral en el cual las relaciones entre el empleador y el empleado estaban mediadas únicamente por la búsqueda de ganancia. La esclavitud, en cambio (argumentaban los esclavócratas sureños), aseguraba la protección de un amo a los dependientes sin propiedad alguna, y creaban una relación armoniosa entre el capital y la mano de obra. Tomemos una de varias citas similares de los escritos y discursos de John C. Calhoun:

> Varios en el sur alguna vez creyeron que [la esclavitud] era un mal moral y político; que los desatinos y los engaños han desaparecido; ahora la vemos bajo su luz verdadera y la consideramos como la base más segura y estable para las instituciones libres del mundo.[42]

De igual forma James Hammond, un prominente político y plantador de Carolina del Sur, comparaba favorablemente la condición de los esclavos en el sur de los EE.UU. con el de los trabajadores libres en el norte:

> La diferencia entre nosotros es que nuestros esclavos son contratados de por vida y son bien recompensados; no hay hambre ni mendicidad, no falta el empleo entre nuestro pueblo, y tampoco hay mucho empleo. Los vuestros son contratados por un día, no son cuidados y son mal recompensados, lo cual puede ser comprobado de la forma más dolorosa, a cualquier hora en cualquier calle en cualquiera de vuestros grandes poblados. Vaya, si se encuentran más mendigos en un día en cualquier calle de la ciudad de Nueva York, que los que encontraréis en toda una vida en todo el sur.[43]

En suma, estos hombres eran propagandistas, no apólogos, de la esclavitud, y habían diseñado nociones de raza y status que crearon un lugar permanente para la esclavitud en la sociedad sureña.

No es que los esclavistas y políticos brasileños fuesen inmunes a la preocupación por las nuevas formas de pobreza o conflictos sociales que una sociedad plenamente capitalista podía traer consigo. Pero estas preocupaciones usualmente se manifestaban en los pedidos de una transición sumamente gradual y ordenada al trabajo libre, y no sosteniendo que la esclavitud era la mejor base posible para la construcción de la nación brasileña.[44] Por cierto que hubo las ocasionales excepciones parciales. En fecha tan tardía como 1870, Peixoto de Brito publicó un opúsculo que presentaba a la esclavitud como una "tutela beneficiosa" y argumentaba que un esclavo "no sabe nada de la amargura de la miseria y la mendicidad".[45] De igual modo, durante los debates sobre la esclavitud en el parlamento brasileño, un diputado se declaró a sí mismo como "esclavócrata hasta la médula" y sugirió que ella debía "conservarse por amor a los esclavos mismos". Con todo, este mismo diputado también sostuvo que "nadie cree que la esclavitud sea una institución buena y virtuosa", mientras que otro prominente político que la favorecía sostuvo públicamente que ella era "un

---

[42] Eric L. McKitrick, ed., *Slavery Defended: The Views of the Old South* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963), 81.

[43] Ibid., 123.

[44] En "Masters and Slaves", Viotti da Costa señala que: "A diferencia de lo que sucedía en los Estados Unidos, en la segunda mitad del siglo XIX nadie se atrevía a hacer una defensa doctrinal abierta de la esclavitud [brasileña]" (p. 163).

[45] Citado en Viotti da Costa, *Da senzala à colônia*, 349-50.

cáncer" en la sociedad brasileña.[46] A diferencia del sur de los EE.UU., en el Brasil hasta los defensores más vigorosos de la esclavitud rara vez lograron expresar su respaldo sin caer en ambigüedades.

Cuando la historia social estaba de moda, muchos historiadores tendían a ignorar estos comentarios como una retórica vacía, pero en el momento actual, cuando los investigadores tienden a tomar muy en serio el lenguaje, sí tiene sentido considerar con mayor detenimiento los orígenes y las ramificaciones de estas diferencias discursivas. Algunas de las implicaciones parecen ser relativamente claras. Por ejemplo, a diferencia del sur de los EE.UU., en el Brasil jamás hubo ningún intento importante de restringir o detener el proceso de manumisión.[47] Si bien los negros libertos representaban cada vez más un desafío potencial al orden político, así como una crítica implícita de la esclavitud, la manumisión era perfectamente compatible con la defensa de aquella como un "mal necesario". Es más, las tasas constantes de manumisión ayudaron a apuntalar las pretensiones de los propietarios de esclavos brasileños de que la suya era una forma de esclavitud moderada y humana.

La "débil" defensa de la esclavitud también dio lugar a un clima político en el cual los experimentos con la aparcería y otras formas de trabajo no esclavo podían ser alabados y no criticados por fomentar el sentir abolicionista. Los esfuerzos del senador Nicolau Vergueiro por reemplazar los esclavos con trabajadores inmigrantes en sus haciendas cafetaleras de São Paulo, a partir de la década de 1840, podrán haber sido infructuosos, pero fueron en general elogiados y ocasionalmente recibieron subsidios públicos. Estos fracasos pueden muy bien haber reforzado el argumento del "mal necesario" en la medida que los plantadores concluyeron que los trabajadores inmigrantes libres eran menos adaptables a las rutinas del trabajo en las plantaciones que los esclavos, pero no excluyeron toda discusión de las fuentes y formas alternativas de mano de obra.[48]

Una vez más, las cuestiones de la manumisión y los experimentos con trabajadores libres fueron manifestaciones concretas y tangibles de las tendencias discursivas divergentes de los esclavistas en el Brasil y el Sur estadounidense. Explorar los orígenes y las ramificaciones más amplias de sus diferencias discursivas requiere bastante más especulación, e incluso de un razonamiento contrafactual. Como sostuve anteriormente, Genovese atribuyó (de pasada) la ausencia de un argumento del bien positivo en el Brasil a la influencia del catolicismo, puesto que esta doctrina asocia la esclavitud con el pecado y la liberación de los esclavos con la caridad cristiana. También podría conjeturarse que las actitudes raciales menos rígidas de la élite y las categorías raciales más fluídas que caracterizaban a la sociedad brasileña, hicieron que fuera más complejo todo intento de crear distinciones formales y permanentes entre blancos y negros, en la forma que el argumento del bien positivo implicaba.[49]

---

[46] Toplin, *The Abolition of Slavery*, p. 132.

[47] Para la creciente restricción, e incluso eliminación, de la manumisión legal en el sur estadounidense antes de la guerra, véase Ira Berlin, *Slaves without Masters* (Nueva York: Random House, 1974).

[48] Viotti da Costa, "Sharecroppers and Plantation Owners".

[49] Aunque debemos tener cuidado de no exagerar la fluidez de las relaciones raciales en Brasil durante el siglo XIX, el viajero francés Charles Expilly comentó (en la década de 1860) que "a diferencia de sus colegas norteamericanos" los esclavistas brasileños "no se sienten obligados a inventar un nuevo pecado original para el negro, ni tampoco a construir un sistema de distinciones absolutas entre las razas, ni a levantar una barrera insuperable entre los hijos de los descendientes de esclavos y los de los hombres libres". Esta evaluación cuidadosamente ponderada de las actitudes raciales en el Brasil ciertamente no lo identifica como una

Sin embargo, me parece que un factor más convincente e históricamente específico fue la atracción que la modernidad tuvo para las élites brasileñas, y la fuerte asociación entre esclavitud y atraso que hubo en los círculos intelectuales brasileños desde comienzos del siglo XIX. Aunque el concepto de "subdesarrollo" no aparecería sino hasta el siguiente siglo, los políticos y ensayistas brasileños de la primera mitad del XIX ya caracterizaban a su tierra natal como "atrasada" en términos de la tecnología, la cultura, la riqueza y el poder, en comparación con aquellas sociedades en donde la mecanización y la industrialización estaban incrementando la productividad, la eficiencia y el prestigio nacional. Esta asociación estrecha y persistente entre el progreso y los trabajadores libres, reforzada por el manifiesto atraso del Brasil mismo y su repetida sujeción a la voluntad británica, hizo que para los defensores de la esclavitud fuera extremadamente difícil encontrar una posición desde la cual construir argumentos positivos en favor de la construcción de una nación fundada sobre el trabajo esclavo.[50]

Sin embargo, la atracción de la modernidad podía darse en distintos sentidos. Después de todo, la vía más rápida a la inserción plena del Brasil en la economía mundial moderna y al "progreso", era la expansión de la producción orientada a la exportación: un proceso que, en el corto plazo, parecía hacer que la esclavitud fuese un mal aún más necesario. En el discurso de los plantadores del siglo XIX podemos encontrar algunos ecos de nuestra actual confusión académica sobre si considerar la esclavitud como una formación social precapitalista, o como un sistema laboral de naturaleza moderna e industrial.[51] Pero la tendencia discursiva dominante fue argumentar pragmáticamente en favor de un régimen laboral esclavista hasta que hubiesen madurado las condiciones para una transición al trabajo libre. Si bien estos argumentos no sirvieron para desvincular la esclavitud del atraso, si ayudaron a posponer la transición misma al trabajo libre.

Un examen completo de las razones por las cuales las élites brasileñas del siglo XIX tendieron a considerar "atrasada" a su sociedad, cae fuera del ámbito de este artículo. Hay varios factores posibles con los cuales explicar esta perspectiva, incluyendo, de un lado, la preponderancia de los no blancos en la población, la depresión de la agricultura de plantación en las décadas posteriores a la independencia, la falta de competitividad de ciertos sectores económicos, las nociones sobre los efectos degenerativos de los climas tropicales, y su devaluada imagen de la antigua metrópoli (Portugal), mientras que del otro lado está su rápida subordinación a la hegemonía comercial británica.[52] En todo caso, esta sensación de atraso y la fuerte asociación de los trabajadores libres con el progreso,

---

democracia racial, pero sí señala algunos contrastes importantes con el sur de los EE.UU. Charles Expilly, *Le Brésil tel qu'il est* (París, 1862).

[50] Viotti da Costa, *Da senzala à colônia*, 340, enfatiza que la preocupación (de estas tempranas críticas de la esclavitud) no era tanto con el esclavo como ser humano, sino con el problema de la esclavitud desde la perspectiva de la clase dominante. Véase también Iraci Galvão Salles, *Trabalho, progresso e a sociedade civilizada* (São Paulo: Hucitec, 1986).

[51] Para la tensión entre la esclavitud como un sistema premoderno/precapitalista, y como un sistema moderno/protoindustrial, véase Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), 220-22.

[52] Debe señalarse que las conclusiones podrían haber sido distintas si las élites brasileñas hubiesen construido su autoimagen nacional simplemente en relación a otras naciones latinoamericanas emergentes, dada la prosperidad y estabilidad *relativas* del Brasil durante la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, yo argumentaría que Norteamérica y Europa occidental (excepto Iberia) ya funcionaban como categorías "normativas". Sobre el "atraso" tecnológico brasileño véase Richard Graham, "Slavery and Economic Development: Brazil and the United States South in the the 19th Century", *Comparative Studies in Society and History* 23, 4 (1981), 620-55.

hicieron que fuera difícil, y tal vez imposible, construir una visión del futuro de su nación en la cual la esclavitud constituyera una característica permanente (y positivamente buena) de la vida brasileña.

Una vez más, este es un argumento que sólo puede ser sustentado dentro de un marco comparativo. Por lo tanto, sostengo por implicación (como lo hiciera Genovese hace varios años) que el argumento del bien positivo fue la condición *sine qua non* del nacionalismo emergente del Sur (de los EE.UU.).[53] Éste fortaleció a la clase plantadora sureña con una visión del mundo anti-capitalista que la escudó de las crecientes críticas abolicionistas y las nociones liberales del progreso cada vez más hegemónicas, y la hizo sentirse más segura de su capacidad de convencer a los blancos que no tenían esclavos. Los plantadores, políticos e intelectuales sureños asimismo se dieron el lujo de construir un discurso anti-moderno (y anti-norteño) incluso mientras gozaban de los recursos tecnológicos, financieros, militares, políticos y comerciales creados por una nación que se modernizaba rápidamente. Se ha vuelto un lugar común explicar el extremo sentimiento esclavista de los sureños como una respuesta a los ataques cada vez más intensos de los abolicionistas norteños. La presencia contigua de una sociedad modernizante no esclavista supuestamente habría hecho que para la clase plantadora sureña fuera más apremiante erigir una fuerte defensa de la esclavitud. Pero podría argumentarse, de distinto modo, que la asociación del sur con el norte (de hecho, sus fronteras nacionales comunes hasta el estallido de la Guerra de Secesión) asimismo permitió la formación de una visión del mundo agresivamente pro-esclavista al esconder o minimizar ciertas características "atrasadas" de otras sociedades con plantaciones esclavistas.[54] Este inusual conjunto de circunstancias hizo posible que los blancos del sur imaginaran una comunidad nacional que tenía como una de sus características fundacionales a la propiedad de esclavos.

A finales de la década de 1860, a medida que Brasil comenzaba a considerar medidas concretas para la abolición gradual de la esclavitud, el senador José Tomaz Nabuco de Araújo hizo la siguiente pregunta a sus colegas en el parlamento brasileño: "¿Cómo puede el Brasil, aislado y el único de su especie en el globo, resistir la presión de todo el mundo?". Y sin embargo, otro senador sostuvo que "los ojos del mundo están sobre nosotros, juzgándonos como bárbaros, salvajes...".[55] Dos décadas más pasarían hasta que Brasil final y definitivamente aboliera la esclavitud, pero estas declaraciones iluminan vívidamente el fracaso de su élite para construir una identidad nacional alternativa que permitiera una vigorosa defensa de la servidumbre humana. A diferencia de los plantadores del sur estadounidense antes de la guerra (que para defender la esclavitud como institución normativa ciertamente no se basaban en referencias al Brasil y Cuba), las élites brasileñas no podían "resistir la presión de todo el mundo", ya fuera discursiva o políticamente. De hecho, para esta década, en el Brasil la esclavitud estaba tan firmemente identificada con el atraso en ciertos círculos, que un senador pudo invertir la asociación usual de los esclavos con la barbarie y retóricamente etiquetar a los esclavistas de bárbaros.

Permítaseme reiterar que esta asociación de la esclavitud con el atraso se intensificó incluso a medida que los plantadores cafetaleros entusiastamente compraban más esclavos para sus altamente rentables plantaciones. Como ya señalé, varios estudios recientes han

---

[53] Véase en particular el ensayo sobre George Fitzhugh, "The Logical Outcome of the Slaveholders' Philosophy" en Genovese, *The World the Slaveholders Made*, pp. 118-244.

[54] Para la modernidad relativa de la agricultura del sur (de los EE.UU.), véase Richard Graham, "Slavery and Economic Development".

[55] Citado en Toplin, *The Abolition of Slavery*, p. 42.

citado este continuo entusiasmo por la compra de esclavos como una prueba incuestionable de que los plantadores paulistas estaban tan ansiosos por defender y conservar la esclavitud como su contraparte del sur estadounidense antes de la Guerra de Secesión. Pero la cuestión aquí no es si la esclavitud siguió siendo rentable en el micronivel, que ciertamente lo fue, sino más bien si las perspectivas de los plantadores paulistas pueden ser determinadas simplemente sobre la base de sus decisiones económicas individuales.[56] En otro lugar he argumentado que la identidad de una clase social no equivale a la suma de sus partes, y este argumento ciertamente vale para los plantadores paulistas, cuyo número incluía una cohorte significativa de políticos y ensayistas que cada vez eran más conscientes, y críticos, de la posición de su región dentro de la nación brasileña. Para estos hombres, el problema no era si la esclavitud era rentable, sino más bien si ella podía constituir una base firme y duradera para una sociedad próspera, progresista y cohesionada. Varios de ellos habrían respondido negativamente a esta pregunta, incluso antes de que la Ley de Rio Branco (1871) hiciera que la abolición fuese inevitable.

Pero si la asociación de los trabajadores esclavos con el atraso, y la mano de obra libre con el progreso, no impidió que el Brasil fuera la última nación del hemisferio occidental en abolir la esclavitud, ¿qué importancia puede tener este argumento? ¿Por qué no simplemente suscribir el escenario políticamente satisfactorio de los esclavos que actúan como agentes de su propia liberación, frente a la tenaz resistencia de los reaccionarios esclavócratas? Después de todo, estamos viviendo una época intelectual en la cual pocos historiadores considerarían estar participando en una investigación científica, o en descubrir algo que podamos llamar una "verdad objetiva". Entonces, ¿para qué preocuparnos con este argumento, salvo que tenga un significativo valor interpretativo?

Hay varias perspectivas distintas desde las cuales responder esta pregunta. Una es explícitamente contrafactual. Es decir, podríamos considerar que la débil defensa ideológica de la esclavitud explica, en parte, el curso *relativamente* no violento de la emancipación en el Brasil. Aunque prácticamente todos los estudios atribuyen la abolición definitiva del comercio de esclavos africanos a las presiones británicas, vale la pena especular si Gran Bretaña hubiera declarado una guerra abierta y total contra el Brasil si las élites de este país hubiesen decidido desafiarla en este tema. Su rápida sumisión a los británicos, no obstante la difundida convicción de que el cierre de la trata llevaría inexorablemente al final de la esclavitud, ciertamente nos dice algo acerca de las actitudes que las élites brasileñas tenían con respecto a este asunto, una década antes del estallido de la Guerra de Secesión de los EE.UU. De igual modo, no hubo ningún esfuerzo concertado de parte de las élites esclavistas por organizar campañas violentas en contra de los abolicionistas, o para suprimir toda opinión abolicionista en su seno. Una estudiosa del abolicionismo brasileño ha sostenido que varios de los abolicionistas más prominentes tenían íntimos lazos con la clase plantadora, observación ésta que ella usa para subrayar el potencial limitado que una crítica social radical tenía entre ellos.[57] Pero también podríamos invertir su argumento para subrayar la tolerancia relativa que los esclavistas brasileños tuvieron para con las actividades abolicionistas (en relación, claro está, a los mucho más represivos plantadores del sur de los EE.UU.).

---

[56] Hay un considerable desacuerdo sobre el tema de la rentabilidad; algunos historiadores sostienen que la esclavitud era menos rentable que el trabajo libre, pero que los hábitos autocráticos animaron a los plantadores a seguir comprando esclavos, mientras que otros argumentan que dadas las circunstancias, la esclavitud sí era realmente más rentable. Véase Viotti da Costa, "Masters and Slaves", p. 266, n. 36.

[57] Azevedo, "On Hell and Paradise".

Sin embargo, no deseo otorgar demasiada importancia a esta conjetura contrafactual; no es mi intención añadir la pregunta de "¿por qué no hubo una guerra civil en el Brasil?" a la serie de viejas interrogantes tales como "¿por qué no hubo una revolución francesa en Inglaterra?", o "¿por qué no hay socialismo en los EE.UU.?" Me parece que mi argumento nos da cierta percepción de lo que realmente sucedió, así como de lo que no pasó. Yo sostendría, por ejemplo, que la "debilidad" relativa de los sentimientos pro-esclavistas sentaron las bases para una rápida transición al trabajo libre en São Paulo, en lugar de recurrir a alguna forma de sistema laboral cuasi-esclavista o de tipo apartheid. Al mismo tiempo, dichos sentimientos reforzaron las nociones racistas que asociaban a los trabajadores libres y eficientes con los inmigrantes europeos y no con trabajadores africanos, afrobrasileños o chinos.[58]

Esta muy matizada rehabilitación del "plantador progresista" nos ayuda también a comprender la superposición de ideas entre los republicanos paulistas, con sus raíces en las élites agrarias regionales, y los republicanos "jacobinos" de las zonas urbanas. Aunque es bien sabido que los republicanos más radicales fueron extremadamente críticos del fracaso de los paulistas en tomar una temprana y enérgica posición con respecto al problema de la abolición, esto no necesariamente indica la presencia de nociones dramáticamente distintas sobre qué debía hacerse para "modernizar" el Brasil. Desde esta perspectiva resulta mucho más difícil reducir la caída de la monarquía y la instauración de la Primera República a un impulso reaccionario de parte de los plantadores paulistas, amargamente resentidos con la incapacidad del emperador para proteger sus derechos de propiedad: un argumento extraño, pero que ha ganado cierta credibilidad en la bibliografía reciente.[59]

Una vez más, la mayoría de los historiadores que han resaltado el papel de los esclavos en el proceso de abolición han argumentado, como corolario, que las anteriores posturas sobre la cooperación de la élite en el proceso abolicionista eran falsas o exageradas. Pero no creo que necesitemos construir una imagen de los plantadores brasileños como esclavócratas uniformemente alineados para admirar las creativas y valientes maniobras realizadas por los esclavos brasileños para alcanzar su libertad. Y lo que es aún más importante, a menos que tengamos en cuenta la cada vez menor credibilidad de la esclavitud como institución, incluso dentro de los segmentos más poderosos de la sociedad brasileña, nos será imposible explicar por qué motivo la "participación esclava" fue tantas veces exitosa y no suicida.[60] Y tal vez querramos también reconsiderar lo que

---

[58] Para el rechazo de los inmigrantes chinos como reemplazo de los esclavos véase Jeffrey Lesser, *Negotiating National Identity: Immigrants and the Struggle for Ethnicity in Brazil* (Durham; Duke University Press, 1999), pp. 13-19. Esta actitud negativa ampliamente difundida para con los trabajadores chinos contrasta con la posición más pragmática de los esclavistas cubanos, que fueron los primeros en vérselas con este problema como una élite colonial con pocas aspiraciones nacionalistas. Evelyn Hu-DeHart, "Neither Black nor White, Neither Slave nor Free: Chinese Workers in 19th-Century Cuba", artículo inédito.

[59] Carvalho, *Teatro de sombras*, 78-9; Andrews, *Blacks and Whites*, 52. José Murilo de Carvalho rastrea los orígenes de su argumento hasta Stanley Stein, *Vassouras: A Brazilian Coffee Country, 1850-1900* (Nueva York: Atheneum, 1970 [1958]), que describe a los antiguos esclavistas corriendo a unirse al Partido Republicano una vez que la esclavitud fue abolida. Sin embargo, la relación entre la abolición y la caída del imperio fue mucho más compleja, en particular dado que varias de las principales figuras que participaron en el colapso de la monarquía respaldaron la abolición durante largo tiempo. Véase Viotti da Costa, "The Fall of the Monarchy", en *The Brazilian Empire*, 202-233.

[60] Aquí me hago eco de la observación, muchas veces reiterada, de Viotti da Costa de que los seres humanos pueden hacer la historia, pero no en la forma en que les plazca. Véase, por ejemplo, "Experience vs. Structures: New Tendencies in the History of Labor and the Working Class In Latin America—What Do We Gain? What Do We Lose?", *International Labor and Working-Class History* 36 (otoño de 1989), 3-24, y *Da senzala*

para algunos historiadores ha pasado a ser una simpatía "natural" que los "agradecidos" esclavos tenían por la benévola monarquía.[61]

Mi última y más importante observación se refiere a la historiografía de la esclavitud y la abolición en un sentido más amplio. Como señalase ya al comenzar este artículo, la explicación "estructuralista" o "materialista" de la decadencia de la esclavitud (ejemplificada en su forma más extrema por las obras de Manuel Moreno Fraginals y Fernando Henrique Cardoso) ha sido fuertemente criticada y se ha mostrado que es hasta cierto punto incompatible con las evidencias empíricas. En lugar de ello, los historiadores han intentado comprender el proceso de la abolición dentro de contextos geográficos y sociales específicos, y han revivido la idea de ella como un proceso sociopolítico. Pero es útil recordar que una de las características del enfoque estructuralista que le dio credibilidad entre los miembros de una generación anterior de historiadores fue su aparente utilidad para explicar un proceso que se venía dando en varios lugares distintos a la vez. Después de todo, la abolición no tuvo lugar sólo en uno o dos sitios; para el tardío siglo XIX, la esclavitud, que había sido un rasgo significativo de toda sociedad del nuevo mundo, pasó a ser una institución ilegítima e ilegal en cada rincón del hemisferio. Con todo, las densas narrativas políticas y sociales que encontramos en estudios como los de Rebecca Scott o Sidney Chalhoub nos brindan pocos elementos con los cuales comprender la casi simultaneidad de la decadencia de la esclavitud a lo largo y ancho del Nuevo Mundo.

A decir verdad, los investigadores han sugerido propuestas alternativas con las cuales explicar esta tendencia "global", incluyendo la campaña internacional antiesclavista de Gran Bretaña (fomentada por las pretensiones hegemónicas de los liberales británicos) y la creciente demanda de ciudadanía y derechos democráticos inspirados por las Revoluciones Francesa y Haitiana.[62] A estos factores yo añadiría el surgimiento del Estado-nación moderno, una entidad ampliamente imaginada en forma tal que la hacía incompatible con la institución de la esclavitud. En este sentido creo que deberíamos considerar al sur de los EE.UU. como una anomalía; los sureños de antes de la guerra fueron singularmente exitosos en crear un imaginario nacional que legitimaba la esclavitud como una institución permanente. En otras partes del hemisferio, el surgimiento de los Estados-naciones pareciera haber sido una fuerza poderosa que minó la esclavitud, y lo mismo podría decirse de la servidumbre en Europa.[63] Es más, si dejamos la perspectiva centrada en la élite de Benedict Anderson de cómo es que se imaginan las naciones, y tomamos también en cuenta las visiones populares, tenemos un enfoque que nos permite preguntarnos cómo fue

---

à colônia, XXVII. Mi argumento sobre las oportunidades abiertas para la acción esclava con limitadas represalias de parte de los plantadores también se aplica al caso cubano.

[61] Andrews, *Blacks and Whites*, 43-45.

[62] Véase David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823* (Ithaca: Cornell University Press, 1975): Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848* (Londres: Verso, 1988); Seymour Drescher, "Brazilian Abolition in Comparative Perspective", *Hispanic American Historical Review* 68, 3 (1988), 429-60.

[63] Benedict Anderson, *Imagined communities* (Londres: Verso, 1983). Aquí estaría en desacuerdo con Prasenjit Duara, quien cita el nacionalismo sureño (de los EE.UU.) para subrayar su tesis de que los investigadores han asociado erróneamente a la nación con la modernidad. Creo que esto es problemático porque subestima los aspectos "modernos" de la sociedad sureña que, me parece, hicieron que fuera posible imaginar una nación con la esclavitud como una institución permanente. Duara, "Historicizing National Identity, or Who Imagines What and When", en Geoff Eley y Ronald Grigor Suny, eds., *Becoming National* (Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 1996), 171-172.

que la abolición de la esclavitud pudo comprender tanto el anhelo de la élite de modernidad y progreso, así como las aspiraciones subalternas de mayores derechos y dignidad.[64]

[64] Véase Viotti da Costa, *Crowns of Glory, Tears of Blood: The Demerara Slave Rebellion of 1823* (Nueva York: Oxford University Press, 1994), para un estudio de la rebelión que examina la intrincada relación entre la conciencia esclava y los discursos reformistas dentro de la comunidad blanca.