

# EL SENTIDO HISTÓRICO DEL CIMARRONAJE BRASILEÑO

---

Gabriel Izard Martínez

**E**l objetivo de este artículo es reflexionar sobre el sentido histórico del cimarronaje brasileño, es decir, sobre el alcance transformador de esta modalidad de resistencia esclava.<sup>1</sup> Partiendo de la revisión crítica de las distintas aproximaciones de la historiografía brasileña a ese fenómeno, el texto plantea que la vivencia de la libertad y el enfrentamiento con el sistema esclavista son elementos imprescindibles de cambio.

## Cimarronaje y resistencia en Brasil

La resistencia a la esclavitud fue una constante en todo el territorio brasileño durante el periodo esclavista. Desde que florecieron las primeras plantaciones azucareras en las provincias nordestinas de Pernambuco y Bahía, hasta el *boom* de las haciendas cafetaleras de las provincias de Río de Janeiro y São Paulo a finales del siglo XIX, el

---

<sup>1</sup> La información recogida en este artículo se encuentra en mi tesis doctoral *Aproximación crítica al cimarronaje en Brasil*, Universidad de Barcelona, 2000.



Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM).  
Correo electrónico: gizard@buzon.uaem.mx

TZINTZUN, Revista de Estudios Históricos, N° 41, enero-junio de 2005.

---

esclavo brasileño utilizó diversos métodos para combatir el sistema que lo relegaba al carácter de mercancía. En la plantación y en las haciendas de azúcar, café, algodón, añil y tabaco de las provincias citadas; en las minas de oro y diamantes de Minas Gerais, Mato Grosso y Goiás; en las *charqueadas* (unidades ganaderas para la elaboración del tasajo destinado a la alimentación de los esclavos de las minas) de Rio Grande do Sul; y en las ciudades de todas las provincias donde los negros desempeñaron gran variedad de actividades domésticas, comerciales, industriales y manufactureras, en todos esos espacios se desarrollaron distintos actos de rebeldía esclava.

Éstos pueden ser agrupados en dos ámbitos, el individual y el colectivo. En el primero la actitud negativa ante el trabajo va desde la indolencia hasta el sabotaje, pasando por la simulación de enfermedades y las auto-lesiones; un *continuum* que ponía en tela de juicio la rentabilidad económica de la institución esclavista. El suicidio, la rebelión más íntima pero quizás más contundente, veía en la muerte una liberación. El aborto era el ámbito femenino de resistencia a través del cual las esclavas desafiaban la reproducción del sistema. Los homicidios de propietarios y capataces confrontaban la base del esclavismo: la sumisión al amo. Por último, se encuentran las huidas individuales que se dieron en todo el territorio brasileño, especialmente en las áreas urbanas donde era más fácil que el fugitivo pasara desapercibido, confundándose entre la masa de negros y mulatos libres.<sup>2</sup>

El ámbito colectivo de resistencia engloba las insurrecciones esclavas, el cimarronaje y la formación de comunidades de esclavos fugitivos. Siempre hubo estrecha relación entre estos fenómenos: muchos alzamientos acabaron en huidas masivas que dieron lugar al

---

<sup>2</sup> Las diversas formas de manumisión presentes en la sociedad esclavista generaron a lo largo del tiempo un importante sector de población, el de los libres de color. El crecimiento de este grupo, que como fruto del mestizaje abarcó todo un abanico de pigmentación entre el negro y el blanco, fue lento durante los siglos XVI y XVII, pero se aceleró durante el XVIII y el XIX. A finales de la época esclavista, los libertos y sus descendientes sobrepasaban en número a los esclavos en toda la América ibérica.

establecimiento de comunidades fugitivas y, en numerosas ocasiones, los cimarrones colaboraron militarmente con los esclavos insurrectos.

Las rebeliones esclavas adquirieron formas diversas, algunas consistieron en alzamientos espontáneos en las que los esclavos solían quemar la plantación y atacar al amo o al capataz; otras respondían a planes elaborados de insurrección de esclavos de distintos lugares, su objetivo era aniquilar a los blancos y/o terminar con la esclavitud. Algunas veces esclavos y hombres libres de color se aliaron contra la hegemonía blanca. Los libertos, junto con los esclavos urbanos más calificados, gozaban de movilidad y posibilidades de comunicación que les permitían obtener información estratégica y, por lo tanto, estaban más capacitados para dirigir sublevaciones.

Es necesario aclarar que en Brasil no hubo sino hasta el siglo XIX un índice de rebeliones, lo cual es de extrañarse dada la relevancia de esa sociedad esclavista, la más importante de América. Dicha carencia probablemente se debió a la existencia de un vastísimo interior fronterizo, lo cual aumentó las posibilidades de huida y formación de comunidades cimarronas. No obstante, al iniciar el periodo colonial se produjeron pequeñas sublevaciones en las provincias azucareras de Bahía y Pernambuco, también las hubo en la región minera de Minas Gerais en diversos momentos del siglo XVIII.

En el ocaso del periodo esclavista, la intensificación de las rebeliones esclavas en las provincias de Río de Janeiro y São Paulo provocó una explosión de violencia, manifiesta en la quema de cañaverales y cafetales, hecho que aceleró el proceso de abolición.

Pero fue en la provincia de Bahía, tanto en el interior azucarero -la zona de plantaciones conocida como el *Recôncavo*-, como en la ciudad de Salvador, donde se produjo una verdadera eclosión de rebeldía negra durante la primera mitad del siglo XIX. Entre 1807 y 1835 estallaron más de dos docenas de revueltas y conspiraciones en las que participaron esclavos y hombres libres de color.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Reis, João José, *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos mões 1835*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1987; "Recôncavo rebelde: revoltas escravas nos engenhos bahianos", *Afro-Asia*, Núm. 15, 1992.

Las revueltas bahianas tuvieron un importante componente religioso, tanto por lo que respecta al Islam como al sistema de creencias afro-brasileño del candomblé. En cuanto al primero, muchos de los rebeldes eran originarios de naciones del África occidental islamizadas, como los haussa, y los principales dirigentes insurrectos eran a su vez líderes religiosos. Cabe señalar que la fe islámica no sólo era practicada por los esclavos haussa o de otras etnias islamizadas, sino también por esclavos de otras etnias e incluso por esclavos criollos (nacidos en América).

A lo largo del período esclavista, especialmente en el siglo XIX, el candomblé se fue convirtiendo en un factor de cohesión de los negros libres y esclavos. El hecho de que varios cabecillas de las insurrecciones bahianas fueran aprehendidos con vestimentas y amuletos propios de esta religión, basada en las creencias africanas yorubas, nos muestra la centralidad de estas manifestaciones como parte de los episodios de resistencia anti-esclavista.

El establecimiento de comunidades de fugitivos fue otra forma de resistencia colectiva de los esclavos brasileños. Estas sociedades, que recibieron el nombre de *mocambos* y *quilombos*, adquirieron formas distintas en el tiempo y el espacio. Muchas estuvieron compuestas por pocos miembros, otras albergaron a miles de fugitivos. Algunas duraron unos pocos años, o incluso meses, otras se mantuvieron durante décadas e incluso siglos. Unas se ubicaron en las puertas de las ciudades, otras en lugares relativamente aislados, aunque nunca demasiado lejos de los centros de población con los que mantenían contactos (plantaciones, granjas, pueblos y ciudades). El cimarronaje brasileño constituye pues un fenómeno variado y complejo, un *continuum* de resistencia que va desde los pequeños grupos en las cercanías de Salvador hasta el impresionante quilombo de Palmares, que reunió a decenas de miles de fugitivos en las selvas de la provincia nordestina de Pernambuco durante todo el siglo XVII.

En líneas generales, podemos afirmar que los grandes ciclos económicos de la historia brasileña marcan la distribución geográfica del cimarronaje. Así, durante los siglos XVI y XVII, los grandes

quilombos se ubican en la región nordestina, donde se desarrolló la economía azucarera; en el siglo XVIII el auge de la búsqueda de oro y diamantes convirtió a las Minas Gerais en la principal zona cimarrona; y en el XIX, las provincias de São Paulo y Río de Janeiro fueron las más importantes tras el renacimiento azucarero y el posterior *boom* del café.

Este esquema general permite enfatizar que el cimarronaje fue una constante en todo el territorio brasileño durante la historia de la esclavitud. Por ello no debemos eclipsar la importancia del cimarronaje en áreas periféricas supuestamente marginales (Amazonia, Mato Grosso y las provincias meridionales). Por ejemplo, las pequeñas comunidades cimarronas del Trombetas, en Pará, o de Piolho, en Mato Grosso, constituyeron episodios de rebeldía esclava tan significativos como los desarrollados en los grandes quilombos de Palmares, en el nordeste, y de Ambrosio, en Minas Gerais.

Las sociedades cimarronas combinaron diversas estrategias de subsistencia: el cultivo de maíz, mandioca, ñame, arroz, frijol, tabaco, algodón o la caña de azúcar, fue acompañado por otras actividades como la caza, la pesca y la recolección de frutos y raíces silvestres. Una parte de los productos agrícolas era destinada al autoconsumo, el excedente era empleado para intercambiarlo con moradores vecinos (negros libres, indígenas o incluso blancos) a fin de obtener productos que los cimarrones necesitaban y no producían: armas, pólvora, ropa e instrumentos de labranza. Los productos destinados a este intercambio podían proceder también de otras actividades, como la minería de oro, plata o diamantes; la recolección de leña o miel; el curtido de pieles, etc.

Algunas comunidades cimarronas se dedicaban también al asalto de viajeros, granjas y plantaciones vecinas. De ellas obtenían dinero y productos diversos, aunque también había incursiones en las plantaciones y pueblos para obtener mujeres, ya que en las comunidades de fugitivos, al igual que en el mundo esclavista en general, había una gran desproporción de sexos.

Esta estrategia de “bandolerismo” y el hecho de que el cimarronaje suponía una amenaza económica (la pérdida del esclavo

por parte del propietario) y política (la cristalización de sociedades alternativas al esclavismo), provocó que las autoridades intentaran acabar con el fenómeno. Se utilizaron fuerzas regulares, milicias de negros libres e indígenas, así como individuos especializados en la caza de los esclavos fugitivos (los *capitães do mato*), para intentar aniquilar los refugios de fugitivos.

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

Por lo que respecta a la organización social, política y religiosa de las comunidades cimarronas, la limitación de las fuentes hace que ésta sea un área de conocimiento con poco avance. Las referencias documentales suelen reducirse a los relatos de enfrentamientos militares, imbuidos además de una visión parcial que describe sociedades altamente militarizadas, con el poder concentrado en un solo individuo; o en la descripción de bandas de malhechores dedicadas al pillaje y la violencia gratuita.

Poco se sabe de las formas de organización social, del papel desempeñado por la mujer, de los mecanismos para la toma de decisiones, de la preponderancia de elementos africanos o criollos en las diversas manifestaciones culturales, de las creencias religiosas, etc. Lo que sí parece cierto es que en un primer período, aproximadamente hasta principios del siglo XVIII, las comunidades cimarronas estuvieron formadas mayoritariamente por esclavos africanos, como indicaría el hecho de que los grandes dirigentes cimarrones de esta época fueran originarios de África, mientras que en una segunda etapa predominarían los negros criollos.<sup>4</sup> De esta manera, Palmares era una sociedad esencialmente africana por lo que respecta a las instituciones

---

<sup>4</sup> Price, Richard, “Introducción”, Richard Price (Comp.), *Sociedades cimarronas*, México, Siglo XXI, 1981, p. 29.

y al propio lugar de nacimiento de la mayoría de sus miembros, mientras que los quilombos que florecieron en el XVIII y el XIX eran esencialmente criollos.

Los elementos culturales de origen africano (el liderazgo, los sistemas de creencias, las técnicas de subsistencia, las manifestaciones artísticas, etc.) fueron enriquecidos tras la experiencia afro-americana en la plantación, la mina, la ciudad o en el propio quilombo. De igual manera fueron relevantes los intercambios culturales con las sociedades indígenas. En este sentido, las comunidades de esclavos fugitivos que se extendieron por todo el territorio americano constituyen un espacio relevante de creación cultural afro-americana.

### **Cimarronaje e historiografía**

En la década de 1960 surgen una serie de autores que abordan el cimarronaje y la rebeldía negra a partir del concepto marxista de lucha de clases. Entre ellos destaca Décio Freitas, que opina que los esclavos eran el grupo social que más luchó contra la esclavitud.<sup>5</sup> Años más tarde Ivan Alves Filho retomará esas ideas,<sup>6</sup> junto a Jacob Gorender<sup>7</sup> y Mário Maestri. Este último considera que el cimarronaje constituye la principal forma que adopta la lucha de clases, aunque las insurrecciones tenían pocas posibilidades de triunfo.<sup>8</sup>

Freitas y Alves Filho analizan en profundidad el quilombo de Palmares. El segundo lo considera como el primer exponente del enfrentamiento entre propietarios y esclavos en la historia brasileña, y polemiza con quienes han querido ver en este episodio y en la resistencia esclava en general, un intento de regreso a la cultura y la vida africanas. La tradición historiográfica contra la que arremeten Freitas y Alves Filho, al igual que Gorender y Maestri, arranca con las

---

<sup>5</sup> Freitas, Décio, *Palmares: a guerra dos escravos*, Río de Janeiro, Edições Graal, 1990, 5ª edición.

<sup>6</sup> Alves Filho, Ivan, *Memorial dos Palmares*, Xenon, Río de Janeiro, 1988.

<sup>7</sup> Gorender, Jacob, *A escravidão reabilitada*, São Paulo, Atica, 1990.

<sup>8</sup> Maestri, Mário, "A propos du 'Quilombo', Esclavage et luttes sociales au Brésil", *Genève-Afrique*, Vol. XXII, Núm.1, 1984, p.21

obras de Edison Carneiro<sup>9</sup> y Arthur Ramos<sup>10</sup>, quienes conciben al cimarronaje como expresión de la lucha contra la aculturación del negro en su intento por mantener los rasgos distintivos africanos, como la lengua, la religión y las costumbres.

Carneiro considera que los quilombos brasileños representan la reafirmación de la cultura y el estilo de vida africanos. En este sentido, cree que el cimarronaje era llevado a cabo principalmente por negros nacidos en África, mientras que los criollos recurrían a otras formas de resistencia como la insurrección, el ajusticiamiento de propietarios o la huida a la ciudad. El autor basa esta tesis en las características africanas de la vida social y política de los quilombos, pero toda su argumentación parte de una serie de vaguedades sobre la cultura en África. Por otra parte, el carácter “criollo” de las insurrecciones queda negado por el fuerte contenido africano de las revueltas bahianas. Ramos, por su parte, considera que Palmares no fue un simple quilombo, sino la tentativa de organizar un Estado negro a partir de las tradiciones africanas.

La singularidad de Palmares, que representa un modelo de sociedad basado en raíces africanas, ha llevado a considerar al quilombo como un espacio africano en el que los fugitivos se refugiaban para satisfacer su nostalgia colectiva, aunque en realidad éste mantiene significados más amplios. Por otra parte, tampoco es cierto que los quilombos no fueran una importantísima forma de resistencia en el siglo XIX; y es que la presencia de las famosas revueltas bahianas no debe hacernos olvidar el sinfín de grupos cimarrones que poblaron entonces el territorio brasileño, especialmente en los últimos años de la esclavitud.

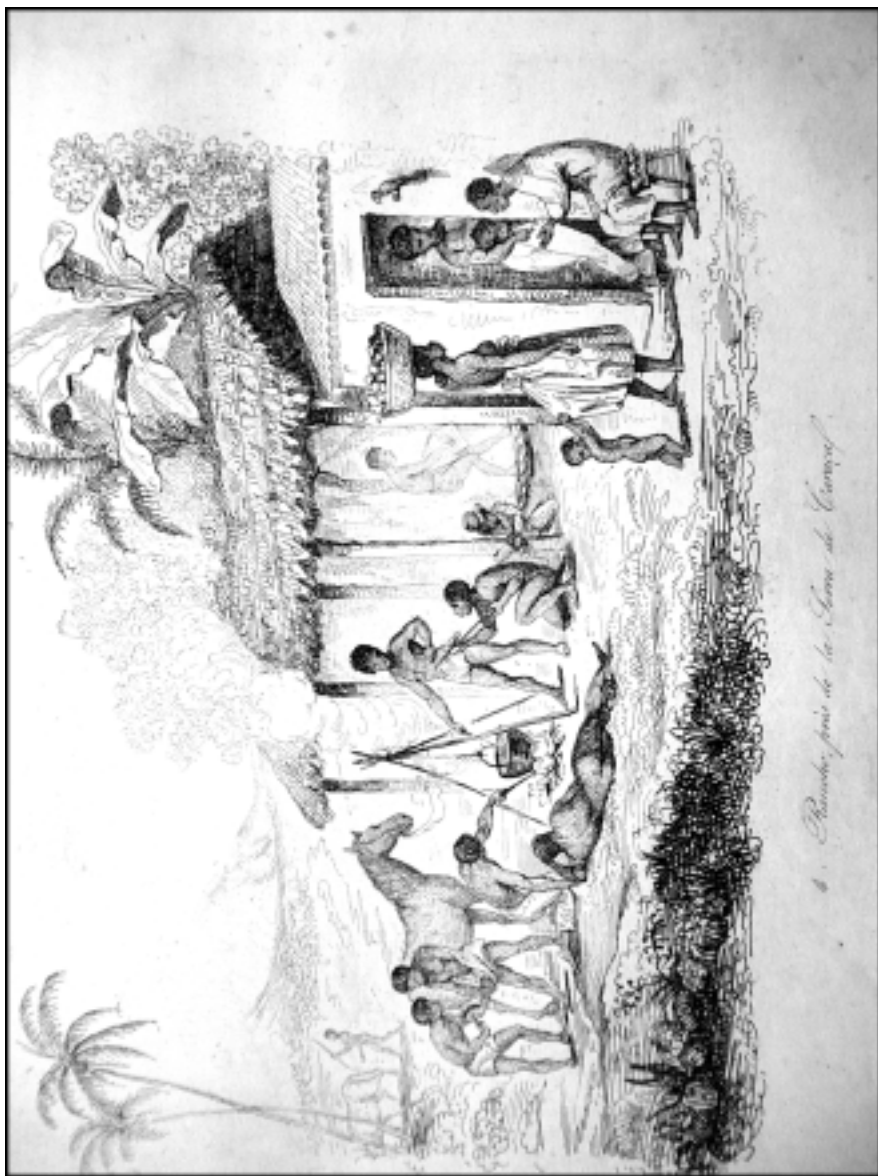
A pesar de que reconocen el imprescindible papel de estudiosos como Carneiro y Ramos en la valorización de la resistencia negra, Freitas y Alves Filho consideran que se trata de un camino equivocado,

---

<sup>9</sup> Carneiro, Edison, *O quilombo de Palmares*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1958, 2ª edición; del mismo autor véase: *Ladinos e crioulos*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1964,

<sup>10</sup> Ramos, Arthur, *O negro brasileiro*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1937.





M. Alcide D'orbigny (Director), Voyage pittoresque dans les deux Amériques, Paris, Rue du Paon, 1886, p. 159.

y es este último quien alerta sobre el retorno de las explicaciones raciales en el análisis de la resistencia esclava.<sup>11</sup>

Pero este supuesto regreso a la teoría “africanista” es ante todo una afirmación de la identidad negra que comienza en la década de 1970, cuando el naciente movimiento negro brasileño utilizará el cimarronaje, y más concretamente la epopeya de Palmares, como estandarte de su lucha por la igualdad y la identidad. El quilombo fue concebido como una reacción al colonialismo cultural, como la reafirmación de la herencia africana y la búsqueda de una identidad propia. El quilombo se transformó así en instrumento principal de la conciencia reivindicativa de los negros brasileños.

A estas alturas sabemos de la importancia del quilombo de Palmares en los debates de la historiografía brasileña, pues fue la más grande aventura cimarrona del Brasil y uno de los episodios más significativos de la historia afro-americana. Palmares ha sido siempre, desde principios del siglo XX hasta los últimos años, el núcleo hacia el que convergen las distintas ideas sobre la resistencia esclava. En la actualidad, y como consecuencia de la revolución ideológica protagonizada por el movimiento negro, Palmares es un punto de referencia en la lucha por la igualdad y la dignidad de los afro-brasileños.

El amplio movimiento de reafirmación étnica de los setenta provocó que el tema del cimarronaje fuera objeto de estudios históricos, ocupando un lugar en la historiografía y las universidades brasileñas. La preocupación por el tema negro, y fundamentalmente por la resistencia, ha trascendido en los últimos tiempos el ámbito universitario para inscribirse en un movimiento extra-académico de afirmación étnica desde los puntos de vista histórico y cultural. Este movimiento no sólo ha impulsado una reconsideración del quilombo en términos políticos, sino que lo ha convertido en símbolo de la lucha por la igualdad racial de las organizaciones sociales.<sup>12</sup> También las

---

<sup>11</sup> Alves Filho, Ivan, *Memorial...*, p. 173.

<sup>12</sup> Izard, Gabriel, “El cimarronaje como símbolo étnico en los movimientos sociales afrobrasileños”, *Boletín Americanista*, Núm. 52, 2002.

asociaciones de carácter estrictamente cultural, como los *blocos* del carnaval bahiano, tienen al quilombo como punto de referencia.<sup>13</sup>

Algunos autores surgidos en el contexto de la revolución afirmadora de la identidad negra dan tanta importancia a la cuestión étnica como a la clase social, y sitúan al cimarronaje en un contexto de resistencia generalizada y permanente a la esclavitud, que incluye diversas manifestaciones de tipo lingüístico, religioso, artístico, social, político, e incluso de hábitos y de gestos. El cimarronaje constituye desde esta perspectiva uno de los máximos exponentes de la vertiente social y política de ese marco general de resistencia.<sup>14</sup>

En esta línea destaca la figura de Clóvis Moura, uno de los principales estudiosos de la rebeldía negra. Moura lanza al panorama de los estudios afro-brasileños el concepto de *quilombagem*, el movimiento de rebeldía permanente organizado por los esclavos que se desarrolló durante el período esclavista en el territorio nacional.<sup>15</sup> En ese movimiento convergen todas las acciones de protesta del esclavo, individuales y colectivas. Su punto central es el quilombo, la forma de resistencia más representativa por su cantidad y continuidad histórica; de la que parten y hacia donde convergen las demás formas de resistencia. Se trata de un movimiento abierto, en el que se mezclan con los esclavos todos los sectores oprimidos de la sociedad (indios, bandoleros, fugitivos del servicio militar, mulatos, etc.), un movimiento emancipador que antecede, en mucho, al movimiento liberal abolicionista.

La historiografía “romántica” o “politizada” de Clóvis Moura es compartida por autores como Abdias Nascimento y Joel Rufino dos Santos. El primero utiliza un concepto parecido al de *quilombagem*, el de *quilombismo*, que hace referencia a la alternativa igualitaria,

---

<sup>13</sup> Cunha, Olivia Maria Gomes da, “Black Movements and the ‘Politics of Identity’, in Brazil”, Sonia E. Alvarez, E. Dagnino y A. Escobar (Eds.), *Cultures of Politics. Politics of Culture*, Westview Press, Boulder, Col., 1998.

<sup>14</sup> Nascimento, Beatriz, “O Conceito de Quilombo e a Resistência Cultural Negra”, *Afrodiaspora*, Núms. 6 y 7, 1985.

<sup>15</sup> Clóvis, Moura, *História do negro brasileiro*, São Paulo, Atica, 1989, pp. 22-25.

solidaria y libre que se inicia con la “República de Palmares” y continúa con todas las experiencias cimarronas, representa, además, una etapa en el progreso histórico de la humanidad.<sup>16</sup> Joel Rufino dos Santos amplía esta idea al hablar del negro cimarrón como portador de utopía.<sup>17</sup> Esta forma de pensar tiene su paralelismo en el terreno artístico con la película de Carlos Diegues *Quilombo* (1984), en la que Palmares es escenificado como un paraíso igualitario y alternativo.

El compromiso social de estos autores, inmersos en el contexto de un movimiento reivindicativo, les hace vincular el reexamen del pasado al proceso de transformación del presente. De esta manera Clóvis Moura sostiene la necesidad de observar la rebeldía esclava en su verdadera dimensión para romper la imagen mistificadora de la armonía racial de la esclavitud, misma que mantiene continuidad en la falacia de una sociedad brasileña contemporánea e igualitaria.<sup>18</sup> Sólo mediante el desmantelamiento intelectual de ese engaño podrá acometerse con posibilidades la lucha por la verdadera igualdad.

Así pues, vemos como desde la década de 1960 a la de 1980 destacan una serie de autores (Freitas, Alves Filho, Maestri y Gorender por un lado, Moura por otro) que, ya fuera subrayando la vertiente clasista o étnica, o ambas a la vez, resaltaron la rebeldía del negro en su lucha contra el sistema que lo oprimía.

Ello provocó una segunda reacción, protagonizada esta vez por historiadores, tanto brasileños como estadounidenses (Stuart B. Schwartz, Thomas Flory, João José Reis, Eduardo Silva, Flávio dos Santos Gomes). Éstos, si bien no niegan la importancia de la rebeldía esclava y su omnipresencia a lo largo del período esclavista, consideran que dicha rebeldía ha sido mal concebida. En este sentido, afirman que la imagen estereotipada del esclavo sumiso de la primera mitad

---

<sup>16</sup> Nascimento, Abdias, *Quilombismo: documentos da militancia pan-africanista*, Vozes, Petrópolis, 1980, citado en Ratts, Alecsandro J.P., “(Re)conhecer Quilombos no Território Brasileiro”, Maria Nazaré Fonseca (Org.), *Brasil afro-brasileiro*, Editora Autentica- Belo Horizonte, 2000.

<sup>17</sup> Santos, Joel Rufino dos Santos, *Zumbi*, São Paulo, Ed. Moderna, 1985, citado en Ratts, Alecsandro J.P., “(Re)conhecer Quilombos...”

<sup>18</sup> Moura, Clóvis, *Os quilombos e a rebelião negra*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1981, pp. 14-15.

del siglo veinte ha sido sustituida en los últimos años -en el marco de un revisionismo radical que responde a unos planteamientos ideológicos y emocionales- por otra imagen estereotipada del rebelde repleto de bravura y solidaridad. Esta visión romántica, tan fundamentalista como la anterior, es suscitada por el interés por escribir la historia desde el punto de vista de los oprimidos, de los negros, y centra su estudio en la resistencia de los esclavos al sistema. Pero estos planteamientos surgen, según estos autores, de una postura política en la sociedad brasileña del momento, postura que conlleva una aproximación simplista a una realidad compleja.

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

Stuart B. Schwartz, por ejemplo, cree que el tema del cimarronaje y la resistencia esclava sigue siendo tratado de una forma vaga, partiendo de planteamientos simples que encuentran respuestas buscadas de antemano: los esclavos huían para escapar de la esclavitud; las comunidades cimarronas se situaban lo más lejos posible del mundo blanco; los cimarrones atacaban a la sociedad blanca para liberar a sus compañeros y porque odiaban la esclavitud; había solidaridad de clase entre los esclavos; los huidos establecían sociedades más o menos igualitarias basadas en las tradiciones africanas.<sup>19</sup> El autor echa de menos la utilización de evidencias que ayudarían a descifrar cuestiones clave y complejas como las solidaridades étnicas, los objetivos políticos, las estrategias, las diferentes modalidades de cimarronaje. En este sentido en Brasil casi no se ha hecho la distinción entre el pequeño cimarronaje de los esclavos que se ausentaban por períodos cortos y el de los que huían a los quilombos. Es por ello que Schwartz llama la atención sobre fenómenos como el de los quilombos

---

<sup>19</sup> Schwartz, Stuart B., *Slaves, Peasants and Rebels. Reconsidering Brazilian Slavery*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1992, pp. 103-104.

suburbanos de Salvador de Bahía, que a menudo también eran *batuques* (lugares donde los esclavos se reunían para tocar los tambores) y *terreiros* (centros de candomblé) y servían a veces como destino de fugas temporales, como recesos de ocio, descanso y libertad a los esclavos de la ciudad.<sup>20</sup>

Este aspecto es realmente importante, pues nos muestra la relación entre la religión afro-brasileña, que en sí misma ya constituye un cimarronaje cultural, una resistencia en la forma de un sistema de creencias propio y alternativo al católico oficial, y el cimarronaje propiamente dicho. Ambas modalidades de rebeldía se encuentran en el espacio físico, social e ideológico que constituyen estos *quilombos-terreiros*, que fueron concebidos por las autoridades como altamente peligrosos y subversivos. Sirva como ejemplo la opinión del gobernador de Bahía, el conde da Ponte, sobre estos lugares de culto y huida: según él, ahí acudían “os crédulos, os vadios, os supersticiosos, os roubadores, os criminosos e os adoentados, e com uma liberdade absoluta, danças, vestuários caprichosos, remédios fingidos, bêsãos e orações fanáticas, folgavam, comiam e regalavam com a mais escandalosa ofensa de todos os direitos, leis, ordens e pública quietação”.<sup>21</sup>

João José Reis y Eduardo Silva también resaltan la importancia de estas modalidades de resistencia (las huidas temporales para evitar castigos o para reencontrarse con seres queridos vendidos a otros propietarios, la vivencia de su religiosidad en los centros de candomblé, etc.) en el marco de una actitud esclava que buscaba la negociación para crear espacios de autonomía y mejorar su situación.<sup>22</sup> En este

---

<sup>20</sup> Schwartz, Stuard B., “Cantos e quilombos numa conspiração de escravos haussás. Bahia, 1814”, João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (Eds.), *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 337.

<sup>21</sup> Reis, João José y Silva, Eduardo, *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 38.

<sup>22</sup> Reis y Silva explican el caso del candomblé bahiano de Accú, que fue invadido por la policía en 1829 por orden del juez de paz Antonio Guimarães. Este justificó su proceder en base a las leyes locales que no permitían que esclavos y libertos transitaran por las calles sin permiso específico, e hizo una lectura personal del derecho constitucional de libertad religiosa al interpretar que ese derecho sólo amparaba a los no católicos procedentes de las “naciones

mismo contexto se inscribiría la lucha de los esclavos por tener parcelas de cultivo que les permitieran mejorar su alimentación y vender un excedente en los mercados, así como los múltiples ejemplos de compra de la libertad (muchas veces gracias al dinero obtenido por la venta de los productos de esas parcelas, o por el desempeño de diversas actividades urbanas fuera de las horas de trabajo). Y es que la manumisión no era una dádiva humanitaria de los propietarios, sino el fruto del tesón de los esclavos para escapar al cautiverio. Según Reis y Silva, la ruptura con el sistema, a través de los quilombos y las revueltas, sólo llegaba cuando esta actitud “negociadora” no era suficiente.

Incluso, a veces, se encuentran indicios de la actitud negociadora en los propios quilombos. De esta manera, en la peculiar comunidad cimarrona bahiana del Oitizeiro, donde a principios del siglo XIX los fugitivos trabajaban para hombres libres (tanto blancos como mulatos y negros libertos) e incluso sus esclavos, que disponían de parcelas de cultivo, a cambio de refugio, protección, comida y quizás incluso un salario (o más probablemente un pedazo de tierra para cultivar), hay evidencias de que varios de los fugitivos allí instalados tenían el objetivo de reunir dinero para conseguir la manumisión.<sup>23</sup> Otros autores han destacado este aspecto: Vicente Salles explica como en el Bajo Amazonas, a finales de la década de 1860 algunos cimarrones del río Trombetas propusieron al presidente de la provincia entregarse a cambio de poder comprar la libertad a sus antiguos señores por 300,000 reales en el plazo de cuatro años, y amenazaron con huir hacia la Guayana holandesa si no eran aceptadas esas condiciones;<sup>24</sup> y Mary Karasch lanza la hipótesis de que en Goiás, por lo que indicaría

---

políticas de Europa” y no a los africanos. Pero los miembros del *candomblé* no se dieron por vencidos, y acudieron a las más altas instancias para poder volver a la legalidad y expresar su religiosidad. *Ibid.*, pp. 32-61.

<sup>23</sup> Reis, João José, “Escravos e Coiteiros no quilombo do Oitizeiro, Bahia, 1806”, João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (Eds.), *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pp. 364-365.

<sup>24</sup> Salles, Vicente, *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*, Brasília, Ministerio de Cultura, 1988, p. 235.

la tradición oral de los descendientes de cimarrones de Jaraguá, algunos negros huían para encontrar oro y poder acceder a la manumisión; una vez obtenida la libertad, los cimarrones abandonaban las minas, que pasaban a ser ocupadas por los blancos.<sup>25</sup>

Thomas Flory lleva hasta las últimas consecuencias esta revisión del cimarronaje, y afirma que los esclavos no huían a los quilombos para recuperar su tradición africana perdida, ni porque estuvieran movidos por un impulso de rebeldía permanente, sino porque unas circunstancias particulares facilitaban esa huida o la hacían conveniente.<sup>26</sup> Destaca algunos ejemplos, como los ingenios azucareros de Bahía y Río de Janeiro estudiados por Schwartz<sup>27</sup> y Soares de Souza,<sup>28</sup> en los que las huidas, masivas y constantes, probablemente eran causadas por los continuos cambios de dueño y el relajamiento en el control de los esclavos. No obstante, es evidente que el autor confunde las razones inmediatas de la huida con el motivo profundo, que no es otro que la búsqueda de la libertad. Además, para corroborar su hipótesis se fundamenta en un hecho excepcional, el del Ingenio Santana, dado a conocer por Schwartz y también utilizado por Reis y Silva para ejemplificar su idea de la negociación. Los insurrectos de ese ingenio cercano a la localidad bahiana de Ilhéus fundaron, a finales del siglo XVIII, un quilombo y propusieron a las autoridades un tratado de paz con el que no buscaban el reconocimiento oficial de su libertad, sino el retorno a la esclavitud a cambio del cumplimiento de unas cláusulas determinadas. Exigían en concreto una serie de mejoras de sus condiciones de vida y trabajo en el ingenio: la reducción de la cantidad de caña que debían cortar; la eliminación de las tareas

---

<sup>25</sup> Karasch, Mary, "Os quilombos do ouro na capitania de Goiás", João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (Eds.), *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 246.

<sup>26</sup> Flory, Thomas, "Fugitive Slaves and Free Society: The Case of Brazil", *Journal of Negro History*, LXIV (2), 1979.

<sup>27</sup> Schwartz, Stuart B., "Resistance and Accommodation in Eighteenth Century Brazil: The Slaves' View of Slavery", *Hispanic American Historical Review*, Vol. 57, 1977.

<sup>28</sup> Soares de Souza, José Antônio, "O efemero Quilombo do Pati do Alferes, em 1838", *Revista do Instituto histórico e Geográfico*, Núm. 295, 1972.



consideradas desagradables, como la pesca en las marismas y la recolección de mariscos (los fugitivos, todos criollos, pedían que esas tareas fueran desempeñadas por negros africanos); la asignación de dos días festivos para poderlos dedicar a sus parcelas de cultivo y a la pesca; y la cesión de un bote para poder trasladarse a Salvador a vender sus productos en el mercado sin tener que pagar costes de transporte. Los fugitivos, además, no aceptaban a sus capataces y exigían que los nuevos contaran con su consentimiento; reclamaban que la maquinaria del ingenio estuviera bajo su control; y afirmaban su humanidad, su condición de personas y no sólo de bestias de trabajo al exigir finalmente que se les dejara tiempo para jugar, descansar y cantar. De acuerdo con Flory, esta actitud deja claro que no podemos hablar de un rechazo abstracto de la esclavitud, sino de un intento por mejorar la situación dentro del sistema.

Las características económicas de muchos quilombos refuerzan, según el autor, la idea de que ese supuesto rechazo frontal de la esclavitud sólo cabe en aseveraciones simplistas y prejuizadas. Una gran cantidad de comunidades cimarronas se basaban en economías excedentarias perfectamente integradas en el engranaje del sistema colonial y comercializaban sus productos (tanto alimenticios como no alimenticios) en el mundo blanco. Algunos, de hecho, eran pequeñas réplicas de plantaciones. Había pues una cooperación entre las comunidades cimarronas y el mundo blanco, y no una pura hostilidad racial.

Fue Stuart B. Schwartz quién inició esta línea de pensamiento al afirmar que la historiografía brasileña de la rebeldía esclava se había centrado en Palmares y las revueltas de principios del XIX (lo cual es hasta cierto punto comprensible debido al dramatismo de estos acontecimientos) y había dejado de lado otras formas y episodios de resistencia mucho más representativas. En este sentido, comunidades como el quilombo bahiano Buraco de Tatu (cercano a la ciudad y en intensa relación con la sociedad colonial) serían la forma más común de resistencia en el Brasil colonial. Donald Ramos continúa esta tesis basándose en los pequeños quilombos que rodeaban la ciudad de Vila

Rica en Minas Gerais, los cuales mantenían estrechas relaciones comerciales con sus habitantes. En su opinión, el cimarronaje no debe ser visto como realidad enfrentada al sistema esclavista, sino como parte integrante de él.<sup>29</sup> En este sentido funcionaría como una válvula de escape de las contradicciones del sistema, al dar una salida a los esclavos que rechazaban su situación y canalizar su rebeldía hacia la construcción de unas comunidades que no amenazaban directamente a la sociedad esclavista, sino que incluso convivían con ella. En definitiva, la formación de quilombos evitaba que los esclavos descontentos y rebeldes se enzarzaran en insurrecciones organizadas que sí ponían en peligro el orden imperante.

La obra de todos estos autores (Flory, Schwartz, Reis, Silva) ha sido de gran importancia para superar las visiones totalizantes del cimarronaje (cimarrón en busca del África perdida; rebelde permanente). No hay duda de que sus investigaciones marcan la pauta de los estudios recientes, más preocupados por conocer en detalle y profundidad las distintas experiencias cimarronas, que por lanzar teorías esquemáticas.

Ahora bien, sería injusto no destacar la obra de autores como Décio Freitas o Mário Maestri, que no sólo se han dedicado a la búsqueda de teorías generales de la resistencia esclava, sino también al estudio detallado del cimarronaje en regiones y momentos concretos (Palmares y las provincias meridionales).

Este repaso por la historiografía brasileña de la resistencia esclava ha mostrado cuatro aproximaciones al cimarronaje:

1 La que lo concibe como espacio de recuperación de la tradición africana (Carneiro, Ramos).

2 La que lo entiende como exponente de la lucha de clases (Freitas, Alves Filho, Gorender, Maestri).

3 La que lo comprende como máxima expresión de un movimiento generalizado de afirmación étnica y de clase (Moura, y

---

<sup>29</sup> Ramos, Donald, "O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII", João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (Eds.), *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

de forma extra-académica todo el pensamiento vinculado al movimiento negro).

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

### **Cimarronaje y libertad**

Hay una premisa, apuntada por Freitas, Gorender, Alves Filho, Moura, Maestri, que es elemental y debe ser el punto de partida de cualquier estudio sobre el tema: el sistema esclavista posee una violencia intrínseca, derivada de relaciones de producción particulares en las que el amo se apropia no sólo de la fuerza de trabajo del esclavo, sino del propio esclavo que se convierte en objeto de compra, venta, préstamo, hipoteca, donación, testamento... Estas relaciones de producción necesitan de mecanismos coercitivos que garanticen su funcionamiento, lo cual lleva irreversiblemente a una relación antagónica, marcada por la violencia, entre el amo y el esclavo. La reacción de éste, su resistencia, es pues inherente al sistema esclavista, responde a una lógica estructural. Como afirma João Luiz Duboc Pinaud, toda situación de dominio conlleva la posibilidad antitética de su negación.<sup>30</sup>

Algunos autores, como Clóvis Moura, han señalado, a manera de ejemplo, que los momentos más álgidos de resistencia (Palmares y toda la rebeldía nordestina que se prolonga hasta el XIX; los grandes quilombos de Minas Gerais, como el de Ambrósio) se produjeron donde la violencia y el nivel de explotación era mayor, como en la plantación azucarera o en las minas de oro y diamantes.<sup>31</sup> Pero esta apreciación es innecesaria, ya que una concepción más amplia de la

---

<sup>30</sup> Pinaud, João Luiz Duboc, "Senhor, escravo e direito: interpretação semântico-política", J.L.D. Pinaud, C.O.O. Andrade, S. Neme, M.C. Gomez de Souza, J. García (Eds.), *Insurreição negra e justiça*, Rio de Janeiro, Expressão e Cultura/Ordem dos Advogados do Brasil, 1987, p. 103.

<sup>31</sup> Moura, Clóvis, *Sociologia do negro brasileiro*, São Paulo, Atica, 1988, pp. 224-225.

resistencia, que incluya no sólo a las insurrecciones y a los grandes quilombos sino a toda forma de rebeldía, nos muestra que ésta fue una constante durante todo el período esclavista a lo largo del territorio brasileño.

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

La resistencia ayudó al esclavo, mediante la lucha contra el proceso de cosificación que forma parte de la violencia del sistema esclavista, a adquirir categoría humana. Y es que, contrariamente a lo que afirmaban los pensadores de la escuela de São Paulo, y especialmente Fernando Henrique Cardoso, no se produjo una cosificación subjetiva, basada en la auto-representación del esclavo como no humano que le impedía rebelarse, paralela a la cosificación socio-económica. Los esclavos no se convirtieron ni mucho menos en “testemunhas mudas de uma história para a qual não existem senão como uma espécie de instrumento passivo sobre o qual operam as forças transformadoras da história”, ni sus luchas pertenecieron “às páginas dramáticas da história dos que não têm história possível”.<sup>32</sup> Muy al contrario, mediante la rebeldía afirmaron su humanidad y se convirtieron en sujetos históricos.

---

<sup>32</sup> Cardoso, Fernando Enrique, *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional. O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*, São Paulo, Difel, 1962. Citado en Gorender, Jacob, *A escravidão reabilitada*, São Paulo, Atica, 1990.

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

Los mismos autores que han defendido la lógica estructural de la resistencia esclava como respuesta a la violencia intrínseca del sistema esclavista, han argumentado la incapacidad de esa resistencia para transformar la sociedad. Su alcance revolucionario estaría limitado por otra característica estructural, la imposibilidad de la formación de una conciencia de clase necesaria para acometer esa transformación.<sup>33</sup> Con esta argumentación, estos autores se acercan a la tesis de la escuela paulista, ya que no hay mucha distancia entre la negación de la conciencia y la cosificación.<sup>34</sup>

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

- La heterogeneidad étnica de los esclavos, potenciada además por los propietarios para dificultar la cohesión socio-cultural.
- La fragmentación de los esclavos en grupos aislados socialmente (“proletariado” rural esclavo, esclavos urbanos, esclavos domésticos) y carentes de solidaridad entre ellos.
- La incomunicación debido a la dispersión geográfica de las concentraciones de mano de obra esclava (las plantaciones, ingenios, etc., estaban separadas por grandes distancias).

---

<sup>33</sup> En cuanto a las ideas sobre la debilidad de la clase esclava de estos autores marxistas y neo-marxistas, *Cfr.* Guimarães, 1988; Maestri, 1979; Alves Filho, 1988; Moura, 1981; Gorender, 1990; y especialmente Freitas, 1990.

<sup>34</sup> Reis, Joao José y Gomez, Flávio dos Santos, “Introdução. Uma história da liberdade”, João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (Eds.), *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 13.

- La transitoriedad de la presencia del esclavo en su clase social como consecuencia de la constante renovación de la fuerza laboral para mantener los índices de productividad, que impedía la transmisión de experiencia de lucha y la formación de unos cuadros dirigentes.

- La dureza extrema del sistema represivo, que producía un efecto disuasorio.

- El control ideológico ejercido por instituciones como la Iglesia, que buscaba inculcar en los esclavos las ideas de sumisión y resignación.

- El bajo nivel técnico y cultural del esclavo.

Estos factores, determinantes de la debilidad de la clase esclava, habrían imposibilitado las insurrecciones orientadas a derrotar el sistema. Los acontecimientos ocurridos en Bahía durante la primera mitad del siglo XIX serían una excepción, pues los alzados pertenecían a pocas etnias y el islam y el candomblé les brindaban elementos de cohesión y concienciación. Para la mayoría, no había más salida que la huida y la formación de quilombos; su objetivo no era otro que la conquista de la libertad personal. De esta manera, el cimarronaje sólo podía ser exponente de una “conciencia opositora regresiva” que buscaba la libertad individual en el seno del régimen esclavista (en el caso de las huidas), o la formación de una sociedad campesina en sustitución de la plantación (en el caso de los quilombos).<sup>35</sup>

Según estos autores, aunque el cimarronaje no buscara ni consiguiera transformar el sistema esclavista, sí propició su desgaste. Esa “conciencia opositora regresiva” no impedía que la existencia de los quilombos representara una amenaza para el orden imperante. Clóvis Moura<sup>36</sup> habla de tres dimensiones de desgaste:

- El económico: Para el propietario la huida del esclavo representaba una pérdida inmediata en su patrimonio, y a largo plazo, el detrimento del valor no producido por ese esclavo mientras estaba

---

<sup>35</sup> Gorender, Jacob, *A escravidão rehabilitada...*, p. 122.

<sup>36</sup> Moura, Clóvis, *Sociologia do negro brasileiro...*, pp. 227-236.

ausente. Implicaba también un coste de captura o intento de captura (gastos y recompensas de los *capitães do mato*, los desembolsos mientras el esclavo estaba en prisión etc.). Súmese a todo ello la desvalorización en el mercado del precio de un esclavo fugitivo. Algunas de las actividades de los cimarrones, como el robo de productos y/o esclavos, los asaltos, los incendios de haciendas y plantaciones -muy frecuentes en el último período de la esclavitud-, también representaban una pérdida económica para el sistema,<sup>37</sup> sin olvidar el establecimiento de relaciones comerciales, al margen de los circuitos oficiales, con otros grupos sociales. Por otra parte, la huida del esclavo imposibilitaba que el Estado cobrara los impuestos pertinentes sobre su persona o el producto de su trabajo.

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

- El político: la práctica política del cimarronaje significaba para los esclavos el mal ejemplo de la posibilidad de una alternativa a la sociedad esclavista, una alternativa en forma de sociedad en la que el fugitivo se convertía en productor independiente, es decir, dueño del producto de su trabajo, así como un mal ejemplo de colaboración entre grupos oprimidos (negros, indios, blancos pobres...). En este aspecto Palmares es muy importante porque plantea la cuestión del cimarronaje no sólo como huida del sistema colonial esclavista, sino como alternativa social, económica y política a ese sistema. Ese carácter alternativo, peligroso y desafiante provocó que las autoridades no cesaran hasta destruirlo. Si no hubiera sido destruido, Palmares habría significado la aparición de una sociedad alternativa a la del sistema esclavista.

- El psicológico: el peligro constante de insurrección y rebeldía esclava creó en los grupos dominantes un síndrome de miedo, una paranoia que desembocó en la legislación represiva, la brutalidad y la

---

<sup>37</sup> Guimarães, Carlos Magno, "Mineração, quilombos e Palmares. Minas Gerais no Século XVIII", João José Reis y Flávio dos Santos Gomes (Eds.), *Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 141.

tortura. En este síndrome de miedo se inscribirían, a partir de principios del siglo XIX, las múltiples referencias que hacen diversas autoridades a los sucesos de Haití (el triunfo, a finales del siglo XVIII, de la revolución esclava) y a la probabilidad de que se repitieran en Brasil.

Estos tres niveles de desgaste marcan la constitución del cimarronaje como contradicción en el seno del sistema esclavista. Esta característica estructural hizo que las autoridades y la clase señorial lo persiguieran al sentirse amenazados. No es pues verdad, como afirma Lana Lage da Gama Lima, que el sistema tratara al cimarronaje como una cuestión de orden público y no política.<sup>38</sup> El sistema se sentía amenazado, no era únicamente un asunto de criminalidad, ya que el fenómeno cimarrón afectaba a sus cimientos económicos y políticos.

A través del uso de una serie de mecanismos preventivos y represivos el sistema pudo preservarse manteniendo el desgaste, la contradicción que representaba el cimarronaje dentro de los límites tolerables. Así pues, la rebeldía esclava era incapaz de destruir el sistema esclavista (aunque también hay que decir que el sistema esclavista era igualmente incapaz de destruir el cimarronaje); cuanto más, como afirma Gorender, podía preparar el terreno para el golpe final al sistema, que se produciría cuando los negros rebeldes se aliaran con los abolicionistas radicales.<sup>39</sup> Esto provocaría lo que Décio Freitas llama *impasse histórico*, pues la esclavitud jamás desaparecería, sería a-histórica.<sup>40</sup> Según Freitas, este problema no es exclusivo de la formación esclavista brasileña, pues ningún sistema esclavista, antiguo o moderno, contó con una clase revolucionaria protagonista de un proceso transformador, nunca la superación del modo de producción esclavista fue resultado de la evolución interna. Esto llevaría entonces a la conclusión de que las formaciones esclavistas constituirían una excepción a la ley histórica según la cual los cambios sociales son producidos por las contradicciones internas de la sociedad.

---

<sup>38</sup> Lima, Lana Lage da Gama, *Rebeldía negra e abolicionismo*, Río de Janeiro, Aciamé, 1981, p. 59.

<sup>39</sup> Gorender, Jacob, *A escravidão rehabilitada...*, p. 132.

<sup>40</sup> Freitas, Décio, *Palmares: a guerra dos escravos...*, pp. 195-196.



Y aquí entra el último punto de toda esta manera de concebir el cimarronaje y la rebeldía esclava. Tenía que ser un elemento externo el que ayudara a la superación del sistema esclavista. Algunos, como Freitas, subrayan en este sentido la presión inglesa: una vez suprimido el tráfico negrero, el sistema entró en una crisis que se tradujo en un imparable proceso de desesclavización.<sup>41</sup> Otros, como Gorender, consideran que fue la alianza de los negros rebeldes con los abolicionistas radicales durante los últimos años del período esclavista. Esta alianza llevó hasta las últimas consecuencias, es decir hasta el fin del sistema esclavista, una cuestión señalada por la mayoría de estudiosos: la ampliación del alcance de la rebeldía negra, su conversión en elemento revolucionario, cuando se alió con movimientos políticos revolucionarios “blancos” (es decir, de dentro del sistema) que surgieron en los momentos de crisis política y económica en que afloraron las contradicciones de la sociedad esclavista. El hecho de que no fuera la rebeldía negra por sí sola, debido a su incapacidad estructural, sino su alianza con los elementos “blancos” la que contribuyera a la superación del sistema esclavista hizo que este proceso fuese lento y en apariencia imperceptible. No hubo en realidad una transformación, sino un conjunto de pequeños cambios, una *revolución sin insurrección*, como afirma Freitas.<sup>42</sup>

Creemos que esta argumentación debe ser matizada. Estamos de acuerdo con estos autores en lo que respecta a la lógica estructural de la rebeldía esclava y su papel en la humanización del esclavo, pero discrepamos en el asunto de su alcance revolucionario. Hay que empezar por plantearse una redefinición del término revolucionario, que ya viene apuntada en algunas ideas de estos propios autores. Si dejamos de observar la historia afro-brasileña desde el prisma marxista que destaca la relevancia de las clases sociales revolucionarias que pretenden tomar el poder para transformar la sociedad, y vemos lo revolucionarias que son la negación del trabajo esclavo, subrayado

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 209.

por Moura,<sup>43</sup> y la consiguiente práctica del ocio (en el caso de los fugitivos individuales que se dedican a vagar, principalmente en las ciudades) o de un trabajo digno que sostenía la libertad (en el caso de los quilombos), el sueño de una sociedad igualitaria implícito en el cimarronaje, subrayado por Freitas,<sup>44</sup> y ante todo la búsqueda de la libertad, entenderemos mejor el sentido revolucionario de la rebeldía esclava.

La redefinición del término “revolucionario” debe empezar por reflexionar sobre los objetivos de los esclavos rebeldes. Evidentemente, si plasmamos en la realidad esclavista brasileña los esquemas utilizados por el marxismo para analizar la sociedad industrial europea, en la que los movimientos obreros buscaban transformar la sociedad, llegaremos a la conclusión de que los cimarrones no tenían objetivos revolucionarios. Ivan Alves Filho, por ejemplo, afirma que el movimiento palmarino se anticipó a la Historia, su lucha no tenía salida ya que la incapacidad de la clase esclava para adquirir la conciencia necesaria le impedía constituirse en vanguardia para la transformación de la sociedad.<sup>45</sup> En definitiva, Palmares constituía un *impasse*, ya que no podía dar solución a los problemas y contradicciones que su práctica social planteaba. Y aquí está la clave: Palmares no es ningún *impasse*, sino un objetivo conseguido: lo que querían los cimarrones era vivir su libertad, no transformar la sociedad.

Suely R. Reis de Queiroz afirma que las insurrecciones esclavas paulistas de finales del XIX, si bien constituían operaciones bien organizadas (se solían desarrollar en las festividades religiosas para agarrar más desprevenido al adversario, se guardaba celosamente el secreto, se recogían fondos y armas con mucha anticipación, se llevaba a cabo una tarea de persuasión de otros esclavos, etc.) y orientadas a conseguir la libertad a través de la muerte de los blancos, carecían de programa político.<sup>46</sup> ¿Es que la búsqueda de la libertad no es suficiente

---

<sup>43</sup> Moura, Clóvis, *Os quilombos e a rebelião negra...*, p. 9.

<sup>44</sup> Freitas, Décio, *Palmares: a guerra dos escravos...*, p. 210.

<sup>45</sup> Alves Filho, Ivan, *Memorial dos Palmares...*, p. 196.

<sup>46</sup> Queiroz, Suely R., *Reis de Escravidão negra em São Paulo: um estudo das tensões provocadas pelo*

programa político? La historia de los quilombos y las rebeliones esclavas brasileñas es sin duda un fenómeno complejo, que no admite aproximaciones simplistas, pero si algo está claro es que el objetivo era siempre el mismo. Esa búsqueda de la libertad adquirió formas muy distintas, se desarrolló a través de caminos diferentes, pero es el denominador común de todos los actos de rebeldía esclava. Los insurrectos que ocupaban un barco para regresar a África, como hicieron en 1704 cincuenta negros minas que finalmente encallaron y fueron apresados;<sup>47</sup> los que pretendían matar a los blancos, como los rebeldes del “ciclo bahiano” y los de tantas otras rebeliones en las ciudades, ingenios, haciendas y plantaciones; los fugitivos que escapaban a un quilombo; los esclavos y cimarrones que vivían su religiosidad en los *terreiros* de candomblé... todos ellos son protagonistas de los diversos y complejos capítulos de una única historia, la de la lucha de los hombres y mujeres esclavos por vivir en libertad.

Esta redefinición debe llevar además a revisar la visión tradicional que distingue tajantemente entre el cimarronaje y las rebeliones aduciendo que el primero puede coexistir con el sistema (es decir, constituye una estrategia de renuncia) mientras que las segundas buscaban la oposición frontal (es decir, constituían estrategias de confrontación), aunque carecieran de programa político. Insistimos, si dejamos de pensar en términos de “toma de poder”, “programa político”, etc., podremos darnos cuenta de que la práctica cimarrona, en cuanto alternativa al sistema basada en la vivencia de la libertad, era genuinamente revolucionaria. Y esa vivencia no sólo se produjo en Palmares, concebido por la mayoría de estos autores como único quilombo en el que la puesta en práctica de una sociedad alternativa desafió al sistema, sino en todos los quilombos. En este sentido, el quilombo Buraco de Tatu, cuyos cimarrones comerciaban con los blancos al tiempo que asaltaban a los habitantes de la ciudad, ya

---

*escravismo no século XIX*, Rio de Janeiro, J. Olympio-Instituto Nacional do Livro, 1977, pp. 176-177.

<sup>47</sup> Reis, João José y Silva, Eduardo, *Negociação e conflito. A resistência negra...*, p. 69.

fueran blancos o negros, también desafiaba a la esclavitud con la vivencia de la libertad. El hecho de que esa libertad fuera disfrutada colaborando con algunos elementos del sistema, cosa que por otra parte también ocurría en Palmares, o asaltando a hermanos de color, no le quita carácter revolucionario a la práctica de la libertad.

Pero es que incluso si utilizamos los argumentos de estos autores, la afirmación de que los esclavos rebeldes no consiguieron transformar la sociedad debe ser puesta en duda. Como señala el propio Maestri, la misma actitud negativa del esclavo ante el trabajo (y el cimarronaje mucho más) tiene mucho que ver con el fin de la viabilidad económica de la esclavitud, factor principal aducido por muchos historiadores para explicar su fin.<sup>48</sup> Este autor considera que las contradicciones entre esclavos y señores son la clave de cualquier interpretación sobre el sistema esclavista, y también el elemento fundamental en la superación del mismo, que debe dejar así de ser explicado recurriendo únicamente a factores exógenos. Ahora bien, deja bien claro que según él esto no significa que la clase esclava haya tenido conciencia de este proceso de superación, o que se haya convertido en clase ascendente, es decir que surgiera como clase dominante en el post-esclavismo. Al contrario, el desarrollo limitado de las fuerzas productivas propio del sistema esclavista dificultó la conciencia de esta superación por parte de la clase esclava, que además se incorporaría al escalafón más bajo de la sociedad post-esclavista.

Para Maestri, esta ausencia de conciencia, es decir el hecho de que la resistencia haya tomado la forma de una defensa “egoísta” de la vida y no la de insurrecciones políticas destinadas a transformar la realidad, es irrelevante. Según este autor queda claro, eso sí, que en este caso se aplica la lógica de las sociedades pre-capitalistas según la cual “os homens fazem a história, mas ignoram que a fazem”.<sup>49</sup> Habría que añadir que este último planteamiento, que responde quizás a la

---

<sup>48</sup> Maestri, Mário, *O escravo gaúcho: resistência e trabalho*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1984, pp. 59-62.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 62

mala conciencia del autor al traicionar el discurso marxista tradicional, es también irrelevante e innecesario.

Este problema de mala conciencia también atañe a Décio Freitas, quien afirma que el hecho de que la clase esclava no pudiera constituirse en grupo revolucionario, es decir no tuviera la capacidad de transformar el sistema, no implica que las luchas de los esclavos brasileños no tengan un carácter revolucionario basado en el desafío que significaban para el sistema esclavista<sup>50</sup> y en el sueño de una sociedad igualitaria, pero que todo ello no quita que sus luchas estuvieran faltas de perspectivas.<sup>51</sup>

La cuestión está, evidentemente, en lo que entendemos por esta perspectiva: la toma del poder para transformar la sociedad, o la vivencia de la libertad. Los estudios más exhaustivos sobre el cimarronaje, como el editado por Joao José Reis y Flavio dos Santos Gomes en 1996 (*Liberdade por um fio, história dos quilombos no Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo), basados en el análisis detallado de casos concretos, que van desde Palmares hasta el quilombo del Oitizeiro, y en el uso de todas las fuentes disponibles (documentos escritos, arqueología, tradición oral), marcan el camino a seguir: mirar de cerca para observar los distintos detalles de esa experiencia libertaria.

## Conclusiones

La mayoría de las corrientes historiográficas se han aproximado al cimarronaje con ideas preconcebidas y buscando elaborar grandes esquemas teóricos. La escuela marxista (Décio Freitas, Ivan Alves Filho, Jacob Gorender, Mário Maestri), por ejemplo, ha encontrado en la resistencia esclava elementos para sus teorías de la lucha de clases y del desarrollo de las fuerzas productivas. En este sentido, el

---

<sup>50</sup> La resolución tomada por los palmarinos de morir antes que aceptar la esclavitud lleva a Freitas a recordar la reflexión hegeliana: “el amo no es amo sino por el hecho de que posee un esclavo que lo reconoce como tal”.

<sup>51</sup> Freitas, Décio, *Palmares: a guerra dos escravos...*, pp. 209-210.

cimarronaje, junto con los otros actos de rebeldía, nos mostraría tanto la relación antagónica entre propietarios y esclavos que constituye el eje del desarrollo histórico, como las limitaciones revolucionarias de esa confrontación. En cuanto a esto último, una serie de características estructurales harían imposible entre los esclavos la creación de la conciencia necesaria para la transformación de la sociedad. Por ello, la crisis del sistema esclavista no se produciría hasta que los elementos blancos revolucionarios, los grupos abolicionistas radicales, estos sí imbuidos de la conciencia y los objetivos políticos necesarios para constituirse en vanguardia revolucionaria, se aliaran con los negros rebeldes para acabar con la sociedad basada en la economía servil.

La escuela “africanista” (Edison Carneiro, Arthur Ramos), por su parte, traslada el énfasis del terreno económico al étnico para buscar en las sociedades cimarronas las claves que permitan hablar de una reacción cultural, africana a la esclavitud. Los esclavos fugitivos recrearían en sus comunidades el África perdida, mediante el desarrollo de las estrategias económicas, los sistemas de liderazgo y organización social y el universo mágico-religioso.

La escuela que combina los planteamientos marxistas y africanistas (Clóvis Moura y los pensadores extra-académicos vinculados a las organizaciones del movimiento negro) ha partido de la premisa del cimarronaje como máxima expresión de un movimiento generalizado de afirmación étnica para construir una imagen del negro como rebelde permanente, como héroe romántico rebosante de dignidad y espíritu de lucha.

La obra de todos estos autores es de gran valor. Gracias a ellos, el negro resistente, el cimarrón, ha salido de las sombras a las que estaba relegado para convertirse en sujeto histórico. Pero en su afán por romper con la imagen tradicional de una esclavitud benigna y paternalista, quizás han caído en un esquematismo y una rigidez metodológica que los ha llevado a buscar una realidad ya dibujada de antemano. Esta actitud les ha impedido abordar el tema libres de prejuicios y teorías previas, con el único objetivo de acercarse a una realidad compleja.

Todo ello hace que sea muy saludable la revisión crítica de autores como Stuart B. Schwartz, Eduardo Silva, João José Reis y Flávio dos Santos Gomes, que consideran que hay que analizar el objeto de estudio sin esquemas previos encaminados a encontrar grandes líneas teóricas, sino observando las diferentes modalidades que adquirió el fenómeno del cimarronaje para conocer las distintas respuestas de los esclavos al sistema que los explotaba. En este sentido es de un gran valor la compilación de los dos últimos historiadores (*Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*), que reúne un extenso muestrario de monografías que abarcan desde Palmares hasta el quilombo del Oitizeiro. Estos estudios de caso, algunos de ellos realizados por especialistas como Richard Price, Mário Maestri o Carlos Magno Guimarães (grandes conocedores, respectivamente, del cimarronaje en Surinam, las provincias meridionales brasileñas y Minas Gerais), nos enseñan las distintas formas que adquirieron los quilombos a lo largo de la geografía brasileña.

Pero quizás en algunas ocasiones estos autores han ido demasiado lejos (tan lejos como fueron Décio Freitas o Clóvis Moura, por ejemplo) en su reacción contra la historiografía del cimarronaje y han concebido al cimarrón, y al esclavo contestatario en general, como un individuo que sólo perseguía la consecución de pequeños espacios de autonomía en el seno de la sociedad esclavista. Y es que el espíritu de revisión, sin duda muy necesario, no debe hacer olvidar la violencia intrínseca del sistema esclavista y la lógica estructural de la resistencia esclava.

Así pues, las distintas respuestas de los cautivos, que abarcan las huidas, suicidios, abortos y asesinatos junto con las revueltas y los quilombos de todo tipo, desde el de Palmares hasta el de Buraco de Tatu o el de Oitizeiro, no son muestra de un acomodo a la sociedad que los explotaba, ni de un espíritu de negociación conformista, sino de una actitud constante de búsqueda de la libertad por distintos caminos. En esa vía hacia la liberación hay que enmarcar, junto a las distintas modalidades individuales y colectivas de rebeldía, a las religiones afro-brasileñas, ya que en el *terreiro* y en el *batuque* el negro

encontró un espacio psico-social de libertad tan liberador como el quilombo. En este sentido, los quilombos-terreiros de Bahía analizados por Reis y Silva son paradigmáticos, como también lo son las revueltas bahianas en las que la religión (tanto el candomblé como el islam) se convirtió en motor del proceso insurreccional. En definitiva, la construcción de la identidad afro-brasileña, fundamentalmente a partir de la religión, se convirtió en elemento de resistencia.

Es pues en la búsqueda incesante de ese objetivo, la libertad, a través de todas las acciones de rebeldía esclava, y en su vivencia en los quilombos de mil maneras distintas, donde se encuentra el significado histórico de la resistencia de hombres y mujeres que, condenados al cautiverio y la bestialización, emplearon todos los métodos posibles para recuperar su condición humana.



Recibido: 14 de septiembre de 2004  
Aceptado: 24 de noviembre de 2004